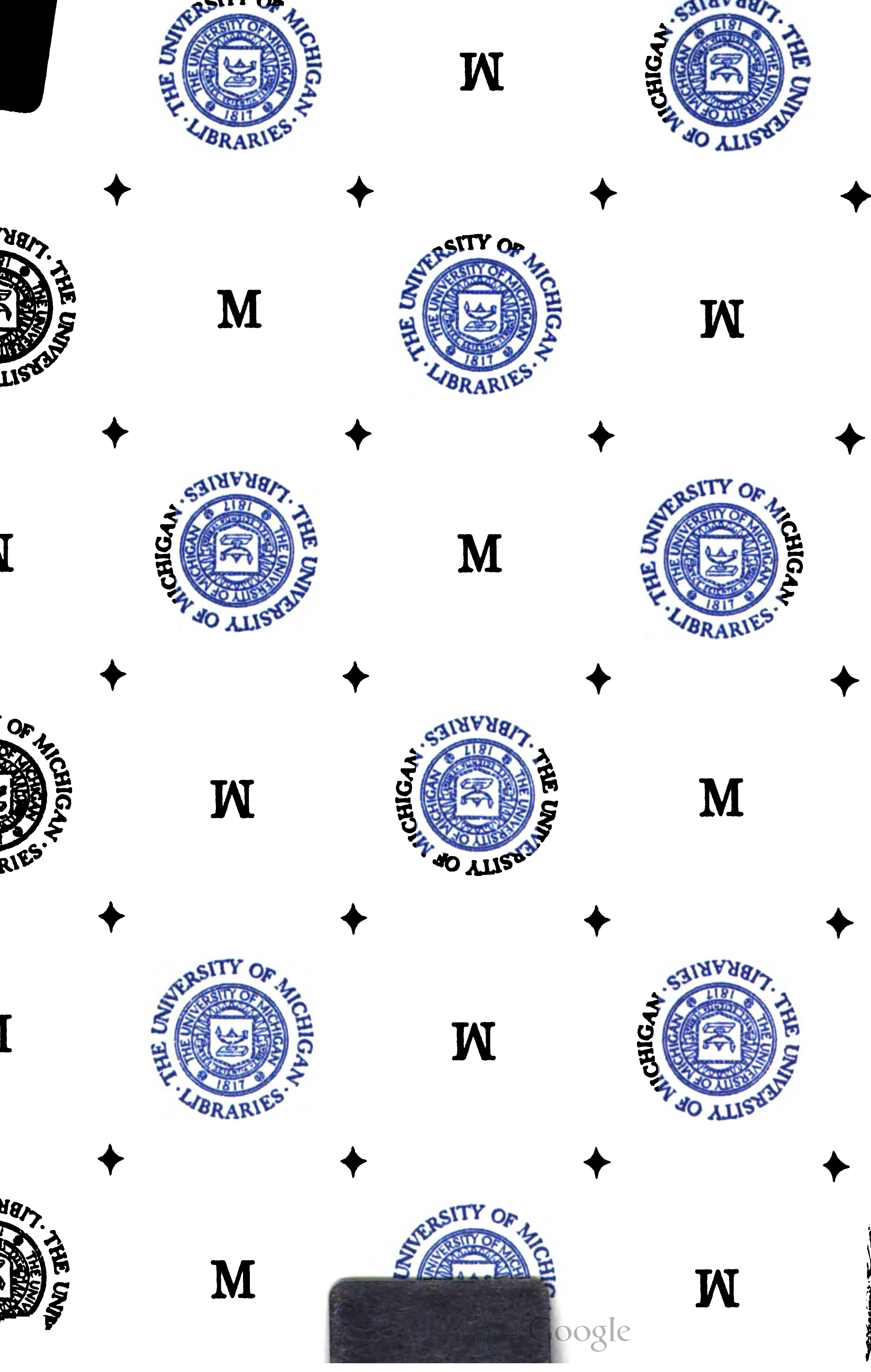
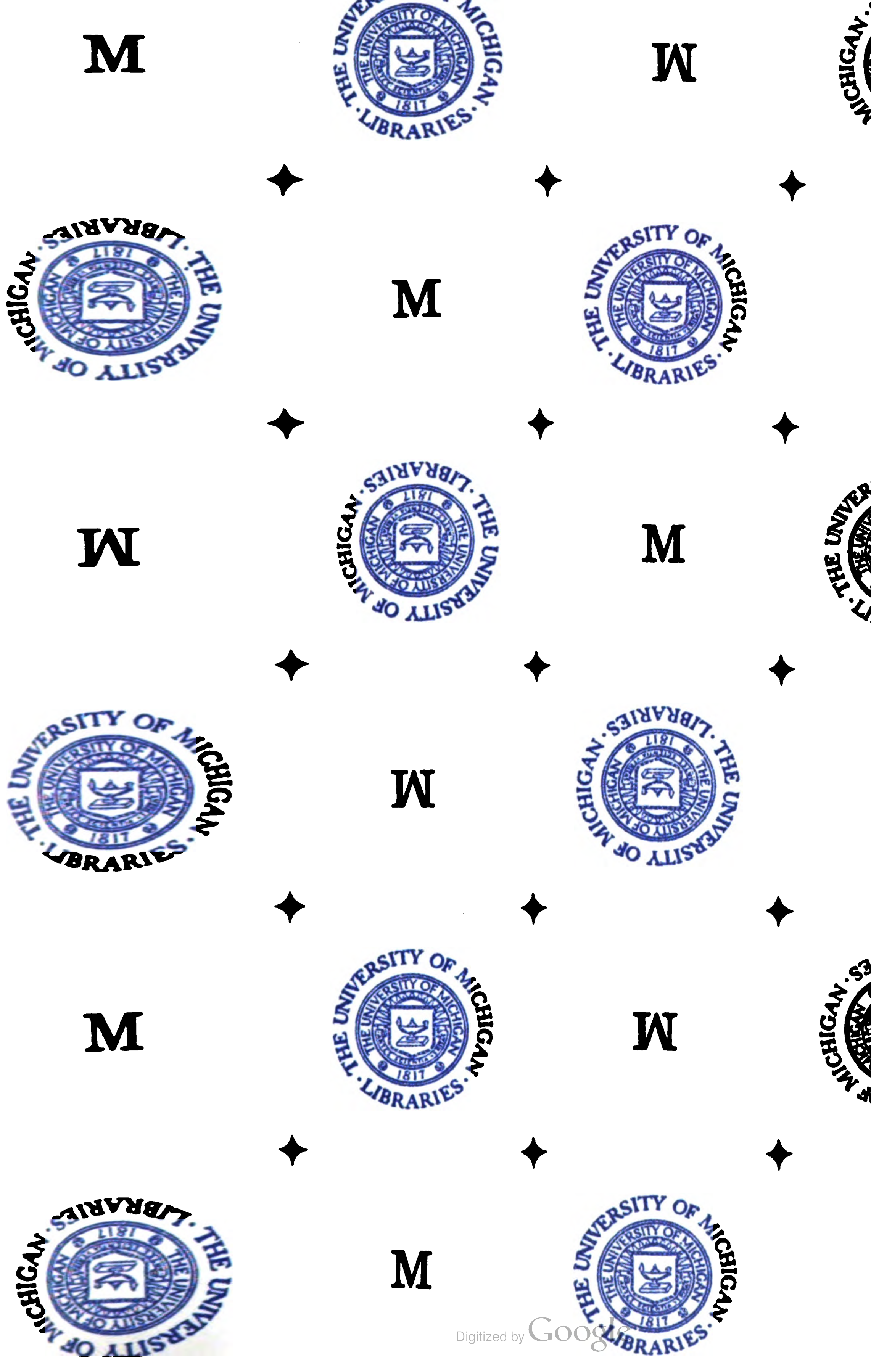

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN · LIBRARIES ·
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
1817
M
Digitized by Google


THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
1817
Digitized by Google

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE
EN ISLAM

DU MÊME AUTEUR

1. Le Temps Existentiel. Le Caire, 1945.
2. Le Problème de la Mort dans la Philosophie existentielle (en français). Le Caire, 1964.
3. Le Rôle des Arabes dans la Formation de la Pensée européenne. Beyrouth et Le Caire, 1965-66.
4. Une Martyre de l'Amour divin, Râbiʿah al-ʿAdawyyah. Le Caire, 1948.
5. De l'Histoire de l'Athéisme en Islam. Le Caire, 1945.
6. Abu Yazid al-Bistâmi et le Problème des Shaṭaḥāt mystiques. Le Caire, 1949.
7. Bibliographie d'al-Ghazâli. Le Caire, 1961.
8. Bibliographie d'Ibn Khaldoun. Le Caire, 1962.
9. L'Idéalisme Allemand : I. Schelling. Le Caire, 1965.
10. Édition critique des œuvres complètes d'Aristote traduites en arabe, 12 volumes. Le Caire, 1947-1966.
11. La transmission de la philosophie grecque au monde arabe. Paris, 1968.
12. Commentaires sur Aristote perdus en grec. Beyrouth, 1972.
13. L'Ecole Cyrénaïque. Benghazi, 1969.
14. Carnéade de Cyrène, 1971.
15. Synésius de Cyrène, 1971.

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE
Directeur : Étienne GILSON

LX

Badawī, 'Abd al-Raḥmān

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN ISLAM

PAR

'Abdurraḥmân BADAWI

I

LES PHILOSOPHES THÉOLOGIENS

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, V^e

1972


Digitized by Google

PRÉFACE

Comme son titre l'indique, cet ouvrage est consacré à l'histoire de la *Philosophie* en Islam. Qui dit *Philosophie* dit pensée essentiellement rationnelle. Aussi nous sommes-nous limité à l'étude des systèmes rationalistes, aussi bien en théologie spéculative qu'en philosophie pure : en théologie ceux des muʿtazilites et des ashʿarites, en philosophie ceux d'al-Kindī, d'al-Fârâbī, d'Ibn Sînâ (Avicenne), en Orient musulman, d'Ibn Bâjjah, d'Ibn Ṭufail et d'Ibn Rushd (Averroès) en Occident musulman. Ceci explique le fait que nous avons exclu, de notre étude, le courant shīʿīte sous toutes ses formes (duodécimain, ismâʿīlite, etc.), le gnosticisme représenté par les Ikhwân al-Ṣafâʾ, le mysticisme spéculatif d'al-Suhrawardī al-maqtûl et le mysticisme orthodoxe d'al-Ghazâlī, car tous ces courants ne font pas appel, ou ne font que rarement appel à la raison. Nous nous inscrirons en faux contre ceux qui les incluent dans leurs *histoires* de PHILOSOPHIE islamique, montrant par là cette philosophie sous une fausse lumière, la défigurant par ce manque de précision, et créant une confusion dans l'esprit du lecteur non prévenu. Cette fâcheuse situation est due au fait qu'aucun de ces historiens de la Philosophie islamique ne fut un spécialiste de philosophie, au sens propre du mot. Il est temps donc de redresser cette situation et de bien distinguer les limites entre les différentes disciplines. Nous ne saurons trop insister sur cette vérité évidente, mais qui a échappé jusqu'à présent à tous ces historiens.

Nous nous sommes attaché à l'étude des grandes figures de cette Philosophie, à l'exclusion des épigones, pour mieux approfondir leurs idées et nous étendre sur l'aspect bibliographico-philologique de leurs œuvres, étant donné qu'un grand nombre de celles-ci n'a pas encore vu la lumière, malgré les immenses efforts déployés ces dernières trente années à cet égard. *Hypotheses non fingo*, devrais-je dire avec Newton : en effet, nous n'avons eu recours aux hypothèses, concernant les influences et les emprunts, quelques séduisantes qu'elles paraissent être, que rarement et seulement dans les cas où il y a des traces *littéraires* manifestes ; car, nous estimons qu'il faut agir avec vigueur contre les savants qui, à la simple vue d'une ressemblance, s'empressent d'émettre des jugements péremptoires sur l'influence d'un tel sur un tel. La leçon des découvertes

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE
EN ISLAM

DU MÊME AUTEUR

1. Le Temps Existentiel. Le Caire, 1945.
2. Le Problème de la Mort dans la Philosophie existentielle (en français). Le Caire, 1964.
3. Le Rôle des Arabes dans la Formation de la Pensée européenne. Beyrouth et Le Caire, 1965-66.
4. Une Martyre de l'Amour divin, Râbiʿah al-ʿAdawyyah. Le Caire, 1948.
5. De l'Histoire de l'Athéisme en Islam. Le Caire, 1945.
6. Abu Yazid al-Bistâmi et le Problème des Shaṭaḥāt mystiques. Le Caire, 1949.
7. Bibliographie d'al-Ghazâli. Le Caire, 1961.
8. Bibliographie d'Ibn Khaldoun. Le Caire, 1962.
9. L'Idéalisme Allemand : I. Schelling. Le Caire, 1965.
10. Édition critique des œuvres complètes d'Aristote traduites en arabe, 12 volumes. Le Caire, 1947-1966.
11. La transmission de la philosophie grecque au monde arabe. Paris, 1968.
12. Commentaires sur Aristote perdus en grec. Beyrouth, 1972.
13. L'Ecole Cyrénaïque. Benghazi, 1969.
14. Carnéade de Cyrène, 1971.
15. Synésius de Cyrène, 1971.

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE
Directeur : ÉTIENNE GILSON
LX

Badawī, 'Abd al-Raḥmān

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN ISLAM

PAR

'Abdurraḥmân BADAWI

I

LES PHILOSOPHES THÉOLOGIENS

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE, V^{e}
—
1972


Digitized by Google

PRÉFACE

Comme son titre l'indique, cet ouvrage est consacré à l'histoire de la *Philosophie* en Islam. Qui dit *Philosophie* dit pensée essentiellement rationnelle. Aussi nous sommes-nous limité à l'étude des systèmes rationalistes, aussi bien en théologie spéculative qu'en philosophie pure : en théologie ceux des mu'tazilites et des ash'arites, en philosophie ceux d'al-Kindî, d'al-Fârâbî, d'Ibn Sînâ (Avicenne), en Orient musulman, d'Ibn Bâjjah, d'Ibn Ṭufail et d'Ibn Rushd (Averroès) en Occident musulman. Ceci explique le fait que nous avons exclu, de notre étude, le courant shî'ite sous toutes ses formes (duodécimain, ismâ'îlite, etc.), le gnosticisme représenté par les Ikhwân al-Ṣafâ', le mysticisme spéculatif d'al-Suhrawardî al-maqtûl et le mysticisme orthodoxe d'al-Ghazâlî, car tous ces courants ne font pas appel, ou ne font que rarement appel à la raison. Nous nous inscrirons en faux contre ceux qui les incluent dans leurs *histoires* de PHILOSOPHIE islamique, montrant par là cette philosophie sous une fausse lumière, la défigurant par ce manque de précision, et créant une confusion dans l'esprit du lecteur non prévenu. Cette fâcheuse situation est due au fait qu'aucun de ces historiens de la Philosophie islamique ne fut un spécialiste de philosophie, au sens propre du mot. Il est temps donc de redresser cette situation et de bien distinguer les limites entre les différentes disciplines. Nous ne saurons trop insister sur cette vérité évidente, mais qui a échappé jusqu'à présent à tous ces historiens.

Nous nous sommes attaché à l'étude des grandes figures de cette Philosophie, à l'exclusion des épigones, pour mieux approfondir leurs idées et nous étendre sur l'aspect bibliographico-philologique de leurs œuvres, étant donné qu'un grand nombre de celles-ci n'a pas encore vu la lumière, malgré les immenses efforts déployés ces dernières trente années à cet égard. *Hypotheses non fingo*, devrais-je dire avec Newton : en effet, nous n'avons eu recours aux hypothèses, concernant les influences et les emprunts, quelques séduisantes qu'elles paraissent être, que rarement et seulement dans les cas où il y a des traces *littéraires* manifestes ; car, nous estimons qu'il faut agir avec vigueur contre les savants qui, à la simple vue d'une ressemblance, s'empressent d'émettre des jugements péremptoires sur l'influence d'un tel sur un tel. La leçon des découvertes

des manuscrits, ces dernières années, est là pour convaincre tout savant consciencieux, qui n'est pas en mal de sensationnel, de réfléchir mille fois avant d'avancer ces hypothèses gratuites, qui seront à la merci de la découverte d'un manuscrit ou de sa publication. Toutes les fois que nous acceptons une hypothèse de ce genre, nous citons les textes à l'appui, pour ne laisser aucune trace de doute dans l'esprit du lecteur quant à la vérité de cette hypothèse.

L'ouvrage est divisé en deux parties : la première est consacrée aux théologiens-philosophes, c'est-à-dire exclusivement aux théologiens *(mutakallimûn)* qui ont une pensée philosophique clairement articulée ; on ne doit pas donc y chercher une histoire de la théologie musulmane en tant que telle, cela n'étant pas notre propos. La seconde traite des grandes figures de la philosophie en Islam dès ses débuts, c'est-à-dire à partir d'al-Kindî, jusqu'à son achèvement chez Ibn Rushd (Averroès), c'est-à-dire jusqu'à son apogée, ce qui viendra après lui marquera le déclin de cette philosophie. De cette seconde partie fait partie intégrante notre livre : *La Transmission de la Philosophie grecque au monde arabe*, paru en 1968 dans cette même collection d'Études Médiévales (LVI) ; en fait il pourrait être considéré comme un chapitre de notre ouvrage, vu le rôle déterminant et prépondérant de la philosophie grecque dans l'élaboration des systèmes philosophiques en Islam.

Que ce livre serve à rendre justice à la philosophie musulmane qui, jusqu'à présent, n'était pas estimée à sa juste valeur, en montrant sa richesse, sa fécondité et — pourquoi pas ? — sa grande originalité.

'Abdurrahmân Badawi.

Paris, été 1971.

LA THÉOLOGIE MUSULMANE

Ses définitions

Un grand nombre de définitions ont été données au mot *kalâm*, qui désigne la théologie musulmane. Tahânawi[1] en a énuméré quelques-unes, d'après les différents auteurs de traités de *kalâm*. Le nom a, d'ailleurs, varié : Abū Ḥanîfah (m. 150/767) l'appelle : « al-fiqh al-akbar » (la grande jurisprudence) ; on lui a donné les noms suivants à travers les siècles : 'ilm al-kalâm, uṣûl al-dîn (principes fondamentaux de la religion), 'ilm al-tawḥîd wa al-ṣifât (science de l'unicité de Dieu et de ses attributs).

Son *objet* est de prouver aux autres la vérité des croyances religieuses, en fournissant des arguments rationnels, et en réfutant les doutes et les objections. Cette science embrasse l'ensemble de questions relatives à cet objet. Donc, rapporter les opinions des adversaires en vue de les réfuter en est partie intégrante.

Pouvoir prouver n'implique pas nécessairement prouver en fait. Et prouver n'est pas acquérir. C'est un point important, car on doit acquérir les croyances des livres sacrés et non pas de la raison, quoique la raison puisse y suffire.

L'autre à qui on prouve n'est pas un autre déterminé, il pourrait être n'importe qui. Donc, le théologien doit acquérir cette puissance qui lui permet de réfuter quiconque objecte à ses croyances, que cet autre soit d'une autre religion que la sienne, ou de la même religion ou secte.

Ces croyances sont limitées et bien définies ; elles ne sont pas comme les cas juridiques, ceux-ci étant illimités.

Mais puisque les preuves de ces croyances dépendent d'autres principes ou propositions, le *kalâm* s'occupe aussi de la démonstration de ces propositions, comme : la composition des corps des atomes, la possibilité de l'existence du vide, la non-distinction des néants, etc.

Al-Urmawî donne une autre définition de l'objet du *kalâm;* il dit que son objet est l'essence de Dieu, car on y étudie les attributs de Dieu,

(1) Tahânawî : *Kashshâf Iṣṭilâḥât al-funûn*, imp. offset, Beyrouth, p. 22-23.

aussi bien affirmatifs que négatifs ; — ses actes : dans ce monde, comme la création, et, dans l'au-delà, comme la résurrection ; — ses décrets : comme l'envoi des prophètes, l'institution d'un imâm (chef), en tant que ces deux choses relèvent, ou non, des devoirs de Dieu, la récompense et le châtiment dans l'autre monde, en tant qu'ils sont ou ne sont pas obligatoires.

Al-Ghazâli va plus loin encore. en élargissant son domaine, puisqu'il dit que l'objet du *kalâm* est l'être en tant qu'être, c'est-à-dire sans autre qualification. C'est le το τὶ ἦ εἶναι donné comme objet de la philosophie première par Aristote. Mais al-Ghazâli précise : le *kalâm* se distingue de la science divine (*ilâhi*, philosophie première) en ce que dans le *kalâm* la recherche se fait selon la loi de l'Islam, mais non pas selon la raison, s'accorde-t-elle avec l'Islam, ou non. Cette définition est très vague. Tahânawî remarque en outre qu'elle exclut les opinions erronées sur l'Islam ; ce qu'on ne concède pas, puisque le *kalâm*, comme nous l'avons dit, s'occupe aussi des opinions des adversaires.

Son *but* est de s'élever de l'imitation servile au sommet de la certitude, de conduire sur le bon chemin ceux qui y aspirent en leur montrant le bon chemin par des arguments valables, d'obliger les réfractaires à se rendre à l'évidence par des preuves probantes, de protéger les bases de la religion contre les arguments insidieux des adversaires, et de fonder solidement les sciences religieuses, puisque le *kalâm* en est le fondement et le recours. Car si on n'établit pas l'existence d'un Créateur omniscient, tout-puissant, qui envoie les prophètes et révèle des livres sacrés —, on ne peut pas concevoir une science de l'interprétation, ou de la jurisprudence et ses principes, car elles se fondent toutes sur la théologie ; on ne peut pas s'y engager, sans faire préalablement de la théologie, sinon on serait comme celui qui bâtirait sans avoir jeté des fondements. Le but ultime de toutes ces sciences, c'est le salut dans les deux mondes.

Le *kalâm* est la science suprême, parce que toutes les autres sciences religieuses y aboutissent, y trouvent l'établissement solide de leurs objets et de leurs questions. Car ses principes ne s'établissent pas grâce aux autres sciences religieuses, mais ils sont : ou bien évidents par eux-mêmes, ou bien sont prouvés à l'intérieur du *kalâm*.

* * *

Voilà l'essentiel de ce que rapporte al-Tahânawi, d'après les commentaires d'*al-Mawâqif* de ʿAḍud al-Dîn al-Îjî. On peut y relever les points suivants :

1° Le *kalâm* est-il une science apologétique pour défendre les croyances religieuses, ou bien sert-il à les prouver avant tout acte de foi ?

2° Le *kalâm* s'occupe-t-il seulement de la défense du *credo* des Sunnites seulement, ou bien s'occupe-t-il de toutes les croyances ayant trait aux

fondements de la religion, que ces croyances concordent, ou ne concordent pas avec la doctrine sunnite ?

3o Quelle est la différence entre le *kalâm* et l'*ilâhyyât*, c'est-à-dire entre la théologie et la philosophie première ou métaphysique ?

La première question est autrement importante, car elle touche un point autour duquel beaucoup de polémique entre les sectes musulmanes a éclaté — à savoir : a-t-on besoin de la théologie ?

Car, disent les adversaires du *kalâm*, les croyances sont établies par le Coran, élucidées par la Tradition du Prophète — quel besoin a-t-on de les prouver par la raison ? En quoi donc différerait le kalâm de la métaphysique, si tous deux doivent suivre la raison et procéder rationnellement ? La théologie reçoit les croyances du Livre Saint ; elle ne les établit pas préalablement et rationnellement, comme le fait la métaphysique.

Il semble qu'on a conçu différemment le rôle de la théologie en Islam dans les quatre premiers siècles de l'hégire, par rapport aux siècles ultérieurs, et selon les différents systèmes.

Dans la première époque, on conçut la théologie comme une science d'acquisition, et non pas seulement de défense des croyances. Cela ressort de ce que rapporte Abū Ḥayyân al-Tawḥîdî (m. en 410 h. / 1019 a. d.) dans son livre *Thamarât al-'ulûm*[1]. Il dit que le kalâm est la considération des principes de la religion, selon la raison pure, et s'occupe du bien et du mal, du vrai et du faux, de l'obligatoire et du permis, du juste et de l'injuste, de l'unicité de Dieu et de l'impiété. Cette considération est divisée en deux : une partie s'attache aux questions subtiles, qui sont du ressort de la raison, et une autre touche aux grandes questions, qui demandent le recours au livre divin. Ceux qui y participent se distinguent par leurs degrés d'application dans la recherche, la spéculation, la polémique et la force de conviction. Leurs luttes sont égales, chacun essuyant une défaite ou remportant un succès.

Cette définition de Tawḥîdî implique donc que le *kalâm* cherche les principes de la religion d'une manière rationnelle, procède aux grandes questions après. Il vise donc à comprendre le contenu de la foi, il n'est pas seulement apologétique.

Aussi rejetons-nous la thèse de L. Gardet, selon laquelle nous n'avons pas en Islam une équivalence exacte de cette « intelligence de la foi » constituée en discipline autonome. Le *kalâm*... est l'apologie défensive de l'Islam. Sa perspective ne recoupe ni en compréhension, ni en extension celle de la théologie de chrétienté. En compréhension : les manuels musulmans sont soucieux d'une « défense » plus que d'une « intelligence » de la foi. En chrétienté, cette « défense de la foi » (apologétique) est comme le préambule critique de la théologie. En Islam, et de l'aveu des

(1) Publié avec l'épître sur l'amitié, Imprimerie Sharafyyah, Le Caire, 1323 h., pp. 192-193.



auteurs eux-mêmes, elle devient l'objet propre du *kalâm*. La fonction illuminative, qui est première en théologie chrétienne, l'effort de l'intelligence illuminée par la foi pour entrer dans le mystère comme mystère et saisir les connexions intelligibles du donné révélé, n'apparaît en *kalâm* que par éclairs. Elle n'est pas voulue pour elle-même. Le *kalâm* s'adresse à l'adversaire, ou au croyant habité par le doute, pour le convaincre du bien-fondé rationnel et scripturaire de la foi musulmane.

« Les domaines du *kalâm* et de la théologie chrétienne ne se recoupent pas non plus en extension. S'il n'y a pas en *kalâm* une réelle équivalence de la « théologie morale », c'est qu'en fait les règles de l'agir humain imposées par Dieu en vue de la fin dernière intéressent, du point de vue musulman, un domaine à la fois moral, social et juridique, et qui, pour une large part, appartient à une autre discipline, essentiellement les *uṣûl al-fiqh*. »

Cette affirmation vaut peut-être pour les siècles postérieurs, mais jamais pour la grande époque de la théologie musulmane (IIIe-VIe siècles de l'hégire = IXe-XIIe de l'ère chrétienne) ; c'est-à-dire elle s'applique, en gros et avec toutes les réserves, à l'époque de décadence et de sclérose de la théologie musulmane. Les Muʿtazilites (Abū al-Hudhail, Naẓẓâm, les deux Jubbâ'î, le qâḍî ʿAbd al-Jabbâr), même les grands ashʿarites — comme nous allons le voir au cours de cet ouvrage — s'appliquaient à prouver — préalablement à toute donnée scripturaire — les croyances musulmanes. Il suffit de parcourir les livres d'al-qâdi ʿAbd al-Jabbâr, pour voir jusqu'à quel point on est allé dans ce sens, les données du Coran ne venant qu'en second rang et même comme un ornement. Même ʿAbd al-Qâhir al-Baghdâdi, le sunnite notoire et grand adversaire de tous les autres systèmes, nous donne dans son *Uṣūl al-dîn* les preuves rationnelles en premier lieu et comme si elles suffisent à elles-mêmes sans recours aux données scripturaires.

Dans les IIe, IIIe, IVe et Ve siècles de l'hégire le *kalâm* se préoccupait surtout de l'« intelligence de la foi » plutôt que de la défendre contre l'adversaire, de l'intellection du contenu du *Credo*, de prouver, préalablement à toute donnée scripturaire, les croyances fondamentales de l'Islam et de toute religion révélée : l'existence de Dieu, ses attributs ; le libre arbitre ou la prédestination ; la justice divine, la promesse et la menace, le salut ou la damnation dans l'au-delà, la récompense ou le châtiment, la nécessité d'envoyer des prophètes, etc.

M. Gardet parle de « manuels musulmans », qui sont l'œuvre des siècles derniers, et qui ne reflètent pas la vigueur ni l'étendue de vues de la théologie musulmane de la grande époque. Il faut regretter qu'il s'appuie trop — aussi bien dans ce livre : *Dieu et la Destinée de l'homme*, que dans l'*Introduction à la théologie musulmane* (éd. Vrin, Paris, 1948, en collaboration avec G. C. Anawâtî) — sur ces « manuels », surtout *Ḥâshyat al-Bajûri*, qui est le modèle de ces « manuels » de théologie musulmane ossifiée, inanimée, exsangue, et ne profite que très rarement

des véritables sources de la théologie musulmane : les livres d'ʿAbd al-Jabbâr, d'Ashʿari, d'ʿAbd al-Qâhir al-Baghdâdî, de Juwaini, de Ghazâlî et de Fakhr al-Dîn al-Râzî.

Ces postérieurs, qui commencent avec les commentaires sur le *Mawâqif* d'al-Îjî, faussent complètement toute perspective de la théologie musulmane. Il ne faut jamais y recourir pour estimer à sa juste valeur *la* théologie musulmane ; ils ne représentent que l'état de la pensée théologique musulmane à leurs époques de décadence.

En outre, parler d'une « théologie morale » n'est-ce pas une confusion entre deux choses : théologie *et* morale, qui doivent être soigneusement distinguées? La théologie, comme nous l'avons dit, ne s'occupe pas de questions morales ; car, la théologie c'est la théologie, et la morale c'est la morale. Ce sont deux disciplines tout à fait distinctes, même si l'une influe sur l'autre. Pourquoi donc demander à la théologie musulmane de comprendre une morale?

D'autre part, ce qu'il dit de la théologie chrétienne est par trop simplifié et généralisé. Il oublie trop l'attitude de saint Anselme avec son *credo ut intelligam*, et tout le courant de la théologie qui se réclama de saint Anselme jusqu'à Occam, en passant par saint Bonaventure et Roger Bacon. Tout l'effort de saint Anselme porta sur l'apologétique, pour convaincre l'« insensé ». Même saint Thomas d'Aquin, avec son *Summa contra gentiles* (déjà le titre est assez éloquent !) chercha la défense, l'apologétique, plutôt que « l'intelligence de la foi » (De veritate catholicae fidei contra gentiles).

* * *

Nous estimons que la raison pour laquelle on a tant insisté, dans les siècles postérieurs, sur l'aspect défensif du *kalâm*, fut la campagne menée par les Ḥanbalites contre celui-ci, campagne qui fut déclenchée par Ibn Ḥanbal (m. 241/855) lui-même. Dans la controverse qui s'est déroulée entre lui et Ibn Abî Du'âd, en présence du calife al-Muʿtaṣim, il a dit : « je ne suis pas un homme de kalâm, mais ma science c'est le *ḥadîth* (tradition du Prophète) »[1]. On lui attribue cette parole : « celui qui s'occupe du *kalâm* ne réussit jamais. On n'a jamais vu un homme s'occuper du *kalâm* à moins que son cœur ne soit suspect »[2].

Cette campagne s'est intensifiée, d'abord chez Abî ʿUmar ibn ʿAbd al-Barr (m. 463/1071), dans son livre : *Jâmiʿ bayân al-ʿIlm wa faḍluh wa mâ yanbaghî fî riwâyatîhi wa ḥamlih*[3]. Il fut suivi par ʿAbd Allâh al-Anṣâri

(1) Aḥmad ibn Yaḥyâ ibn al-Murtaḍâ : *Tabaqât al-muʿtazilah*, p. 125. Édition Susanna-Diwald, Beyrouth, 1961.

(2) Muwaffaq al-Dîn ibn Qudâma al-Maqdisî : *Taḥrîm al-naẓar fî kutub ahl al-kalâm* ; éd. Georges Maqdisî, avec tr. angl. Londres, 1962.

(3) Édition du Caire, 1320/1902.

al-Harawî (m. 481/1088) dans son livre : *Dhamm al-kalâm*[1]. Vient après lui Muwaffaq al-Dîn ibn Qudâmah al-Maqdisî (m. 620/1223) dans une épître intitulée : Taḥrîm al-naẓar fî kutub ahl al-kalâm : kitâbun fîh al-radd ʿalâ ibn ʿAqîl ; il y répond à Ibn ʿAqîl qui permet le kalâm et l'interprétation des versets coraniques équivoques.

Abû al-Ḥasan al-Ashʿari (m. 324/935-6), le fondateur de l'ashʿarisme, fut l'un des premiers à réfuter l'attitude des Ḥanbalites dans leur attaque contre le kalâm et leur interdiction de s'y adonner. En effet, il a rédigé une épître dans ce sens : *Risâlah fî istiḥsân al-khawḍ fî ʿlm al-kalâm* (= justification de l'étude du kalâm)[2]. Il y dit en substance « qu'il y a des gens qui ont fait de l'ignorance leur capital, qui ont trouvé lourde la spéculation en matière de religion, se sont penchés vers l'imitation, ont attaqué ceux qui recherchent les principes de la religion, les accusant d'égarement. Ils ont prétendu que traiter du mouvement, du repos, du corps, de l'accident, des couleurs, des générations, de l'atome, du saut (ṭafrah), des attributs de Dieu est une hérésie et un égarement. Ils ont dit : si c'était de la foi, le Prophète les aurait traités, et aussi ses successeurs et ses compagnons. Car le Prophète n'est pas mort avant qu'il parle de tout ce dont on a besoin en matière de religion, et il l'a bien élucidé, ne laissant rien à quiconque viendrait après lui, en tout ce qui touche aux besoins des musulmans en matière de religion, ce qui les rapprocherait de Dieu et les prémunirait contre sa disgrâce. Puisque rien n'a été rapporté du Prophète concernant ces notions-là, il est donc établi que parler de ces choses est une hérésie, la recherche dans ce sens est un égarement, car si cela était bon, il n'aurait pas échappé au Prophète et à ses compagnons, et en auraient parlé. Or, de deux choses l'une : ou bien ils l'ont su et l'ont tu, ou bien ils ne l'ont pas su mais l'ignoraient. S'ils l'ont su et l'ont tu, nous autres aussi nous pouvons le taire comme eux et n'avons pas besoin de nous y engager ; si cela était de la religion, ils auraient dû ne pas le taire. S'ils ne l'ont pas su, nous autres aussi n'avons pas besoin de le savoir, car, si c'était de la religion, ils ne l'auraient pas ignoré. De toute façon donc, parler de ces choses est une hérésie (innovation condamnable), s'y engager est un égarement.

Voilà l'essentiel de leurs arguments en faveur de l'interdiction dont ils frappent la spéculation sur les principes de la religion ».

A quoi répond al-Ashʿarî :

« On peut y répondre de trois manières :

« *a)* D'abord, en retournant la question contre eux, en disant : le Prophète n'a pas non plus dit : « celui qui cherche ces choses et s'y engage condamnez-le comme hérétique et dévoyé ». Vous-même vous tombez sous le

(1) Brockelmann, GAL, I, 433, *Sup.* I, 774.

(2) Publiée d'abord en 1344 h. à Heyderabâd (Inde, et réédité ensuite par Joseph Mc Carthy, S.J., Beyrouth 1953, en appendice de son édition d'*al-Lumaʿ*.

même coup et devriez être considérés hérétiques et dévoyés puisque vous parlez des choses dont le Prophète n'a pas parlé, et vous avez condamné des gens que le Prophète n'a pas condamnés.

« *b) Secundo*, on peut leur dire : le Prophète n'a rien ignoré de ce que vous avez mentionné au sujet du corps, de l'accident, du mouvement, du repos, de l'atome, du saut, quoi qu'il n'ait pas exprimé des idées déterminées à ce sujet. De même, les savants parmi les compagnons du Prophète. Mais ces choses que vous avez mentionnées ont leur origine, d'une manière globale et non détaillée, dans le Coran et la Tradition. Le mouvement et le repos et leur traitement se trouvent dans le Coran ; ils témoignent de l'unité, de même l'association et la dissociation. Dieu parle[1] d'Abrahâm et de l'histoire du couchant des astres, du soleil et de la lune, leur déplacement d'un lieu en un autre ; ce qui démontre que rien de tout cela ne convient à un dieu, étant donné que celui qui peut coucher et se déplacer d'un lieu en un autre ne peut pas être un dieu.

« Parler de l'unité (et de l'unicité, tawḥîd) est tiré aussi du Coran. Dieu dit : « s'il y avait en eux deux des dieux autres qu'Allah, ils seraient ruinés » (XXI, 22). Cette parole concise est la base de la preuve que Dieu est unique. Ce que les théologiens disent dans leur démonstration de l'unicité par le conflit (des volontés de différents dieux, si ceux-ci étaient plusieurs) revient à ce verset. Dieu dit : « Allâh ne s'est donné aucun enfant et il n'est, avec Lui, nulle divinité. [*S'il en était autrement*], chaque divinité s'arrogerait ce qu'elle aurait créé et certaines peut-être seraient supérieurs à d'autres. » (XXIII, 91) ; et dit aussi : « [Les Infidèles] ont-ils donné à Allâh des Associés ayant créé [chose] semblable à Sa Création, en sorte que la création [d'Allah et celle de leurs Associés] soient identiques pour eux » (XIII, 16). L'argumentation des théologiens en faveur de l'unicité d'Allâh revient à ces versets. De même ce qu'on dit dans les détails des questions de l'unicité et de la justice est également tiré du Coran.

« Il en est de même en ce qui concerne le traitement de la question : de la possibilité de la résurrection ou de son impossibilité, question tant débattue par les intelligences des Arabes et leurs prédécesseurs, de sorte qu'ils s'étonnaient de cette possibilité et ont dit : « Quoi ! lorsque nous serons morts et [*que*] nous serons poussière !... Voilà un retour invraisemblable ! » (L, 3) ; « vous promet-il, quand vous serez morts et serez poussière et ossements, que vous serez sortis [*de vos sépulcres*] ? Misère ! misère ! que ce qui vous est promis ! » (XXIII, 35-36) ; « Qui fera revivre les ossements alors qu'ils sont poussière ? » (XXXVI, 78). Ces versets montrent qu'il est possible, rationnellement, que les corps seront ressuscités. Dieu a appris à son Prophète d'argumenter contre ceux qui nient la résurrection et qui sont divisés en deux sectes : la première reconnaît

(1) Allusion aux deux versets de la Sourate VI, 76-77.

la première création mais nie la seconde (= la résurrection), la seconde nie les deux en professant l'éternité du monde.

« Contre la première, Il dit : « Réponds : Celui-là les fera revivre qui les a produits une première fois » (XXXVI, 79) ; « C'est Lui qui donne la vie, par une première création, puis [*qui*] la redonne [*après la mort*]. Cela lui est très aisé » (XXX, 27) ; « comme Il vous a commencé, vous retournerez » (VII, 28). Par ces versets Dieu nous avertit que celui qui peut faire une chose sans modèle précédent est plus capable encore de faire la même chose, comme vous le reconnaissez parmi vous. A Dieu rien n'est plus aisé à créer qu'un autre...

« Contre ceux qui nient toute création : première et seconde, professent l'éternité du monde, et avancent l'argument suivant : nous avons trouvé que la vie est humide et chaude, tandis que la mort est froide et sèche et de l'élément de poussière, comment donc est-il possible d'assembler la vie, la poussière et les os cariés et d'en faire une créature achevée, étant donné que les contraires ne coexistent pas ensemble ? ! ; aussi ont-ils nié la résurrection — contre ceux-là on peut dire : certes, les deux contraires ne coexistent pas dans le même lieu, et sous le même aspect ; mais ils peuvent exister en deux endroits en voisinage. Dieu leur administre cet argument : « [C'est Lui] qui a mis pour vous un feu, dans l'arbre vert dont vous allumez [votre foyer] » (XXXVI, 80). Il les renvoie donc à ce qu'ils connaissent et voient, à savoir le fait que le feu jaillit de l'arbre vert, malgré que le feu est chaud, et l'arbre est froid et humide. Il a fait de la possibilité de la première création une preuve de la possibilité de la seconde, puisque elle est une preuve de la possibilité du voisinage de la vie, et de la poussière et des os cariés, et il en a fait une créature achevée ; Il a dit : « comme nous avons commencé la première création, nous la recommencerons » (XXI, 104). »

La preuve des théologiens contre l'éternité du monde, al-Ashʿarî en trouve les éléments dans une parole *(hadîth)* du Prophète. Un jour, il a dit : « il n'y a ni contagion ni mauvais augure » ; alors un bédouin lui demande : « pourquoi donc des chameaux, qui sont aussi beaux que les gazelles, s'introduisant parmi des chameaux galeux, attrapent la gale ? ». Et le Prophète de répondre : « qui a donc donné la première contagion ? ». Alors le bédouin se tut, puisqu'il a compris par là qu'on ne peut pas remonter à l'infini. C'est un argument contre l'infini. « C'est pourquoi nous disons, à celui qui prétend qu'il n'y a pas de mouvement qui n'était pas précédé de mouvement, que s'il en était ainsi, aucun d'eux n'aurait pas lieu, car l'infini n'existe pas. »

Le Prophète a employé l'analogie.

Quant au principe qui stipule que le corps a une limite, que l'atome est indivisible, on peut en trouver la trace dans ce verset : « Toute chose est par Nous dénombrée dans un archétype explicite » (XXXVI, 12), car il est impossible de dénombrer l'infini, et il est impossible que la même chose se divise à l'infini.

⁂

c) On peut leur répondre aussi en disant que : eux aussi parlent de questions qui n'ont pas été soulevées du temps du Prophète. Ils y emploient l'analogie, pour rattacher les cas nouveaux aux principes établis dans le Coran et la Tradition. Ce raisonnement par analogie était inconnu au temps du Prophète. Ne serait-ce pas une hérésie?

On peut leur dire aussi : il n'y a pas de tradition véridique transmise du Prophète concernant la question : si le Coran est créé, ou n'est pas créé. Pourquoi donc vous dites qu'il est incréé? Si vous dites : quelques compagnons du Prophète et quelques-uns de leurs successeurs l'ont soutenu — nous vous disons : le compagnon ou le successeur devrait être, comme vous, hérétique et dévoyé, puisqu'il a dit une chose que le Prophète n'avait pas dite. — Si vous dites : nous suspendons notre jugement, nous répondrons : cette suspension est une hérésie et une innovation erronée, puisque le Prophète n'a pas dit : si quelque chose de nouveau se présente après moi, suspendez votre jugement ; il n'a pas dit non plus : condamnez comme impie celui qui dirait que le Coran est créé, ou n'est pas créé.

Si quelqu'un dit : la science divine est créée, suspendez-vous votre jugement, ou non? Si vous dites non, on vous dira : le Prophète et son compagnon n'ont émis aucune opinion à ce sujet.

Pourquoi avez-vous condamné celui qui professa que le Coran était créé? Avez-vous reçu du Prophète une quelconque information à ce sujet? Non, assurément. Alors vous et Ibn Ḥanbal à votre tête vous êtes des innovateurs dévoyés.

Voilà la substance de ce traité d'al-Ashʿari contre ceux qui interdisent la théologie. Il n'y a pas lieu de douter de l'authenticité de cette épître, qui est la première de son genre écrite par un sunnite. Car, son autre traité : *al-Lumaʿ* renferme la même attitude, et ce traité-ci est indubitablement d'al-Ashʿarî[1].

Al-Ashʿarî, et tous les ashʿarites en général, professent que la spéculation rationnelle en matière de religion est un devoir établi par la religion. Dawwânî[2] nous en donne les raisons : Il faut de toute nécessité adorer Dieu. Or, aucune adoration ne peut être conçue sans la connaissance de celui qui est l'objet de cette adoration. Donc, connaître Dieu est nécessaire. Puisque cette connaissance dépend de la spéculation rationnelle, celle-ci est nécessaire aussi.

C'est ainsi que même les ashʿarites, qui sont très conservateurs par rapport aux autres systèmes, justifient l'édification et la pratique de la

(1) Cf. ce que dit Mc Carthy dans l'introduction à son édition, p. xxvi.

(2) Dans son Commentaire sur les *ʿAqâîd ʿaḍudyyah*, p. 68. Le Caire, 1322. Le même argument se trouve dans *al-Shâmil* d'Imâm al-Ḥaramayn, tome I, p. 30-31. Le Caire, 1960.

science de *kalâm* ou théologie musulmane. Comme on le voit chez Ash'ari, Juwainî et Dawwâni, cette justification s'appuie seulement sur la valeur apologétique du *kalâm*. Celui-ci est nécessaire aussi pour l'intelligence de la foi.

Pourquoi la théologie musulmane s'appelle : *kalâm?*

Question oiseuse, bien sûr ; mais qui ne manque pas d'intérêt quand même. Le mot *kalâm* signifie littéralement : parole, verbe. Huit explications ont été données en réponse à cette question :

1. Parce que ses discussions commencent par ce mot : parole sur...
2. La *Parole* divine était le sujet le plus discuté, et dont la discussion a causé beaucoup de luttes, parfois sanglantes.
3. Cette science forme l'esprit pour pouvoir *parler* des questions religieuses ; elle est comme la logique par rapport à la philosophie.
4. Elle consiste en *paroles* échangées entre les adversaires.

D'autres explications moins sérieuses ont été avancées aussi[1]. Le sheikh Muṣṭafâ 'Abd al-Râziq[2] a émis une 5e hypothèse, à savoir que le *kalâm* est dit par opposition à l'acte ; les mutakallimūn sont des gens qui *parlent* des choses théoriques, par opposition aux fuqahâ' qui parlent des choses pratiques.

De toutes ces explications, la deuxième nous paraît la plus vraisemblable, à savoir que la théologie a été appelée *kalâm* (= parole) parce que la question centrale autour de laquelle les plus vives — et les plus sanglantes — discussions ont été soulevées était la question de savoir si la Parole divine est créée, ou non créée.

Nous ne trouvons pas ce terme avant al-Jâhiz (mort en 255 h.). Il a vécu au milieu de la plus sanglante bataille religieuse qu'ait jamais connue l'Islam : la bataille de la « création du Coran » comme on l'appelle. Aussi estimons-nous que l'emploi de ce terme remonte à la première moitié du IIIe siècle de l'hégire (IXe chrét.). Dans les ouvrages d'al-Shâfi'î (m. en 204) on ne trouve pas les deux termes : *kalâm* et mutakallim (= théologien). On a dû employer ces deux termes quand cette affaire de la création ou non-création du Coran battait son plein. Nous savons qu'al Ma'mûn (m. 218), al-Mu'taṣim (m. 227) et al-Wâthiq (m. 232) imposaient la croyance de la création du Coran à l'ensemble de l'Islam, qu'Ibn Ḥanbal qui n'y croyait pas a été emprisonné et persécuté, qu'il fallait attendre l'arrivée sur le trône de Califat d'al-Mutawakkil (en 847, a.d.) pour renverser la situation et ériger en dogme d'état la non-création du Coran.

(1) Voir les détails dans Taftazânî : Commentaire sur les *'Aqâid Nasafyyah*, Éd. lithographe, Le Caire, 1304, pp. 5-7.

(2) *Introduction à l'Histoire de la philosophie musulmane*, p. 267. Le Caire, 1944.



Les sectes islamiques

Les sectes islamiques sont innombrables. Les auteurs musulmans anciens, qui ont écrit sur les sectes, surtout les sunnites, ont voulu les dénombrer en s'appuyant sur un faux ḥadîth, dont la teneur est la suivante : « les juifs sont divisés en 71 sectes, les chrétiens en 72, ma communauté se divisera en 73. » Quelquefois on y ajoute de quoi montrer que la sienne propre est celle qui sera sauvée, tandis que toutes les autres iront en enfer !

Cette tradition notoire, dont les garants sont innombrables, ne peut pas être acceptée, pour les raisons suivantes :

1° Le fait d'allouer ces nombres déterminés et successifs est en soi éloquent pour n'ajouter aucune foi à ce hadîth ;

2° Le Prophète ne peut pas prédire d'avance le nombre des sectes qui se partageront sa communauté ;

3° Il n'est pas mentionné dans aucun livre composé au IIe siècle de l'hégire, ni même du IIIe siècle ; s'il était vrai, on l'aurait mentionné dès le IIe siècle ;

4° Chaque secte a complété ce hadîth par une phrase qui servirait sa cause : les sunnites lui faisaient dire que la secte de Sunna est la seule qui sera sauvée, les mu'tazilites : la secte de Mu'tazilah et ainsi de suite.

Les historiens des sectes se sont en vain efforcés de créer des nuances et des distinctions, de multiplier les divisions parmi la secte, pour pouvoir arriver à ce nombre : 73. Ils ont oublié que cette division des musulmans en sectes ne finit pas avec leur temps, mais qu'il y aura toujours d'autres sectes, ce qui dépassera forcément le nombre 73. Leur calcul donc est simpliste et faux d'avance.

Nous ne pouvons pas nous attarder sur ces innombrables sectes ; mais, en vue de notre but dans cet ouvrage, nous allons limiter les courants fondamentaux de la théologie musulmane aux deux systèmes suivants :

a) Les Mu'tazilah ;
b) Les Ash'arites ;

Il y a, évidemment, des sous-sectes sous chacune de ces rubriques. Mais nous allons étudier les grandes figures dans chaque système.

LES MU'TAZILAH

LE NOM DE *mu'tazilah*

Après l'étude solide de C. A. Nallino sur « l'origine du nom de mu'tazilah »[1], et le manque de documents nouveaux, il ne nous reste que de souscrire aux résultats auxquels il est parvenu, et dont voici l'essentiel :

1° Le nom de *m'utazilah* ne vient pas de l'idée de la séparation d'avec la doctrine des gens de Sunna (ahl al-sunna wa al-jamâ'ah). Par conséquent il n'a pas été forgé par ceux-ci pour dénigrer les partisans de l'i'tizâl, comme étant des « séparatistes » ou des « sécessionnistes ». Mais ce sont les premiers mu'tazilites eux-mêmes qui ont choisi ce nom, ou du moins l'ont accepté, dans le sens de « neutres » entre les sunnites et les khârigites dans la question politico-religieuse de : *fâsiq* (= celui qui commet un péché capital) : est-il un infidèle damné éternellement en enfer, comme disent les Khârigites, ou bien croyant ayant péché et qui sera châtié selon la gravité de son péché, ou bien enfin est-il dans un état intermédiaire comme le soutiennent les Mu'tazilites ?

2° Cette question était l'une des plus graves questions, dans le premier tiers du IIe siècle de l'hégire (VIIIe siècle de l'ère chrétienne), par suite des luttes politiques et des guerres civiles qui avaient commencé par la lutte entre 'Alî et Mu'âwyah pour le califat. Il est naturel que le nom de « mu'tazilah » vient du langage politique de cette époque. Les nouveaux mu'tazilites théologiens furent les continuateurs, dans le domaine de la spéculation théologique, des mu'tazilites politiques, qui ont adopté une attitude neutre dans le conflit entre les partisans d''Ali et ceux de Mu'âwyah, d'abord, et entre les partisans de la descendance de 'Âli et les califes omayyades, ensuite ;

3° Il est vraisemblable que la première génération des théologiens mu'tazilites comprenait des personnes dont les opinions différaient autour d'autrss questions religieuses, de sorte que dans le Ier siècle et

(1) Article in *Rivista degli Studi Orientali*, VII (1916-18), pp. 429-454, que nous avons traduit en arabe dans notre recueil : *al-turâth al-yûnânî fî al-ḥaḍârah al-islâmyyah*, pp. 190-192, 3e éd. Le Caire, 1965.



au début du IIe (VIIIe chrét.) quelques problèmes religieux (comme celui du libre arbitre) n'étaient pas bien définis, et il n'était pas possible de décider lesquelles des opinions contraires faut-il considérer comme exprimant l'attitude des Sunnites, ou l'attitude des autres sectes. Rien n'était encore bien précis ;

4° Le nom de « muʿtazilah » était là pour désigner le seul point caractéristique de leur doctrine qui les distingue de la doctrine sunnite. Ce point devint peu à peu moins important et perdit de son acuité, par suite de la cessation de guerres civiles ; d'autres points venaient prendre la première place (les attributs divins, la création du Coran, la raison et la révélation). En d'autres termes, cette dénomination était une dénomination partielle, comme les autres noms que les muʿtazilites ont pris après pour désigner quelques points définis de leur doctrine, comme : qadaryyah (de qadar = libre arbitre), ʿadlyyah (de ʿadl = justice), muwaḥḥidah (de tawḥîd = unicité) ;

5° L'origine propre du nom de « muʿtazilah » fut peu à peu oubliée à partir de la deuxième moitié du IIe siècle. En suite de quoi beaucoup, même parmi les muʿtazilites ont cru que le nom vient de leur *séparation* d'avec les Sunnites, et que ce sont ceux-ci qui ont inventé ce nom pour dénigrer ces sécessionnistes. Peu d'auteurs ont conservé la raison de cette dénomination ;

6° Il n'est pas vrai que les « muʿtazilites » étaient à l'origine une branche ou une continuation des Qadarites du Ier siècle, et que leur point de départ fut la doctrine du libre arbitre.

Les classes de Muʿtazilah

Ibn al-Murtadā, dans son *al-Munyah wa al-amal* a divisé les muʿtazilites en classes historiques ou générations, dont le nombre s'élève à 12.

1re classe : il y introduit les quatre premiers califes : abû Bakr, ʿUmar, ʿUthmân, ʿAlî ; y ajoute : ʿAbdallâh ibn ʿAbbâs, ʿAbdallâh ibn Masʿûd ʿAbdallâh ibn ʿUmar, Abû al-Dardâ', Abû Dharr al-Ghifârî, ʿUbâdah ibn al-Ṣâmit, etc. Il est clair que l'auteur les considère muʿtazilites pour appliquer la version muʿtazilite du ḥadîth : « ma communauté sera divisée en soixante-dix et quelques sectes, dont la plus pieuse est la muʿtazilah »[1].

2e classe : Al-Hasan, al-Husain fils d'ʿAlî, Muḥammad ibn al-Ḥanafyyah, fils d'ʿAlî. Parmi les successeurs des Compagnons du Prophète : Saʿîd ibn al-Musayyab, Ṭâwûs al-Yamânî, Abû al-Aswad al-Du'alî, les compagnons d'ʿAbdallâh ibn Masʿûd : ʿAlqamah, al-Aswad, Shuraiḥ, etc.

(1) *Tabaqât al-muʿtazilah* (alias *al-Munyah wa al-amal)* d'ibn al-Murtaḍâ, p. 2, ll. 11-12. Édition Susanna-Diwald. Beyrouth, 1961.



3e classe : les descendants de 'Ali : al-Ḥasan fils d'al-Ḥasan, son fils 'Abdullâh et les fils de celui-ci : al-Nafs al-zakyyah et d'autres ; Abû Hâṣhim ibn Muḥ. ibn al-Ḥanafyyah ; Muḥ. ibn 'Alî ibn 'Abdullâh ibn 'Abbâs ; Zaid ibn 'Ali. Parmi les successeurs des Compagnons du Prophète : Muḥ. ibn Sîrîn, al-Ḥasan al-Baṣrî.

4e classe : Ghailân ibn Muslim al-Dimashqî ; Wâṣîl ibn 'Aṭâ' ; 'Amr ibn 'Ubaid ibn Bâb ; Makḥûl ibn 'Abdullâh ; Qatâdah ibn Di'âmah al-Sadûsî ; Ṣâlih al-Dimashqî, compagnon de Ghailân ; Bashîr al-Raḥḥâl.

Avec cette 4e classe commencent les mu'tazilites proprement dits. Les trois premières classes n'ont rien à faire avec la doctrine mu'tazilite ; et on voit très bien, par les noms que l'auteur mentionne, que celui-ci est un Shi'îte zaidite ; aussi exalte-t-il les premiers descendants d''Alî. Aussi faut-il ne tenir aucun compte des trois premières classes.

5e classe : 'Uthmân ibn Khâlid al-Ṭawîl, maître d'Abû al-Hudhail ; Ḥafṣ ibn Sâlim ; al-Qâsim ibn al-Sa'dî ; 'Amr ibn Ḥawshab ; Qais ibn 'Âṣim ; 'Abd al-Raḥmân ibn Murrah et son fils al-Rabî' ; al-Ḥasan ibn Dhakwân. Les compagnons de 'Amr ibn 'Ubaid : Khâlid b. Ṣafwân, Ḥafs b. al-'Awwâm, Ṣâlih b. 'Amr, al-Ḥasan b. Ḥafṣ b. Sâlim, Bakr b. 'Abd al-A'lâ, Ibn al-Sammâk, 'Abd al-Wârith b. Sa'îd, Abû Ghassân, Bishr b. Khâlid, 'Uthmân b. al-Ḥakam, Sufyân b. Ḥabîb, Talḥah b. Zaid, Ibrâhîm b. Yaḥyâ al-Madanî.

6e classe : Abû al-Hudhail Muḥ. b. al-Hudhail al-'Abḍî, Abû Isḥâq Ibrâḥîm b. Sayyâr al-Naẓẓâm ; Abû Sahl Bishr b. al-Mu'tamir al-Hilâli ; Mu'ammar b. 'Abbâd al-Sulaṃi, Abû Bakr 'Abd al-Raḥmân b. Kaisân al-Aṣamm ; Abû Shammar al-Ḥanafî ; Ismâ'îl b. Ibrâhîm Abî 'Uthmân al-Âdamî ; Abû Mas'ûd 'Abd al-Raḥmân al-'Askarî ; Abû Khaladah ; Abû 'Âmir al-Anṣâri ; 'Amr b. Fâid ; Musâ al-Uswârî ; Hishâm b. 'Amr al-Fuwaṭî.

Cette sixième classe est la plus importante et dépasse de beaucoup toutes les autres : en richesse d'idées, vigueur de pensée, courage dans le traitement des problèmes. Elle représente l'apogée de la doctrine mu'tazilite.

7e classe : Abû 'Abdullâh Aḥmad b. Abî Du'âd ; Thumâmah b. Al-Ashras ; 'Amr b. Baḥr al-Jâhiz ; 'Îsa b. Ṣubaiḥ (= Abû Mûsa b. al-Murdâr, surnommé le moine des mu'tazilites) ; Muwais b. 'Umrân al-Faqîh ; Muḥ b. Shabîb ; Muḥ b. Ismâ'îl al-'Askarî ; Abû Ya'qûb Yûsuf b. 'Abdullâh b. Isḥâq al-Shaḥḥâm ; 'Alî al-Uswârî ; Abû al-Ḥusain Muḥ. ibn Muslim al-Ṣâliḥi ; Ṣâliḥ Qubbah ; Ja'far b. Ḥarb ; Ja'far b. Mubashshir al-Thaqafî ; Abû 'Umrân Mûsâ b. Al-Riqâshî ; 'Abbâd b. Sulaymân ; Abû Ja'far Muḥ. b. 'Abdullâḥ al-Iskâfî ; Abû 'Abdullâh al-Dabbâgh ; Yaḥya b. Bishr al-Arrajânî ; Abû 'Affân al-Niẓâmî, disciple d'al-Nazzâm ; Zurqân ; 'Îsa b. Al-Haitham al-Ṣûfî ; Abû Sa'îd Aḥmad b. Sa'îd al-Asadî.

8e classe : Abû 'Alî Muḥ. b. 'Abd al-Wahhâb al-Jubbâ'î ; Abû Mujâlid Aḥmad b. al-Ḥusain al-Baghdâdî ; Abû al-Ḥusain al-Khayyâṭ 'Abd

al-Raḥîm b. Muḥ. b. 'Uthmân, auteur du livre fameux intitulé : *al-Intiṣâr* (contre Ibn al-Râwandî) ; Abû al-Qâsim 'Abdullâh b. Aḥmad b. Maḥmûd al-Balkhî al-Ka'bî ; Abû Bakr Muḥ. b. Ibrâhîm al-Zubairi ; Abû al-Ḥasan Aḥmad b. 'Umar b. 'Abd al-Raḥman al-Bar*dh*a'î ; Abû Naṣr b. Abî al-Walîd b. Aḥmad b. Abî Du'âd al-qâḍî ; Abû Muslim Muḥ. b. Baḥr al-Aṣbihânî ; Ibn al-Râwandî ; al-Nâshi' 'Abdullâh b. Muḥ, surnommé Abû al-'Abbâs, le poète ; Abû al-Ḥasan Aḥmad b. 'Alî al-Shaṭawî ; Abû Zufar Muḥ. b. 'Alî al-Makkî ; Muḥ. b. Sa'îd Zanjah.

9e classe : Abû Hâshim 'Abd al-Salâm b. Muḥ. b. 'Abd al-Wahhâb al-Jubbâ'î ; Muḥ. b. 'Umar al-Ṣaymari ; Abû 'Umar Sa'îd b. Muḥ. al-Bâhili ; Abû al-Ḥasan b. al-Khabbâb ; Abû Muḥ 'Abdullâh b. 'Abbâs al-Râmhurmuzî ; Abû al-Hasan al-Isfindyânî ; Abû Bakr Aḥmad b. 'Alî al-Ikhshîd ; Abû al-Ḥasan Aḥmad b. Yaḥyâ b. 'Alî al-Munajjim ; Abû al-Ḥasan b. Farzawaih ; Abû Bakr ibn Ḥarb al-Tustarî ; Abû Sa'îd al-Ashrûsanî ; Abû al-Faḍl al-Kashshi ; Abû al-Faḍl al-Khujundî ; Abû Ḥafs al-Qarmîsînî ; Abû 'Alî al-Balkhî ; Abû al-Qâsim al-'Âmiri ; Abû Bakr al-Fârisi ; Abû Bakr Muḥ b. Ibrâhîm al-Maqâni'î al-Râzî ; Abû Muḥ. b. Ḥamdân ; Abû 'Uthmân al-'Assâl ; Abû Muslim al-Naqqâsh, al-Ḥasan b. Musâ al-Nawbakhti, shî'ite.

10e classe : Abû 'Alî Ibn Khallâd ; Abû 'Abdullâh al-Ḥusain b. 'Alî al-Baṣri ; Abû Isḥâq Ibn 'Ayyâsh ; Abû al-Qâsim al-Sîrâfî ; Abû 'Umrân al-Sîrâfî ; Abû Bakr b. al-Ikhshîd (déjà mentionné dans la 9e classe) ; Abû al-Ḥusain al-Azraq ; Abû al-Ḥusain al-Ṭawâ'ifî al-Baghdâḍî, Aḥmad b. Abî Hâshim, fils d'Abû Hâshim ibn Abû 'Alî al-Jubbâ'î ; la sœur d'Abû Hâshim al-Jubbâ'î, fille d'Abû 'Alî ; Abû al-Ḥusain ibn al-Nujaiḥ, de Baghdâd ; Abû Bakr al-Bukhâri ; Abû Muḥ. al-'Abdakî ; Abû Ḥafṣ al-Miṣrî ; Abû 'Abdullâh al-Ḥabashi ; Abû al-Ḥasan 'Alî b. 'Îsa ; Al-Khâlidî, de Bassorah ; Muḥ. b. Zaid al-Wâsiṭî ; Abû al-Ḥusain b. 'Alî, de Nîsâpûr ; Abû al-Qâsim b. Sahlawaih.

Ce sont les dix classes mentionnées et divisées par al-Qâdî 'Abd al-Jabbâr. Al-Ḥâkim est venu après lui, et a ajouté deux autres classes :

11e classe : Qâḍî al-Quḍâh (= juge des juges) Abû al-Ḥasan 'Abd al-Jabbâr b. Aḥmad b. 'Abd al-Jabbâr al-Hamdâni ; Abû 'Abdullâh al-dâ'î (Le propagandiste, le missionnaire) Muḥ. b. al-Ḥasan b. al-Qâsim b. al-Ḥasan b. 'Abd al-Raḥmân b. al-Qâsim b. al-Ḥasan b. Zaid b. al-Ḥasan b. 'Alî b. Abî Ṭâlib ; Abû al-'Abbâs al-Ḥasanî ; l'imâm al-Mu'ayyad bi Allâh ; son frère, l'imâm Abû Ṭalib ; Yaḥyâ b. Muḥ. al-'Alawî ; Abû Aḥmad b. Abî 'Illân ; Abû Isḥâq al-Nuṣaybînî ; Abû Ya'qûb al-Baṣri al-Bustâni ; al-aḥdab (= le bossu) Abû al-Ḥasan ; Abû 'Abdallâh Muḥ. b. Muḥ. b. Ḥunaif ; Abû al-Ḥusain b. Ḥânî ; Abû al-Ḥasan al-qâdi 'Alî b. 'Abd al-'Azîz al-Jurjâni ; al-Sâḥib al-Kâfî (= ibn 'Abbâd, le grand vizir) ; Abû Naṣr Ismâ'îl b. Ḥammâd al-Jawharî, le grand philologue, auteur du dictionnaire intitulé : *al-Ṣiḥâḥ*.

12e classe : Abû Rashîd Saʿîd b. Muḥ. al-Naisâbârî auteur de : *Dîwân al-Uṣûl;* Abû Muḥ. ʿAbdullâh b. Saʿîd al-Labbâd ; al-Shârif al-Murtaḍâ Abû al-Qâsim ʿAli b. al-Ḥusain al-Mûsawî ; l'imâm al-Ḥasan al-Ḥaqqînî ; al-Nâṣir et le dâʿî, qui séjournent à Âmul ; Abû Jaʿfar al-Nâṣir al-saghîr ; Abû al-Qâsim al-Bustî Ismâʿîl b. Aḥmad ; Abû al-Faḍl al-ʿAbbâs b. Shirwîn ; Abû al-Qâsim al-Mîzûkî Aḥmad b. ʿAlî ; Abû Muḥ. al-Kh - ârizmî ; Abû al-Fatḥ al-Aṣfiḥânî ; Abû al-Ḥasan al-Raffâʾ ; al-qâḍi (= le juge) Abû Bishr al-Jurjânî ; Zaid ibn Ṣâlih ; Abû Ḥâmid Aḥmad b. Muḥ. b. Isḥâq al-Najjâr ; Abû Bakr al-Râzî ; Abû Ḥâtim al-Râzî ; Abû Bakr al-Dînawarî ; Abû al-Fatḥ al-Ṣaffâr ; Abû al-Fatḥ al-Dasmâwandi ; Abû al-Ḥasan al-Kirmânî ; Abû al-Faḍl al-Jlûdî ; Abû al-Qâsim b. Mîkâ ; Abû ʿÂṣim al-Marrûzî ; Abû Naṣr, de Marw (Merv) ; Abû al-Ḥasan al-Khaṭṭâb ; Abû Ṭâlib b. Abî Shujâʿ, de Âmul ; Abû al-Ḥusain al-Baṣri, Muh. b. ʿAli, auteur d'al-*Muʿtamad* sur les principes de la jurisprudence ; Maḥmûd b. al-Malâḥimî ; Abû Ṭâhir ʿAbd al-Ḥamîd b. Muḥ, de Bukhârâ ; Abû Muḥ. al-Ḥasan b. Aḥmad b. Mattûyah, disciple d'al-qâḍi ʿAbd al-Jabbâr ; Abû ʿAmr al-Qâshânî ; ʿAli al-Ṭâlaqânî ; Abû Muḥ. al-Zaʿfrânî.

* * *

Ces classes sont faites d'après l'ordre historique (chronologique); il arrive souvent que les relations entre les membres d'une même classe sont des relations des maîtres aux disciples.

Mais on peut diviser les muʿtazilites en deux grandes écoles : l'école de Bassorah, et l'école de Baghdâd. Elles représentent les deux grands courants de la doctrine muʿtazilite. Il y a des différences doctrinaires entre ces deux écoles. Voici deux tableaux où figurent les grands représentants de chacune d'elles :

L'École de Bassorah

4e classe — Wâṣil ibn ʿAṭâʾ (131 h.) ; ʿAmr ibn ʿUbaid (143 h.)

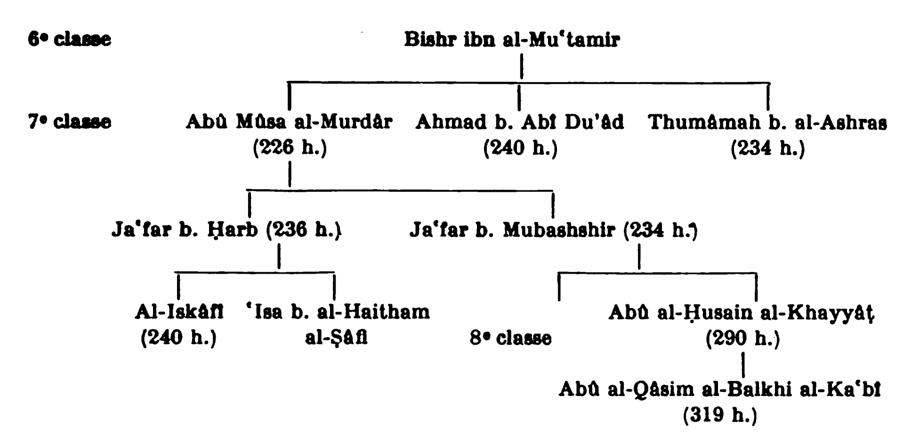
5e classe — (disciples de Wâṣil :) ʿUthmân al-Tawîl ; Hafs b. Sâlim ; al-Ḥasan b. Zakwân ; (disciples de ʿAmr :) Khâlid b. Ṣafwân (133 h.) ; Ibrâhim b. Yaḥya al-Madanî

6e classe — Abû al-Hudhail (235 h.) ; Abû Bakr al-Aṣamm ; Muʿammar b. ʿAbbâd (220 h.)
(disciples d'Abû al-Hudhail :) al-Naẓẓam (231 h.) ; al-Shaḥḥâm (233 h.) ; al-Fuwaṭî (218 h.) ; Bishr b. al-Muʿtamir (210 h.)

7e classe — Al-Jâḥiz (255 h.) (disciple d'al-Naẓẓam) ; Abû ʿAlî al-Jubbâʾî (303 h.) (disciple d'al-Shaḥḥâm)

8e classe — Abû Hâshim al-Jubbâʾî (331 h.)

L'ÉCOLE DE BAGHDAD



LES OPINIONS COMMUNES À TOUS LES MU'TAZILITES

Al-Shahrastânî[1] dit que tous les mu'tazilites sont d'accord sur les points suivants :

1. Dieu est éternel, l'éternité est l'attribut le plus spécifique d. son essence. Ils ont rejeté les attributs éternels, parce qu'ils disent que Dieu est savant par son essence, puissant par son essence, vivant par son essence — mais non pas par une science, une puissance, une vie qui seraient des attributs éternels existants en Lui, car si les attributs participaient à l'éternité — celle-ci étant son attribut le plus spécifique ou spécial de Dieu — ils participeraient à sa divinité.

2. La Parole de Dieu (= le Coran) est créée en un lieu ; elle est composée de lettres, écrites en des livres (maṣâḥif) pour représenter cette Parole. Tout accident qui se trouve en un lieu s'anéantit tout de suite, puisque les accidents ne restent pas.

3. La volonté, l'ouïe, la vue (de Dieu) ne sont pas des attributs existant en Lui.

4. On ne peut pas voir Dieu par la vue dans le paradis. Il faut exclure de Dieu toute ressemblance avec l'homme, en ce qui concerne le lieu, la forme, le corps, le mouvement, le changement, la passion, etc. Les versets coraniques qui les Lui attribuent sont à interpréter métaphoriquement. C'est ce qu'ils appellent : la profession de l'UNITÉ ET DE L'UNICITÉ *(al-tawḥîd)*.

(1) Shahrastâni (m. 548 h.) : *al-Milal wa al-Niḥal* (en marge de *Fiṣal* d'Ibn Ḥazm), I, pp. 55-57.

5. L'homme est capable de créer ses actes : les bons aussi bien que les mauvais. Il mérite la récompense ou le châtiment dans l'autre monde, selon ce qu'il avait fait de bien ou de mal en ce monde-ci. On ne peut pas attribuer à Dieu le mal, l'injustice, l'impiété, l'acte impie, car, s'Il créait l'injustice, Il serait injuste.

6. Le Sage (= Dieu) ne fait que le bien ; la Sagesse exige qu'Il tient compte des intérêts des hommes. Quant à ce qui est le meilleur et à la grâce, ils ont des divergences à ce sujet. Ce thème, ils l'appellent : LA JUSTICE.

7. Le croyant qui quitte ce monde en bon obéissant et en bon repentant mérite la récompense et la compensation. La grâce (al-tafaḍḍul) est un concept au delà de la récompense. S'il le quitte sans repentir d'un péché capital qu'il avait commis, il mérite de rester éternellement en enfer, mais son châtiment est plus léger que celui infligé aux infidèles. Ce thème, ils l'appellent : PROMESSE ET MENACE.

8. Les éléments de la connaissance (du bien et du mal) et la reconnaissance des bienfaits de Dieu doivent être aperçus avant la révélation. Il faut connaître le bien et le mal par la raison. Faire le bien et éviter le mal sont obligatoires. Les lois divines sont révélées par Dieu aux hommes, par l'intermédiaire des Prophètes, en vue d'éprouver les hommes « pour que pérît celui qui périt sur [vue d']une Preuve et pour que vécût celui qui vécût sur [vue d']une Preuve » (VIII, 42).

9. Ils ne sont pas d'accord au sujet de l'*imâmat :* est-ce par testament, ou par un choix libre de la communauté.

A quoi il faut ajouter :

10. Le fâsiq (= le pêcheur non repentant) parmi les musulmans est dans un état intermédiaire entre le croyant et l'infidèle. Ce thème s'appelle : *la qualification de l'état intermédiaire.*

La profession mu'tazilite de tawḥîd

Al-Ash'ari[1] s'attache surtout à montrer le tawḥîd (= profession de l'unité et de l'unicité de Dieu) des mu'tazilites comme étant le fonds commun de tous. Il dit : « Les mu'tazilites sont unanimes à professer que Dieu est un, n'a pas de pareil ; il est entendant et voyant. Il n'est ni corps, ni personne, ni forme, ni chair, ni sang, ni substance, ni accident ; Il n'a ni couleur, ni goût, ni odeur, ni toucher, ni chaleur, ni froid, ni humidité, ni sécheresse, ni longueur, ni largeur, ni assemblage, ni séparation. Il ne se meut ni se repose. Il ne se divise pas ; Il n'a pas de parties, ni des organes, ni direction, ni droite, ni gauche, ni devant, ni derrière,

(1) Al-Ash'arî : *Maqâlât al-Islâmyyîn,* I, pp. 216-7. Le Caire, 1950.



ni haut ni bas. Aucun lien ne peut l'envelopper. Il n'est pas soumis au temps. On ne peut pas Le toucher. Il n'est ni solitaire, ni en un lieu. On ne peut pas lui attribuer une qualité humaine qui implique la contingence. On ne peut pas Le qualifier de fini, ou qu'Il a une étendue, ou une direction. Il n'est pas limité. Il n'est pas engendré, et Il n'a pas engendré. Aucun espace ne Le limite ; aucun rideau ne Le cache. Les sens ne peuvent pas Le percevoir. On ne peut pas Le mesurer aux hommes ; Il ne leur ressemble d'aucune manière que ce soit. Aucune maladie ne Le frappe, aucune difformité ne L'atteint. Tout ce qu'on peut concevoir par la raison ou l'imagination ne Lui ressemble en rien. Dès l'éternité Il exista avant toute création. Il est éternellement savant, puissant et vivant. Chose pas comme les choses, savant, puissant, et vivant, pas comme les savants, les puissants et les vivants. Seul Éternel, rien d'autre n'est éternel, aucun Dieu que Lui ; aucun associé dans son royaume, aucun ministre (ou aide) dans son règne, aucun aide qui L'aiderait à créer ce qu'Il a créé. Il n'a pas créé la créature selon un modèle préexistant. Aucune créature n'est pour Lui plus facile à créer qu'une autre, ou plus difficile. Il ne lui sied pas de poursuivre des gains ; aucun mal ne peut L'atteindre. Il n'éprouve ni joie, ni plaisir, ni peine, ni mal. Il n'a pas de limite, ni de fin. Il ne peut pas périr, ni être atteint de défaut ou d'impuissance. Il ne cohabite pas avec une femme, et Il n'a ni compagne ni enfants ».

C'est un bon exposé de ce credo de tawḥîd, qui est la principale caractéristique de la doctrine mu'tazilite, de sorte qu'on les appelle quelquefois « les gens de tawḥîd » ou « les gens de la justice et du tawḥîd », parce que ces deux concepts sont les deux piliers de leur système.

Les cinq principes

Maintenant, si nous nous adressons aux mu'tazilites eux-mêmes, nous les voyons unanimes sur cinq principes, leurs différences ne portant que sur quelques points de détail. Ces cinq principes sont :

1. L'unité et l'unicité de Dieu ;
2. La justice divine ;
3. Le pécheur non repenti est dans un état intermédiaire entre le croyant et l'infidèle ;
4. La promesse et la menace ;
5. Le commandement du bien et l'interdiction du mal.

Mais, comme nous l'avons déjà souligné, les principes fondamentaux sont 1) et 2). Aussi voyons-nous le qâḍî 'Abd al-Jabbâr, dans son *Mughnî* les considère : les fondements de la religion. Mais dans *Mukhtasar al-Hasanî* il dit que les principes de la religion sont au nombre de quatre : l'unité et l'unicité de Dieu, la justice divine, les prophéties et les lois



religieuses. Ce qui est en dehors de cela — comme : la récompense et la menace, les noms et les jugements, la commanderie du bien et l'interdiction du mal — est inclus dans les lois religieuses[1]. Car, dans le *Mughnî* il réduit les prophéties et les lois religieuses au principe de la justice divine, puisqu'on y parle de l'envoi des prophètes et de la révélation des lois religieuses comme découlant nécessairement de la justice divine. De même la promesse et la menace sont incluses dans la justice, puisqu'on y parle du fait que Dieu doit récompenser les obéissants et châtier les pécheurs, à cause de sa justice : il est juste qu'Il fait cela. Le principe de la qualification du pécheur non repenti comme dans un état intermédiaire découle du fait que la justice divine exige qu'il nous renseigne sur les jugements à porter sur les actes humains. De même encore, la commanderie du bien et l'interdiction du mal.

'Abd al-Jabbâr se demande : pourquoi faut-il se limiter à ces cinq principes? Et il répond : parce que nos différends avec les adversaires ne dépassent pas ces principes. En effet, le différend avec les athées, les tenants de l'éternité du monde, les anthropomorphistes, — entre dans le principe de l'unicité et de l'unité de Dieu ; le différend avec tous les fatalistes entre dans le chapitre qui traite de la justice ; le différend avec les murji'ites est inclus dans le chapitre concernant la récompense et la menace ; le différend avec les Khârijites est étudié sous la rubrique de l'état intermédiaire ; le différend avec les Imâmites s'insère dans l'étude de la commanderie du bien et l'interdiction du mal.

Les mu'tazilites estiment que le négateur de ces cinq principes est infidèle, ou fâsiq, ou dans l'erreur : en effet, celui qui nie le tawḥîd, et nie de Dieu ce qu'on doit affirmer de Lui, et affirme ce qu'on doit nier, est *un infidèle* (kâfir). — Celui qui nie la justice, qui attribue à Dieu tous les maux : l'injustice, le mensonge, l'effectuation des miracles par les menteurs, le châtiment des enfants des infidèles par la faute de leurs parents, le manque au devoir — celui-là est *infidèle*, lui aussi. — Celui qui nie la promesse et la menace, et dit que Dieu n'a pas promis la récompense aux obéissants, ni menacé les désobéissants de châtiment, est un *infidèle*, car il nie une chose évidente dans la religion du Prophète Muḥammad. Même celui qui dit que Dieu promet et menace, mais affirme qu'Il peut ne pas réaliser sa menace, parce que la non-réalisation de la menace est une magnanimité, est considéré par les mu'tazilites comme infidèle, car il attribue le mal à Dieu, à savoir : le manque à Sa parole. Manquer à sa parole, même par pitié et magnanimité, est mauvais. — Celui qui nie la qualification du *fâsiq* comme étant dans un état intermédiaire, est *infidèle*, car il enfreint ce que le Prophète et le consensus de la communauté ont établi. — Celui qui nie la commanderie du bien et l'interdiction

(1) 'Abd al-Jabbâr : *Sharḥ al-Uṣûl al-khamsah*, p. 122-3. Le Caire, 1965. C'est une très mauvaise édition, pleine de fautes. Nous corrigeons toujours le texte dans chaque citation de ce livre remarquable.



du mal, et dit que Dieu n'a jamais chargé les hommes de commander le bien et d'interdire le mal, est un *infidèle*, car il nie une évidence dans la religion du Prophète Muḥammad. S'il dit oui, c'est établi par la religion, mais sous la condition de l'existence d'un imâm, il est dans l'erreur[1].

Étudions maintenant un à un chacun de ces cinq principes, pour les mieux comprendre.

a. Le tawḥîd

Le tawḥîd est la science que Dieu est un, n'a pas d'associé dans les attributs qu'Il mérite : qu'ils soient négatifs ou affirmatifs. Il y a deux conditions à cela : le savoir, et le professer ; car s'il le suit et ne le professe pas, ou s'il le professe sans le savoir, il (le croyant) n'est pas muwaḥḥîd (= qui professe l'unité et l'unicité de Dieu).

Ce qu'on doit savoir au sujet du tawḥîd, c'est : que l'Éternel mérite tels ou tels attributs, et comment Il les mérite. Il doit savoir ceux de ces attributs qui lui conviennent, à tous les temps, et ceux qui ne lui conviennent que dans certains temps. Il doit savoir quels sont les attributs qui ne lui conviennent jamais. Les attributs qui lui conviennent sont : la puissance, la science, la vie, l'ouïe, la vue, l'existence, la volonté. Quant à savoir comment Il les mérite, il faut dire que les quatre attributs suivants : la puissance, la science, la vie, l'existence, Il les mérite de par son essence même. Mais, qu'Il veut, ou qu'Il perçoit, cela dépend de l'existence de l'objet de volonté ou de perception.

Dieu mérite ces quatre attributs à tous les temps. Ce qui est impossible de lui attribuer ce sont les contraires de ces quatre attributs, à savoir : l'impuissance, l'ignorance, la mort, et le néant.

Ce qu'on lui attribue à certains temps, c'est par exemple la perception : car celle-ci dépend de l'existence de ce qui est perçu.

Mais ʿAbd al-Jabbâr fait une autre division des attributs divins. Il dit que les attributs de l'Éternel (al-Qadîm) sont de deux sortes : ou bien des attributs auxquels aucun autre ne participe, par exemple : qu'Il est éternel ; ou bien des attributs auxquels un autre peut participer, mais non de la même manière, comme par exemple : qu'Il est puissant, vivant, savant, existant, car nous autres hommes nous méritons ces attributs comme Lui, mais l'Éternel les mérite de par son essence, tandis que l'un de nous les mérite pour des raisons contingentes[2].

b. La justice divine

Les muʿtazilites entendent par justice divine que tous les actes de Dieu sont bons, qu'il ne fait pas le mal, et qu'il ne manque jamais à son devoir.

(1) *Ibidem*, p. 125-6.
(2) *Ibidem*, pp. 128-131.



Si on leur objecte en disant : Comment se vérifie votre opinion que tous ses actes sont bons, tandis qu'Il est le créateur de ces formes laides? Ils répondent : nous ne voulons pas dire que tout ce qu'Il crée doit être beau à nos yeux, mais qu'il est beau du point de vue de la sagesse ; et toutes cès formes laides sont belles du point de vue de la sagesse. Une chose peut être belle pour la vue, mais laide du point de vue de la sagesse, et laide pour la vue, mais belle du point de vue de la sagesse. Par exemple, si on fait des démarches en boitant pour sauver un innocent emprisonné, cette marche est bonne du point de vue de la sagesse, mais laide du point de vue de la forme visuelle. Au contraire, s'il fait des démarches pour nuire à un homme de bien chez un chef inique, en marchant d'un pas joli et rythmé, cela est mauvais du point de vue de la sagesse, quoique joli au regard des yeux.

Croire en la justice divine c'est professer que tous les actes de Dieu sont bons ; qu'Il ne fait aucun mal, qu'Il ne manque jamais à son devoir ; qu'Il ne ment jamais dans ce qu'Il dit ; qu'Il ne commet aucune injustice ; qu'Il ne châtie pas les enfants des infidèles par suite des péchés de leurs parents ; qu'Il ne permet pas aux faux prophètes d'effectuer des miracles ; qu'Il ne charge pas les hommes des obligations qu'ils ne peuvent pas supporter ou qu'ils ne connaissent pas, mais qu'Il les fait capables d'accomplir ce qu'Il leur ordonne, et leur enseigne ce dont Il les charge « pour que pérît celui qui périt sur [vue d'] une Preuve, et pour que vécût celui qui vécut sur [vue d'] une Preuve» (VIII, 42) ; que si l'homme fait ce que Dieu lui ordonne et de la façon qu'Il l'ordonne, Il le récompense nécessairement ; que s'Il fait de la peine ou cause de la maladie à quelqu'un, Il ne le fait qu'en vue de son bien, sinon Il manquerait à son devoir. C'est aussi savoir que Dieu connaît mieux les intérêts des hommes que ceux-ci eux-mêmes, en ce qui concerne la religion et l'imposition de devoirs juridico-religieux ; il faut faire cette dernière réserve, car Dieu châtie les désobéissants, mais si cela dépendait d'eux, ils n'auraient jamais choisi le châtiment, et dans ce cas Dieu ne connaîtrait pas mieux qu'eux leur intérêt ; de même, il arrive que l'homme continue à vivre, mais Dieu sait que s'il meurt, il méritera, par ses actes jusqu'à ce moment-là, la récompense et le paradis, mais s'il continue dans la vie il sera pécheur, infidèle et méritera la damnation dans l'au-delà ; on sait que, s'il lui était donné de choisir, il aurait choisi de mourir avant de devenir pécheur et infidèle. Comment donc Dieu serait-il dans de tels cas mieux averti de l'intérêt des hommes que ceux-ci eux-mêmes? Il faut donc faire cette réserve-là. Les Baghdâdiens, parmi les muʿtazilites, étaient donc dans l'erreur, en généralisant ce principe, sans faire une condition ou une restriction aucune.

Relève aussi de la justice divine le fait que tous les bienfaits dont nous jouissons viennent de Dieu, soit directement, soit indirectement. Il en relève, parce que Dieu nous a imposé de Le remercier de tout ce

qu'il y a de bienfaits chez nous ; s'ils n'étaient pas venus de Lui, Il ne nous aurait pas chargé de Le remercier à cause d'eux tous, car cela aurait était injuste.

c. La promesse et la menace

La promesse est toute parole qui comprend l'attribution de quelque utilité à autrui, ou sa protection contre un mal, dans l'avenir. Il n'y a pas de différence à cet égard entre la promesse d'une chose bonne et méritée, et la promesse de ce qui ne l'est pas. On peut promettre quelque chose qui est bonne pour autrui, mais mauvaise pour soi-même, comme le fait de promettre à quelqu'un de lui donner tout ce qu'on possède, car cela est mauvais, Dieu a dit : « ne place point ta main fermée à ton cou [pour ne point donner] et ne l'étends pas non plus trop largement, sans quoi tu te trouveras honni et misérable ! » (XVII, 29).

La menace est toute parole qui renferme un acte nuisible à autrui ou l'acte d'empêcher quelqu'un d'obtenir une utilité, dans l'avenir. Il n'y a pas de différence entre la menace d'un acte bon et mérité, ou ce qui ne l'est pas ; puisque, de même qu'on dit que Dieu a menacé les désobéissants du châtiment, on dit que le monarque a menacé quelqu'un de le ruiner, de confisquer ses biens et de violer ses femmes, quoiqu'il ne mérite pas ça.

Dans les deux cas : promesse ou menace, il faut que ce soit dans l'avenir ; car si l'utilité ou la nocivité est appliquée dans le présent, cela ne s'appellera pas promesse ou menace.

Le principe de promesse et de menace implique : que Dieu a promis aux obéissants d'être récompensés, et a menacé les désobéissants d'être punis, dans l'au-delà ; qu'il exécutera nécessairement sa promesse et sa menace ; Il ne doit pas y manquer.

Celui qui nie ce principe peut le faire : ou bien en niant le fondement même de ce principe, en disant que Dieu n'a ni promis ni menacé — et cela est en désaccord avec la religion de Muḥammad — ou bien il dit que Dieu a promis et menacé, mais il peut ne pas donner suite à sa menace. On peut lui répondre en disant que le manque à une parole est un mensonge. Or, le mensonge est mauvais. Donc, Dieu ne peut pas ne pas donner suite à sa menace. Dieu a dit : « La parole n'est pas changée devant Moi. Je ne serai point injuste envers les Humains » (L, 29).

En outre, si le manque à la parole est admissible en ce qui concerne la menace, il le sera en ce qui touche à la promesse, car les deux possibilités sont les mêmes. Si on objecte à cela en disant qu'elles ne sont pas les mêmes, parce que le manque en ce qui concerne la menace est une grâce en surplus (tafaḍḍul), tandis que le manque à la parole au sujet d'une promesse ne l'est pas — nous disons, nous muʿtazilites, que cela n'est pas juste, car si la grâce est bonne, le mensonge est mauvais à tous les égards ; comment donc en faire un acte de générosité ?

On peut faire une autre objection en disant que : certes, Dieu a promis et menacé, Il ne peut pas manquer à Sa parole, mais il pourrait y avoir des exceptions que Dieu n'a pas montrées. A quoi il faut répondre que le Sage ne permet pas de nous adresser la parole par des mots qui n'expriment pas sa pensée clairement, car cela deviendrait des énigmes, et il n'est pas admissible que Dieu ait recours à cela.

d. L'état intermédiaire

L'état intermédiaire désigne l'état de celui qui commet un péché capital (ou grande faute). Cette question s'appelle aussi la question *des noms et des jugements*. Les différentes sectes musulmanes ont émis là-dessus des opinions divergentes et même contradictoires :

les khârijites disent que celui qui commet une grande faute (kabîrah) est un *infidèle* ;

les murji'îtes professent qu'il est *croyant* ;

al-Ḥasan al-Baṣrî dit qu'il n'est ni croyant, ni infidèle, mais *hypocrite* ;

Wâṣil ibn 'Aṭâ' dit qu'il n'est ni croyant, ni infidèle, ni hypocrite, mais *fâsiq* (= pécheur non repenti).

On rapporte à cet égard une controverse[1] entre Wâṣil et 'Amr ibn 'Ubaid, qui termine par le ralliement de celui-ci (après avoir été partisan de l'attitude d'al-Ḥasan al-Baṣrî) à la thèse de Wâṣil.

De toute façon, cette 4e question est regardée par les mu'tazilites eux-mêmes comme étant une question juridique, qui n'est pas du ressort de la raison, car elle traite des degrés de la récompense et du châtiment, et cela n'appartient pas au domaine de la raison. Ce que la raison enseigne, c'est que si la récompense est plus grande que le châtiment, alors celui-ci est dérisoire ; et vice versa. Mais que la récompense de quelques actes méritoires est plus grande que la récompense d'autres, ou bien que le châtiment de quelques désobéissances est plus sévère que le châtiment de quelques autres : la raison n'y est pour rien. Si l'on suit la raison, il nous sera possible d'admettre que la récompense d'une aumône d'un sou est plus grande que celle de dire les deux témoignages (profession de foi de l'Islam). Donc, c'est une affaire juridique, et la raison n'a rien à faire là-dedans.

En somme, l'homme soumis aux obligations de la foi divine est : ou bien de ceux qui seront récompensés, ou bien de ceux qui seront châtiés. S'il fait partie des premiers ou bien il mérite la grande récompense, ou bien il mérite une moindre récompense. S'il mérite la grande récompense, ou bien il est un homme, ou bien il ne l'est pas. S'il n'est pas un homme,

(1) Voir les différentes versions de cette controverse in : *Tabaqât al-Mu'tazilah*, pp. 36-39 ; Al-Sayyid al-Murtaḍâ : *al-Amâlî*, I, p. 167-8, Le Caire, 1954.

il est ange ou muqarrab (= proche de Dieu), etc. S'il est un homme, il est prophète, envoyé, ou élu, etc.

S'il mérite une moindre récompense, il est appelé : croyant pieux, dévotieux, dévot, juste, etc.

S'il fait partie de ceux qui seront châtiés, ou bien il mérite le grand châtiment, ou bien il mérite un moindre châtiment. S'il mérite le grand châtiment, il est nommé : infidèle, polythéiste, etc. Les espèces d'infidélité *(kufr)* sont différentes : polythéisme, judaïsme, zoroastrisme, christianisme, etc.

S'il mérite un moindre châtiment, on l'appelle : fâsiq, libertin, damné, etc.

Donc, il résulte de tout cela que celui qui commet une grande faute ne peut pas être appelé : ni croyant, ni infidèle, ni hypocrite, mais fâsiq (= pécheur non repenti). De même on ne peut plus lui appliquer les jugements concernant ceux-là, car son cas est intermédiaire.

Celui qui n'accepte pas cette thèse : ou bien il dit que celui qui commet une grande faute est un hypocrite — mais cela n'est pas juste, car l'hypocrisie se dit de celui qui manifeste l'Islam et cache en son fond l'infidélité, et cela n'est pas le cas de celui qui commet une grande faute ; — ou bien il dit qu'il est infidèle, comme disent les khârijites. Mais cela n'est pas vrai non plus, car si on veut dire par là que son cas est semblable à celui de l'infidèle polythéiste, avec qui on ne peut se marier, qui ne peut pas hériter, et qui ne peut pas être enterré dans le cimetière des musulmans — cela est faux, car nous savons, par la religion de la Communauté musulmane, qu'il n'en est pas ainsi.

Ou bien il dit que celui qui commet une grande faute est un croyant, comme le disent les murj'îtes. Mais alors on lui objecte : qu'est-ce que vous voulez dire par là ? Voulez-vous dire que son cas est le même que celui du croyant qui mérite l'approbation et l'éloge ? Ou bien voulez-vous dire qu'il se nomme musulman croyant ? Tous deux sont faux, car nous savons que les Compagnons du Prophète n'approuvaient pas ceux qui commettaient de grandes fautes.

e. Le commandement du bien et l'interdiction du mal

Personne ne conteste la nécessité de commander le bien et d'interdire le mal. Là où il y a désaccord, c'est sur ce point : connaît-on cela par la raison, ou seulement par la révélation ? Al-Jubbâ'î le père disait que cela est connu aussi bien par la raison que par la révélation ; son fils Abû Hâshim dit que cela n'est connu que par la révélation, excepté dans un cas comme celui-ci : tu vois quelqu'un qui frappe d'injustice un autre, ton cœur se révolte, tu dois l'en empêcher.

La nécessité de commander le bien et d'interdire le mal est établie par la révélation : le Coran, la Tradition, et le Consensus. Quant au Coran, on y lit : « Vous êtes la meilleure communauté qu'on ait fait

surgir pour les hommes : vous ordonnez le convenable, interdisez le blâmable et croyez en Allah » (III, 110). Quant à la Tradition du Prophète, Celui-ci a dit : « il n'est pas permis à un œil de voir Dieu désobéi sans que celui à qui il appartient change ce qu'il voit ». Le consensus est total à ce sujet.

Mais ce commandement du bien et interdiction du mal ne doit pas se faire que sous certaines conditions, sans lesquelles il n'est pas permis, à savoir :

1° Celui qui l'exerce doit connaître, de science sûre, que ce qui est commandé est un bien, et que ce qui est à interdire est un mal. Car, s'il ne connaît pas ça, il pourrait se faire qu'il commande le blâmable et interdit le convenable ; ce qui est inadmissible. La probabilité en ce domaine ne pourrait pas tenir lieu de certitude ;

2° Il doit savoir que le blâmable est là présent, en voyant par exemple les instruments de boisson alcoolique prêts, les instruments de musique apprêtés. Ici, une haute probabilité tient lieu de la certitude ;

3° Il doit savoir que son intervention ne causera pas un plus grand mal. Mais s'il sait, de science sûre ou même probable, que son interdiction de boire le vin aboutira à faire tuer un grand nombre ou quelques musulmans, ou à faire incendier un local, alors il ne doit pas intervenir ; cela n'est pas bien ;

4° Il doit être sûr que sa parole aura de l'effet ; s'il ne sait pas cela, il ne doit pas intervenir, car ce serait inutile ;

5° Il doit être sûr, ou bien il trouve très probable que son intervention n'aboutit pas à se léser soi-même ou porter préjudice à ses biens. Mais cela dépend des personnes : si on est tel qu'aucune insulte ou frappe ne puisse l'atteindre, alors il doit intervenir. Mais si cela pourrait porter atteinte à son sang, il ne doit pas. Mais est-ce recommandable ? C'est à voir : si cela aura pour conséquence de soutenir la religion, alors c'est à recommander, sinon, non.

Puisque l'essentiel c'est de faire le bien et d'empêcher le blâmable, si on peut y arriver par un moyen facile, il ne faut pas recourir à un moyen difficile et sévère. Cela est connu par la raison et par la révélation : par la raison, parce que quand l'un de nous peut obtenir quelque chose par un moyen facile, il ne doit pas recourir à un moyen difficile ; par la révélation, parce que Dieu dit : « Si deux partis de croyants se combattent, rétablissez entre eux la concorde ! Si l'un d'eux persiste en sa rébellion contre l'autre, combattez [le parti] qui est rebelle, jusqu'à ce qu'il s'incline devant l'ordre d'Allah ! » (XLIX, 9).

Ce principe est toujours valable, qu'un imâm (= chef) existe, ou non. Mais commandez le bien et interdire le mal est de deux sortes : l'un ne peut être fait que par les imâms (les chefs de la Communauté) ; l'autre peut être exécuté par tout le monde. Le premier comprend : le châtiment

pour les actes contraires aux lois pénales coraniques (ḥudûd), la défense de l'Islam contre les non-musulmans, la protection des frontières, la levée des armées, la nomination des juges et des gouverneurs, et les choses semblables. — Quant au second, à savoir ce que tout le monde doit faire à ce sujet, il comprend : la consommation du vin, le vol, l'adultère et les choses semblables. Mais, s'il y a un imâm obéi, il vaut mieux s'en remettre à lui pour ces choses aussi.

Commander le bien et interdire le mal est une obligation de suffisance communautaire, c'est-à-dire si quelqu'un s'en acquitte, les autres en sont dispensés[1].

***

Voilà l'essentiel de ces fameux cinq principes des mu'tazilites. Ce sont des principes rationnels, corroborés par la révélation coranique. On y voit un rationalisme à toute épreuve, puisqu'ils sont établis rationnellement (à une seule exception : le principe de l'état intermédiaire). Ils peuvent passer de toute révélation. Aussi a-t-on tout à fait raison d'appeler les mu'tazilites : les rationalistes de l'Islam. La suite de notre exposé va le confirmer avec éclat.

(1) Cf. 'Abd al-Jabbâr : *Sharḥ al-Uṣûl al-khamsah*, pp. 141-4, 148.

LES GRANDES FIGURES DE L'I'TIZÂL

WÂṢIL IBN 'AṬÂ'

I

Sa vie

Surnommé Abû Ḥudhaifah[1], ou Abû al-Ja'd[2], il fut un client de Banû Ḍabbah, ou de Banû Makhzûm[3]. On l'appelle aussi : *al-Ghazzâl* (= le filateur), mais ce n'était jamais son métier ; on l'appela ainsi parce qu'il avait l'habitude de fréquenter le marché de filateurs, pour connaître les femmes qui gagnent honnêtement leur vie en faisant ce métier, pour qu'ensuite il leur réserve ses aumônes. D'un cou très long, il souffrait d'un terrible défaut d'élocution de la lettre *r*, qu'il prononçait غ (= gh) très accentué. Pourtant, il fut tellement habile qu'il évita autant que possible l'emploi des mots où se trouve la lettre *r*, ce qui faisait l'admiration de tout le monde ; beaucoup de poètes l'en louèrent[4].

Il est né à Médine en 80 h. (699-700 a. d.). Ensuite il est allé à Bassorah, où il fut le disciple d'al-Ḥasan al-Basrî. Là, à Bassorah, il fit la connaissance de grands esprits tels : Jahm ibn Ṣafwân, le poète Bashshâr ibn Burd, et 'Amr ibn 'Ubaid dont il épousa la sœur.

Il est mort en 131 h. (748/9 a. d.)[5].

(1) Ibn Khillikân, V, 60 ; al-Mubarrid : *al-Kâmil*, III, 192.

(2) Jâḥiz, *Bayân*, I, 29.

(3) Ibn Khillikân, V, 60.

(4) Ibn Khillikân, V, 60-62 ; al-Mubarrid : *al-Kâmil*, III, 192-4 ; al-Jâḥiz : *Bayân*, I, 14-16, Le Caire, 1948.

(5) Ibn al-Murtaḍâ : *Tabaqât al-Mu'tazilah*, p. 35 ; Ibn Ḥajar : *Lisân al-Mîzân*, biographie de Wâṣil ; Ibn Taghri Bardî : *al-Nujûm al-Zâhirah*, I, p. 313 ; Ibn Faḍlallâh : *Masâlik al Abṣâr*, VIII, p. 496, man. photocop. à Dâr al-Kutub au Caire, n. 2568 Târikh, etc.



Son activité missionnaire

Après avoir établi sa doctrine, Wâṣil envoya des missionnaires pour la répandre et pour appeler à l'Islam des non-musulmans en pays d'Islam. Par cette activité il fut en controverses continues avec les autres religions, surtout le manichéisme, si répandu dans l'ancien empire des Sassanides, conquis par l'Islam :

Au Maghreb, il envoya ʿAbdullâh ibn al-Ḥârith, et là il a eu un grand succès, convertissant beaucoup à sa doctrine ;

A Khurâsân (nord-est de l'Iran) il envoya Ḥafṣ ibn Sâlim ; là il fréquenta la mosquée de Tirmidh et il devint célèbre ; et là aussi il réfuta Jahm ibn Ṣafwân ;

Au Yemen, il envoya al-Qâsim ibn al-Saʿdî ;

A al-Djazîrah (entre le nord de la Syrie et le nord-ouest de l'Irâq), il envoya Ayyûb ;

A al-Kûfah, il expédia al-Ḥasan ibn Dhakwân ;

En Arménie, il envoya ʿUthmân al-Ṭawîl, le maître du grand mʿutazilite Abû al-Hudhail[1].

Son œuvre

Ibn al-Nadîm, dans le *Fihrist*, attribue à Wâṣil les livres suivants :

1. Les classes des Murjiʿah ;
2. Le livre du repentir (al-tawbah) ;
3. L'état intermédiaire (al-manzilah bain al-manzilatain) ;
4. Discours où il évita le *r* ;
5. Les sens du Coran (Maʿânî al-Qur'ân) ;
6. Discours sur le tawḥîd et la justice (khuṭab fi al-tawhîd wa al ʿadl) ;
7. Ce qui s'est passé entre lui et ʿamr ibn ʿUbaid (mā jarā bainahū wa bain ʿAmr ibn ʿUbaid) ;
8. La voie qui mène à la connaissance de Dieu (al-Sabîl ilâ maʿrifat al-ḥaqq) ;
9. L'appel [à la doctrine muʿtazilite] (fî al-daʿwah) ;
10. Tabaqât (= classes) des gens de la science et de l'ignorance (Tabaqât ahl al-ʿilm wa al-jahl).

Ibn Al-Murtaḍa (*Tabaqât al-Muʿtazilah*, p. 35) y ajoute :

11. Les mille questions en réponse aux manichéens.

(1) Voir *Tabaqât al-Muʿtazilah*, p. 32.



De tous ces livres, aucun ne nous est parvenu, excepté le numéro 4, le discours où il évita le *r*[1], ce qui ne vaut pas grand-chose. On en est réduit, en ce qui concerne l'exposé de sa doctrine, à ce que rapportent les auteurs, pour la plupart sunnites tendancieux, comme 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, dans son *Farq bain al Firaq*, Al-Shahrastâni dans son : *al-Milal wa al Niḥal*, outre les sources mu'tazilites, qui sont malheureusement assez avares en renseignements sur le fondateur de leur école. Est-ce parce que son œuvre littéraire était maigre? C'est possible. Toujours est-il qu'on lui attribue les grandes thèses du mu'tazilisme, sans leurs développements théoriques.

II

Sa doctrine

Le plus complet exposé de la doctrine de Wâṣil, qui nous soit parvenu, est celui d'al-Sharastânî[2]. Il en fait une école, qu'il appelle : al-wâṣily-yah, et dit que leur doctrine mu'tazilite se fonde sur les quatre règles suivantes :

Première règle: la négation des attributs de Dieu : la science, la puissance, la volonté et la vie. Cette thèse était au début non mûre. Wâṣil l'établit sur le principe suivant : l'impossibilité de la coexistence de deux dieux éternels. Il disait : celui qui affirme un concept ou un attribut éternel affirme de même coup la coexistence de deux dieux. Mais ses partisans, après avoir lu les livres de philosophie, ont modifié sa thèse et ont finalement professé la réduction de tous les attributs divins à deux : la science et la puissance, et de dire que ces deux attributs sont essentiels, mais sont deux manières de considérer l'essence éternelle, comme dira plus tard Abû 'Alî al-Jubbâ'î, ou bien : deux modes (ḥâlatân) comme dira son fils Abû Hâshim. Abû al-Ḥusain al-Baṣri les réduira à une seule : la science. « C'est exactement l'opinion des philosophes », remarque al-Shahrastânî.

Deuxième règle: l'affirmation du libre arbitre. En cela, Wâṣil a suivi Ma'bad al-Juhanî et Ghailân al-Dimashqî, ses précurseurs dans l'affirmation du libre arbitre. Wâṣil s'est préoccupé de cette deuxième règle beaucoup plus que de la première. Voici comment il l'établit : Le Créateur

(1) Publié d'abord par Aḥmad Miftah dans son recueil : *Miftâḥ al-afkâr*, p. 270-271, Le Caire, 1314 h., et *Adabyyât al-lughah al-'arabyyah*, pp. 212-214, Le Caire, 1906; ensuite par Aḥ. Zakî Ṣafwat in *Jamharat khutab al-'arab*, I, 482-4, Le Caire, s.d.; et plus récemment par 'Abd al-Salâm Hârûn, in *Nawâdir al-makhṭûṭât*, II, p. 118-136.

(2) *Al-milal wa al-Niḥal*, I, p. 57 sqq. (imprimé en marge d'*al-Fiṣal fî al-milal wa al-niḥal* d'Ibn Hazm, Le Caire, 1321 h.).

est sage et juste ; donc il ne faut pas Lui attribuer ni mal, ni injustice. Il ne peut pas vouloir que les hommes fassent le contraire de ce qu'Il leur ordonne de faire ; Il ne peut pas non plus les obliger à faire queique chose et les récompenser pour ça. L'homme est donc le créateur du bien et du mal, de la foi et de la mécréance, de l'obéissance et de la désobéissance. Il récompense l'homme selon ce que celui-ci fait. Dieu a donné à l'homme le pouvoir de faire le bien et le mal. Les actes humains sont renfermés en les mouvements, les repos, les i'timâdât (formes spéciales de mouvement, qu'on va expliquer plus tard, à propos de la doctrine d'al-Naẓẓam), le raisonnement et la science.

Wâṣil dit : Il est impossible de donner l'ordre à l'homme de faire, quand il ne peut pas faire. Celui qui nie cette proposition nie l'évidence même. Il cite plusieurs versets coraniques, à l'appui de cette thèse.

Troisième règle : qualification de l'état du pécheur non repenti *(fâsiq)* comme un état intermédiaire entre l'état du croyant et l'état de l'infidèle.

On raconte ici ce qui s'est passé — soi-disant ! — dans une réunion d'al-Ḥasan al-Baṣrî : un jour quelqu'un est venu lui demander ceci : Maître en religion ! De nos jours il y a un groupe qui professe que la grande faute est une infidélité qui fait exclure de la religion musulmane, et ce sont les menacistes khârijites ; — un autre groupe dit que la grande faute ne nuit pas à la foi, car la foi et l'action sont deux choses distinctes, et s'en remet à Dieu pour juger les pécheurs, ce sont les murji'ites (du verbe arja' = remettre à plus tard, différer). Quelle est votre opinion à ce sujet ?

Al-Ḥasan s'est mis à réfléchir. Mais avant qu'il répondît, Wâṣil, qui était présent, répondit : à mon avis, celui qui commet une grande faute n'est pas un croyant d'une manière absolue, ni un infidèle d'une manière absolue, mais il est dans un état intermédiaire : ni croyant, ni infidèle.

Pour établir sa thèse, Wâṣil dit que la foi est un ensemble de bonnes actions et opinions, qui, réunies, confère à celui qui les possède le qualificatif de : croyant ; c'est un mot élogieux. Le fâsiq (celui qui commet une grande faute) n'a pas réunies bonnes actions et opinions, et ne mérite pas la louange ; donc il ne peut pas être appelé : croyant. Mais il n'est pas non plus infidèle absolument, car il professe la foi de l'Islam et fait d'autres bonnes actions indéniablement. Mais, s'il quitte ce monde sans avoir repenti d'une grande faute, il ira en enfer et y restera éternellement ; car dans l'autre monde il n'y a que deux partis : un parti dans le Paradis, et un parti dans l'Enfer. Mais son châtiment sera plus léger que celui de l'infidèle.

Quatrième règle : dans l'affaire du conflit entre 'Alî et Mu'âwyah au sujet du califat, Wâṣil est neutre : il croit que l'un des deux partis est dans l'erreur, mais il ne peut pas spécifier lequel. Aussi ne reconnaît-il pas le témoignage du membre d'un parti contre un membre de l'autre parti, mais bien le témoignage d'un membre concernant un autre membre du même parti.

*
* *

Quant à 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî[1], il ne mentionne pas la première règle, et c'est évident, puisque de l'aveu même de Shahrastânî, elle n'était pas encore mûre chez Wâṣil, et n'a mûri que plus tard, grâce à l'introduction de la philosophie grecque en pays d'Islam, à partir de la 2e moitié du IIe siècle de l'hégire (VIIIe de l'ère chrétienne). En revanche, il parle en détail de la 3e et 4e règles. Quant à la 2e, il ne s'y réfère qu'incidemment en disant que Wâṣil et son compagnon 'Amr ibn 'Ubaid ont professé la doctrine du libre arbitre déjà professée par Ma'bad al-Juhanî.

A propos de la 3e règle, notre auteur dresse un tableau de différentes opinions professées par les sectes musulmanes au sujet de la qualification de celui qui commet une grande faute. Les voici :

1. Les Azâriqah, parmi les Khârijites, disent que celui qui commet une faute — grande ou petite — est un polythéiste (mushrik). Ils prétendent que les fils des polythéistes sont eux aussi polythéistes ; c'est pourquoi ils trouvent licite de tuer les enfants et les femmes de leurs adversaires, que ceux-ci soient musulmans ou non-musulmans.

2. Les Ṣufryyah, parmi les Khârijites, s'accordent avec les Azâriqah en ce qui concerne le premier point, mais ils en diffèrent au sujet des enfants.

3. Les Najadât, eux aussi Khârijites, disent que celui qui commet une faute que le consensus de la communauté qualifie d'illicite est un infidèle polythéiste ; mais celui qui commet une faute dont on n'est pas d'accord sur son interdiction, est selon ce que les juristes pensent de lui. Ils trouvent une excuse à celui qui commet quelque chose d'illicite sans qu'il le sache.

4. Les Ibâḍites, des Khârijites aussi, disent que celui qui commet une faute dont Dieu nous menace, tout en reconnaissant Dieu et ce qu'Il révèle, est un infidèle d'une espèce particulière : c'est une infidélité par rapport aux bienfaits, pas une infidélité par rapport au polythéisme, ou : un renégat de bienfaits de Dieu, non un renégat infidèle.

5. Al-Ḥasan al-Baṣri (Baghdâdî ne le mentionne pas par son nom, mais dit simplement : un groupe a dit...) dit que celui qui commet une grande faute parmi les musulmans est un hypocrite, et l'hypocrite est pire que l'infidèle qui étale son impiété.

6. Les successeurs des Compagnons du Prophète disaient avec la majorité des musulmans que celui qui commet une grande faute, d'entre les musulmans, est un croyant, puisqu'il reconnaît les Envoyés de Dieu, les livres sacrés révélés par Dieu, et que tout ce qui vient de Dieu est

(1) *Al-Farq bain al Firaq*, p. 117-120. Édition Abd al-Ḥamîd, s.d.

vrai. Mais il est *fâsiq*, pour avoir commis cette grande faute. Son *fisq* ne peut pas lui ôter l'appellation de croyant et de musulman.

Quant à la 4e règle mentionnée par al-Shahrastânî, et qui concerne le jugement à porter sur les partisans d''Ali et ceux de Mu'âwyah, al-Baghdâdî donne plus de détails, sans apporter de modification dans l'essentiel. Par exemple, il dit que les mu'tazilites, après Wâṣil, n'étaient pas unanimes sur cette question. Les détails chez Ibn Ḥazm[1] sont plus précis et plus intéressants, puisqu'il donne les raisons avancées par chaque parti. En voici l'essentiel :

A. Arguments des partisans de Mu'âwyah-'Uthmân :

1. 'Uthmân a été injustement tué ; il faut donc venger sa mort, puisque Dieu dit : « quiconque est tué injustement, nous donnons, à son proche, pouvoir [*de le venger*] (XVII, 33) ; « Entr'aidez-vous [*plutôt*] dans la bonté pieuse *(birr)* et la piété ! Ne vous entr'aidez point dans le péché et l'abus de droit ! » (V, 2).

2. Celui qui donne asile aux injustes est ou bien complice, ou bien impuissant à les châtier ; que ce soit l'un ou l'autre, il mérite d'être combattu et n'a pas le droit au califat.

3. Même si ce qu'on reproche à 'Uthmân est juste, cela ne justifiera pas le fait de le tuer. Car, qu'est-ce qu'on lui reprocha ?

a) De s'attribuer de petits restes de biens qui ne sont dus à personne ;

b) De nommer ses proches parents dans de hautes fonctions ;

c) De permettre à al-Ḥakam ibn Abî al 'Âs — à qui le Prophète avait interdit le séjour à Médine — de rentrer dans celle-ci ;

d) D'avoir fait rouer 'Ammâr ibn Yâsir de cinq coups de fouets, et d'avoir exilé Abû Dharr en Rabadhah.

Mais tout cela — même s'il est vrai — ne justifie pas l'acte de tuer 'Uthmân, le calife, le beau-fils du Prophète, l'un des premiers à adopter l'Islam et l'un des meilleurs lecteurs du Coran. Mais il faut remarquer aussi que la plupart de ces accusations ne sont pas fondées ou bien justifiées.

4. 'Ali devait venger la mort d''Uthmân ; mais il a — au lieu de cela — donné refuge aux révolutionnaires qui l'ont tué. Pourquoi n'avait-il pas fait de ces assassins ce qu'il avait fait des assassins d'Abdullâh ibn Khabbâb ibn al-Aratt[2] ? Car les deux cas sont les mêmes. Que dis-je, celui d''Uthmân est plus grave encore, puisqu'il était plein de graves

(1) Ibn Ḥazm : *al-fiṣal fî al-milal wa al-ahwâ' wa al-niḥal*, IV, p. 153 sqq. Le Caire, 1321 h.

(2) Qui a été tué par les Khârijites après l'arbitrage entre 'Alî et Mu'âwyah, parce qu'il a défendu l'attitude de 'Alî. Alors, celui-ci les a tués. (Voir Ibn Abî al-Ḥadîd : *Sharḥ nahj al-balâghah*, I, p. 207 ; éd. Ḥalabî.)



conséquences. Si 'Alî a tué plusieurs pour venger la mort d'une seule personne, pourquoi n'avait-il fait la même chose pour venger la mort d''Uthmân?

B. Les arguments des partisans de 'Alî sont plus connus, ce qui nous dispense de nous y étendre.

Le libre arbitre[1]

La théologie spéculative en Islam a commencé avec la discussion du problème de la liberté. L'homme est-il libre dans ses actes? Est-il, en terminologie plus islamique, le *créateur* de ses actes, ou bien ceux-ci sont déterminés par Dieu, seul créateur de tout ce qui existe?

Si nous regardons de près ce que le Coran enseigne à ce sujet, nous nous apercevons tout de suite que ce problème a préoccupé les musulmans au temps même du Prophète Muḥammad. Il fut un sujet de controverse entre lui d'une part, les polythéistes, les chrétiens et les juifs d'autre part.

Mais on ne peut pas, en étudiant les versets coraniques qui touchent à ce problème, dégager une attitude nette et franche en réponse à cette question. Car, il y a des versets qui professent qu'il n'y a d'agent que Dieu, que l'homme est déterminé dans ses actes ; et il y en a d'autres versets qui déclarent que l'homme est libre et responsable à l'égard de ses actes.

A. Des versets qui professent que l'homme est déterminé dans ses actes, voici des exemples :

1. « Mais vous ne voudrez qu'autant que voudra Allah, Seigneur des Mondes ! » (LXXXI, 29).

2. « Mais il fait entrer en Sa miséricorde qui Il veut. » (XLII, 8).

3. « Ainsi Allah égare qui Il veut et guide qui Il veut ! » (LXXIV, 31).

4. « Celui qu'Allah veut [*perdre*], Il l'égare. Celui qu'Il veut [sauver], Il le met sur une voie droite. » (VI, 39).

5. « Ton Seigneur crée ce qu'Il veut et choisit ce qui, pour [les hommes], est le meilleur. » (XXVIII, 68).

6. « Il n'est ni d'un croyant ni d'une croyante, quand Allah et son Apôtre ont décrété une affaire, de se donner à choisir sur cette affaire. » (XXXIII, 36).

(1) Voir sur ce sujet : *a)* Salisbury, E.E. « Muhammedan predestination and free will », in *Journal of the American Oriental Society*, 8 (1899), p. 106-182 ;
b) De Vlieger, A. : *Kitâb al Qadr*. Matériaux pour servir à l'étude de la prédestination dans la théologie musulmane. Leyde, 1903 ;
c) Ringgren, Helmer : *Studies in Arabic fatalism*. Uppsala, 1955.



7. « Dis[-leur] : Nous ne serons atteints que par ce qu'Allah aura écrit, à notre endroit. » (IX, 51).

8. « Si nous avions voulu, Nous aurions donné à chaque âme sa direction, mais que se réalise la Parole [*émanant*] de Moi : « J'emplirai certes la Géhenne, tout ensemble, de Djinns et d'hommes » (XXXII, 13).

9. « Celui qu'Allah dirige est dans la bonne direction, ceux qu'il égare, ceux-là sont les perdants » (VII, 178).

10. « Celui qu'Allah veut diriger, Il lui ouvre la poitrine à l'Islam. Celui qu'Il veut égarer, Il lui rend la poitrine étroite, [*le met à la*] gêne *(ḥaraj)* comme s'il montait au ciel. » (VI, 125).

11. « Nous avons certes envoyé, dans chaque communauté, un Apôtre [*qui dit*] : « Adorez Allah et évitez aṭ-Ṭâghout ! Parmi les membres de cette communauté, il en est qu'Allah dirigea et il en est sur qui s'appesantit l'égarement. » (XVI, 36).

12. « Mon conseil, si je veux vous conseiller, ne vous sera pas utile si Allah veut vous jeter dans l'aberration. Il est votre Seigneur et vous Lui serez ramenés. » (XI, 35).

13. « Je ne détiens, pour moi-même, dommage ou profit qu'autant qu'Allah le veut. » (X, 49).

* *
*

En revanche, nous trouvons beaucoup de versets qui déclarent que l'homme est libre dans ses actes, qu'il est l'agent de ses actes :

1. « Quiconque le veut, qu'il soit croyant, et quiconque le veut, qu'il soit infidèle. » (XVIII, 29).

2. « Seul a empêché ces gens de croire, quand la Direction [*hudâ*] est venue à eux, le fait qu'ils aient dit : « Allah a-t-il envoyé un mortel comme apôtre ? » (XVII, 94).

3. « En récompense de ce qu'ils faisaient [*sur la terre*]. » (LVI, 24).

4. « En récompense de ce qu'ils se seront acquis. » (IX, 82, 95).

5. « La récompense du bien est-elle autre chose que le bien ? » (LV, 60).

6. « Tout bien qui t'arrive vient d'Allah, Tout mal qui t'arrive vient de toi. » (IV, 79).

7. « Qu'avez-vous à ne point croire en Allah. » (LVII, 8).

8. « Qu'ont-ils eu à se détourner du Rappel *(tadhkirah)* (LXXIV, 49).

9. « C'est Lui qui vous a créés. Parmi vous, [*tel*] est infidèle et [*tel*] est croyant. » (LXIV, 2).

10. « Toute âme, de ce qu'elle s'est acquis, est caution. » (LXXIV, 38).

11. « Quiconque fait œuvre pie, [*le fait*] pour soi. Quiconque agit mal, [*le fait*] contre soi. » (XLI, 46).

12. « Dis : « Hommes ! La Vérité est venue à vous, de votre Seigneur. Quiconque est dans la bonne direction ne l'est que pour soi-même. Quiconque est égaré, ne l'est que contre soi-même. » (X, 108).

13. « Là, chaque âme éprouvera ce qu'elle aura précédemment accompli. » (X, 30).

14. « Des appels à la clairvoyance sont venus à vous, de votre Seigneur. Qui est clairvoyant, l'est pour soi-même. Qui est aveugle, l'est contre soi-même. » (VI, 104).

15. « Quiconque fait un mal ou se lèse soi-même, puis demande pardon à Allah, trouve Allah absoluteur et miséricordieux. Quiconque commet un péché, ne le commet que contre soi-même. » (IV, 110-111).

16. « Allah, ne modifie pas ce qui est en un peuple avant que celui-ci ait modifié ce qui est en lui-même. » (XIII, 11).

Voilà les deux thèses contraires également affirmées dans le Coran : le libre arbitre, et le déterminisme. Il ne saurait être question ici de statistique, et de calcul : les deux sont d'une égale force. Grimme[1] a remarqué que les sourates mekkoises penchent plutôt vers l'affirmation du libre arbitre, tandis que les sourates révélées à Medine penchent plutôt vers le déterminisme. Mais le contraire devrait être exact, parce que la période de Médine est celle de législation, ce qui devrait impliquer une affirmation plus accentuée de la liberté et de la responsabilité. C'est pourquoi, on ne peut pas souscrire à cette remarque de Grimme. La vérité est que le problème est trop complexe pour pouvoir recevoir une solution nette et tranchante. Si on affirme le déterminisme, à quoi bon la législation, l'eschatologie, le prophétisme même? Si, au contraire, on affirme le libre arbitre, ne risque-t-on pas de limiter fâcheusement la puissance divine? Pour éviter ces deux écueils, le Coran a bien fait d'admettre les deux thèses contraires à la fois. S'il avait tranché dans un sens, des difficultés insurmontables auraient surgi. Être équivoque est, dans certains cas, très recommandable, et l'existence même est un tissu de contradictions. Maintenir la dialectique de la liberté et du déterminisme est donc la meilleure solution.

Le mythe d'un soit-disant fatalisme musulman est donc à rejeter aussi bien que celui du libre arbitre absolu. Tous deux sont également erronés. L'Islam, tel qu'il est prêché par le Coran et le Prophète, est à mi-chemin entre ces deux extrêmes.

***

Ce problème résolu, il nous reste à donner un aperçu de la doctrine fataliste ou déterministe chez les différentes sectes.

Le fatalisme (ou déterminisme) est la doctrine qui affirme que Dieu

(1) Grimme, H. : *Einleitung in den Koran*, vol. II.

est le Créateur de tout acte humain. Les déterministes se répartissent en deux groupes : 1) les déterministes absolus (ou purs) qui ne reconnaissent à l'homme aucun acte ni aucun pouvoir d'agir ; 2) et les déterministes modérés, qui attribuent à l'homme un pouvoir non-agissant ; mais ici surgit un problème : le *kasb* (« attribution, sans efficacité, de l'acte à l'homme) rentre-t-il dans la liberté ou dans le déterminisme? Car, les Ash'arites disent que le véritable agent est toujours Dieu, mais l'homme « acquiert » les actes dont il est porteur. Il a le droit de se les attribuer, mais non d'affirmer qu'il en est le créateur. Pour les mu'tazilites, ceux qui professent la doctrine de *kasb* sont carrément déterministes, puisqu'ils ne reconnaissent pas à l'homme un pouvoir indépendant.

Le chef de file des fatalistes fut Jahm ibn Ṣafwân ; un groupe des Azâriqah (khârijites) ont professé la même doctrine ; de même les partisans d'al-Najjâr, et ceux de Ḍirâr ibn 'Amr, de Hishâm ibn al-Ḥakam et de Sulaimân ibn Jarîr.

Se rattache à la même question celle de la relation entre le pouvoir et l'acte. Les uns disent que le pouvoir d'agir ne peut exister qu'en même temps que l'agir, il ne peut jamais le précéder : c'est l'opinion d'al-Najjâr, d'al-Ash'arî, de Muḥammad ibn 'Îsa Burghûth le scribe, de Bishr ibn Ghyâth al-Mirrîsî, d'Abû 'Abd al-Raḥmân al-'Aṭawî et un groupe de murji'ites et kharijites, de même que Hishâm ibn al-Ḥakam et Sulaimân ibn Jarîr et leurs partisans. — Les autres affirment que le pouvoir d'agir préexiste à l'acte en l'homme. C'est l'opinion des mu'tazilites et quelques murji'ites comme Muḥammad ibn Rashîd, Mu'nis ibn 'Umrân (ou 'Imrân), Ṣâlih Qubbah, al-Nâshi' et un groupe de Khârijites et de Shi'ites.

Cette deuxième catégorie s'est divisée en plusieurs groupuscules : l'un dit que le pouvoir est avant l'agir et en même temps que l'agir aussi : pour agir, ou pour ne pas agir. C'est l'opinion de Bishr ibn al-Mu'tamir, le fondateur de l'école mu'tazilite de Baghdâd, de Ḍirar ibn 'Amr al-Kûfî, d''Abdullâh ibn Ghaṭafân, de Mu'ammar ibn 'Amr al-'Aṭṭâr al-Baṣrî, et d'autres mu'tazilites.

Quant à Abû al-Hudhail al-'Allâf, il professe que le pouvoir ne peut jamais être avec l'agir ; il ne peut être qu'avant lui ; il doit disparaître aussitôt que l'acte est déclenché.

Al-Naẓẓâm, 'Alî al-Uswârî et Abû Bakr ibn 'Abd al-Raḥmân ibn Kaisân al-Aṣamm furent d'avis que le pouvoir n'est autre chose que le pouvant (celui qui a le pouvoir). Ils dirent aussi que l'impuissance n'est autre chose que l'impuissant lui-même ; excepté al-Naẓẓâm qui dit que l'impuissance est un mal survenu au pouvant[1].

(1) Voir Ibn Ḥazm : *al-Fiṣal...*, III, pp. 22-23.

Wâṣil et le libre arbitre

Revenons maintenant à Wâṣil.

Nos sources sont très avares en ce qui concerne l'attitude de Wâṣil et les arguments qu'il aurait avancés pour défendre le libre arbitre.

On nous dit simplement qu'il a appris la doctrine du libre arbitre, de Ghailân al-Dimashqî. Qui est-ce? Les sources sont diamétralement opposées à son égard : les mu'tazilites lui prodiguent les éloges, tandis que les sunnites l'accablent d'injures !

Ibn al-Murtaḍa[1], mu'tazilite, le met à la tête de la 4e classe de mu'tazilites, et rapporte qu'al-Ḥasan al-Baṣri l'a qualifié de « preuve de Dieu en face des Syriens », et que celui-ci prédit qu'il serait tué. En fait, Hishâm ibn 'Abd al-Malik[2] le fit tuer. Aussi bien que son compagnon Ṣâliḥ. Pourquoi? Parce que, d'après Ibn al-Murtaḍâ, il avait écrit une lettre de remontrance[3] au calife 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz, dans laquelle il lui demande d'être juste envers les hommes, de les inciter à faire le bien. On y voit le noyau de la doctrine mu'tazilite, car il y professe le libre arbitre, que Dieu ne fait que le meilleur pour les hommes, qu'Il ne châtie pas à cause des choses qui sont déterminées par Lui, que l'homme est le créateur de ses actes ; que Dieu est sage, donc Il ne fait aucune chose blâmable ; miséricordieux, donc Il ne peut pas charger l'homme de ce qui est au-dessus de ses forces ; juste, Il n'oblige pas les hommes à commettre une injustice ; véridique, donc il n'oblige pas les hommes à mentir.

'Umar ibn 'Abd al-'Azîz, à la réception de cette lettre de réprimande, invita l'auteur à venir le voir. Arrivé, il lui demande conseil. Alors Ghailân lui demande de le nommer fondé de pouvoir pour vendre les trésors et réparer les injustices. 'Umar le nomma. Ghailân s'est mis à les vendre, en appelant : venez prendre les trésors des injustes ! Venez prendre les biens de ceux qui ont méconnu la pratique du Prophète ! Et il insulta les califes omayyades, à cause de leur injustice. Hishâm ibn 'Abd al-Malik passa devant lui et l'entendit insulter ses ancêtres et lui-même. Alors il jura de lui couper les pieds et les mains, le jour où il en sera capable. Quand il est monté sur le trône du califat (au mois de Sha'bân 105 de l'hégire = janvier 724 a. d.), Ghailân et son compagnon Ṣâliḥ sont partis pour l'Arménie, mais Hishâm envoya pour les ramener à Damas. Ils ont été pris et ramenés à Damas, mis en prison pour quelques jours, et Hishâm les fit couper mains et pieds. Pourtant, Ghailân ne cessa d'invectiver Hishâm, ce qui obligea celui-ci à lui couper encore la langue.

(1) *Tabaqât al-Mu'tazilah*, p. 25 sqq.

(2) Calife omayyade, de janvier 724 à 6/2/743 (105-125 h.).

(3) Dans le *Tanbîh* d'al-Malaṭi (éd. Dedering, p. 128), nous lisons qu'au contraire c'est 'Umar qui l'a fait venir pour lui reprocher sa profession du libre arbitre.



Belle légende bien édifiante, certes. Pourtant, les principaux historiens[1] sont d'accord pour affirmer que Ghailân fut tué par ordre de Hishâm ibn ʿAbd al-Malik, mais pour une autre raison : c'est que Ghailân professa la doctrine du libre arbitre. Nous sommes donc en face de deux explications de la cause de la mort de Ghailân : d'une part, les historiens (Ṭabari, Ibn al-Athîr, Ibn Kathîr) disent que c'est parce que Ghailân professa la doctrine du libre arbitre, — et, d'autre part, Ibn al-Murtaḍa qui l'explique par le fait que Ghailân mena une campagne contre les injustices commises par les califes omayyades.

Mais, d'autres sources[2] affirment que le premier à professer la doctrine du libre arbitre fut un iraquien du nom de : Sawsan, qui fut chrétien, puis se convertit à l'Islam, puis retourna au christianisme. Maʿbad al-Juhanî fut son élève ; et Ghailân al-Dimishqî fut l'élève de Maʿbad. Donc, d'après cette nouvelle, le premier parmi les musulmans à avoir professé le libre arbitre fut Maʿbad al-Juhanî, de qui Ghailân al-Dimashqî a reçu cette doctrine. Maʿbad al-Juhanî est Maʿbad b. ʿAbdullâh al-Juhani al-Bâsri. Il fut tué en 30 h. par ordre d'al-Ḥajjâj ou d'ʿAbd al-Malik. b. Marawân[2]. C'est un transmetteur des ḥadîths. Il s'est mêlé de l'arbitrage entre ʿAlî et Muʿâwyah. Il fut pieux et ascète. Ibn Kathîr[3] nous donne la véritable raison de sa mort : c'est qu'il fit la guerre dans l'armée d'Ibn al-Ashʿath contre ʿAbd al-Malik. On n'est pas d'accord sur sa véracité en tant que transmetteur des ḥadîths.

En plus de Ghailân et de Maʿbad, quelques sources nous disent qu'al-Jaʿd ibn Dirham a appris de Maʿbad la doctrine du libre arbitre. Al-Jaʿd ibn Dirham professa, en outre, la doctrine de la création du Coran, c'est-à-dire que le Coran fut créé. Il fut originaire de Khorâsân, s'établit à Damas, y professa la doctrine de la création du Coran, qu'il a reçue de Bayân ibn Samʿân, celui-ci l'avait reçue de Ṭâlût, fils de la sœur de Labîd ibn Aʿṣam, Labîd l'a reçue d'un juif yéménite! D'al-Jaʿd, Jahm ibn Ṣafwân l'a apprise. Al-Jahm ibn Ṣafwân fut tué à Ispahân, ou à Marw (Meṛv); d'Al-Jahm, Bishr al-Marîsî l'a apprise; et de Bishr, Aḥmad ibn Abû Du'âd, le grand inquisiteur dans la querelle de la création du Coran au temps d'al-Ma'mûn et d'al-Muʿtaṣim. Voici le schéma donc de la filiation de cette doctrine de la création du Coran :

Un juif yéménite → Labîd ibn Aʿṣam → Ṭâlut → Bayân ibn Samʿân → al-Jaʿd ibn Dirham → al-Jahm ibn Ṣafwân → Bishr al-Marîsî → Aḥmad ibn Abû Du'âd.

On voit bien par cet enchaînement qu'il est complètement fabriqué pour les besoins de la cause : à savoir, qu'il est inventé pour montrer que

(1) Al-Ṭabarî : *Târikh al-umam wa al-mulûk*, V, p. 516. Le Caire, 1939 ; — Ibn al-Athîr : *al-Kâmil fî al-Târikh*, IV, pp. 255-256, Le Caire 1357 h. ; — Ibn Kathîr : *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, I, p. 353. Imprimerie Saʿâdah, s.d., Le Caire.

(2) Ibn al-Athîr : *al-Kâmil*, IV, 75. Édition Munîryyah, Le Caire, 1358.

(3) *Al-Bidâyah wa al-nihâyah*, IX, 34. Éd. Saʿâdah, Le Caire, s.d. confirmé par al-Dhahabî : *Mîzân al-Iʿtidâl*, IV, 141. Le Caire, 1965.

la doctrine de la création du Coran, qui a fait couler tant de sang et a causé des inquisitions et des persécutions entre les mu'tazilites d'une part, et les sunnites d'autre part, est une invention juive, ce qui suffit pour la disqualifier tout à fait auprès des musulmans. C'est un procédé bien connu des sunnites, dans leur guerre contre les autres sectes musulmanes. Aussi faut-il rejeter entièrement cette soi-disante filiation.

Les historiens ne sont pas d'accord sur sa mort : fut-il égorgé par Khâlid ibn 'Abdullâh al-Qasrî, à Kûfah, le jour de la fête du sacrifice (Courban bairam), dont on dit qu'il l'égorgea en sacrifice « pieux » au pied du minbar de la mosquée[1] ? Ou bien est-il mort sous la torture par ordre de Yûsuf ibn 'Umar avec la permission de Hishâm ibn 'Abd al-Malik[2] ? Mais on ne précise pas l'année de sa mort ; ça doit être arrivé avant 125 h.

Mais ces historiens nous renseignent très peu sur les idées de ces trois théologiens : Ghailan, Ja'd, et Ma'bad. On aurait voulu combler cette lacune par ce que rapportent les historiens des sectes. Mais chez eux non plus on ne trouve pas assez de renseignements. 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdi[3] s'est un peu étendu sur la doctrine de Ghailân. Voici ce qu'il dit : « Ghailân, le partisan du libre arbitre, joignit celui-ci à l'*irjâ'*. Il prétend que la foi est une seconde connaissance de Dieu, de l'amour, de la soumission et la reconnaissance de ce que le Prophète a apporté et de ce qui est venu de Dieu. Il prétend que la première connaissance est nécessaire, et n'est pas la foi. Zurqân, dans son livre sur les doctrines, rapporte que Ghailân disait que la foi est la déclaration par la langue, que la connaissance de Dieu est nécessaire, mais ne fait pas partie de la foi. Ghailan prétend que la foi n'augmente ni ne diminue, et n'a pas de degrés chez les hommes ».

Mais il est malaisé de concilier la doctrine du libre arbitre, avec l'*irjâ'*, ceci professant que la foi n'augmente ni ne diminue. Car, du moment qu'on admet le libre arbitre, les actions comptent, et la foi marchera avec.

Y A-T-IL UNE INFLUENCE ÉTRANGÈRE, SURTOUT CHRÉTIENNE ?

Ici doit se poser une question qui a fait couler tant d'encre parmi les orientalistes, à savoir : la doctrine du libre arbitre chez les premiers musulmans (Ier et début du IIe siècles de l'hégire, VIIe et début du VIIIe siècles de l'ère chrétienne) est-elle formée sous une influence étrangère, et surtout chrétienne ?

Nous avons vu tout à l'heure que quelques sources arabes anciennes prétendent qu'un *quidam* nommé Sûs ou Sawsan (la graphie n'est pas sûre), d'origine chrétienne, mais converti après à l'Islam, a enseigné la

(1) Ibn Kathîr : *al-Bidâyah*, IX, p. 350.
(2) Ibn al-Athîr : *al-Kâmil*, IV, p. 262-263.
(3) *Al-farq bain al-firaq*, p. 125. Éd. Kawtharî, Le Caire, 1948.



doctrine du libre arbitre à Maʿbad al-Juhanî, avec qui commence la chaîne des partisans de cette doctrine. Mais nous ne savons absolument rien sur ce Sûs ou Sawsan. Nous sommes plutôt en face du même procédé que nous avons constaté tout à l'heure à propos de la doctrine de la création du Coran, d'attribuer à un non-musulman, donc à un ennemi de l'Islam, telle ou telle doctrine en opposition avec l'attitude sunnite.

Seulement, le problème ici n'est pas tellement simple. C'est que les savants orientalistes modernes ont soulevé cette question à cause de la ressemblance entre l'attitude des théologiens chrétiens et celle de mutakallimîn musulmans à ce sujet. Le premier à avoir signalé cela fut Alfred von Kremer[1]. Vint après lui Carl Heinrich Becker qui s'est étendu sur cette question dans un article paru d'abord dans la revue d'assyrologie[2]. Carlo Alfonso Nallino s'est rallié à leur thèse en disant que « quelques mutakallimîn antérieurs ont commencé, sous l'influence de la théologie chrétienne, mais d'une manière indirecte, de prêcher le Qadar (décret divin, pouvoir de l'homme) et de l'interpréter dans un sens qui s'accorderait avec le libre arbitre et la liberté de l'homme dans la production de ses actes, afin de pouvoir justifier la récompense et le châtiment dans l'au-delà d'une manière tout à fait convaincante »[3].

Tout récemment, Morris S. Seale lui a consacré une monographie[4]. Il commence par répondre à ceux qui ont nié cette influence chrétienne sur les débuts de la discussion du problème du *qadar* en Islam. Ceux-ci avancent deux arguments : *a)* les antécédents de la doctrine du libre arbitre en Islam se trouvent chez les Khârijites dans leur théorie de la justice divine ; *b)* il n'y a pas en arabe un équivalent exact du mot grec désignant le libre arbitre : αὐτοεξουσίος. Contre le premier argument, l'auteur dit que les Khârijites n'ont pas conçu Dieu comme étant « un juste qui exige la justice de ses serviteurs » ; mais ils se sont attachés au texte même du Coran, et n'ont pas eu une idée particulière de la justice. Contre le deuxième argument, avancé par Montgomery Watt[5], Seale dit que les musulmans ont employé le mot « tafwîḍ » comme équivalent du mot grec αὐτοεξουσίος ; le verbe « fawwaḍ » signifie que Dieu a conféré à l'homme le pouvoir d'agir et de choisir par une sorte de « tafwîḍ » (= mandat, permission, collation de pouvoir). Le *tafwîḍ*, dans ce sens, se trouve dans une parole attribuée à ʿAlî ibn Abî Ṭâlib[6] qui

(1) *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams*, p. 3, 6, 7, 8. Leipzig, 1873.

(2) C. H. Becker : « Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung », in *Zeitschrift für Assyrologie*, XXVI (1911), pp. 175-195.

(3) C. A. Nallino : « Sul nome di « Qadariti », in *Rivista degli Studi Orientali*, Roma, t. VII (1916), pp. 461-466.

(4) Morris S. Seale : *Muslim theology*. A study of origins, with reference to the Church Fathers. London, 1964, pp. 27-35.

(5) W. Montgomery Watt : *Free will and predestination in early Islam*, p. 58, n. 27. Londres, 1948.

(6) *Kanz al-ʿUmmâl*, I, 313.

aurait dit que la liberté de l'homme se trouve dans un état intermédiaire entre le déterminisme et le *tafwîḍ*. On voit par là que le *tafwîḍ* est le contraire du déterminisme. Al-Ash'arî[1], dans *Maqâlât al-islâmyyîn*, quand il parle des systèmes shî'ites dit que l'un d'eux professe non le déterminisme à la manière de Jahm, ni le *tafwîḍ* à la manière des mu'tazilites — ce qui implique qu'il considère le *tafwîd* le contraire du déterminisme. Seale ajoute qu'il y a un autre terme grec qui a le même sens, c'est : ἐφ' ἡμῖν (= ce qui est en notre pouvoir) ; terme qu'emploie Origène[2]. Il faut remarquer — et c'est important — que le traducteur arabe de Jean Damascène emploie le mot *tafwîḍ* pour traduire en arabe le mot ἐφ' ἡμῖν chez Damascène dans ce texte : « car les actes qui sont en notre pouvoir لأنّ الأفعال المفوّضة إلينا ne sont pas des actes de la providence divine, mais sont les actes de notre volonté qui est maîtresse de son essence et de ses actes. » Le livre de Damascène[3] : *de fide orthodoxa*, dont ce texte est tiré, a été traduit en arabe par Anṭūnius, supérieur du monastère de Saint Simeon (mâr Sam'ân), qui vivait dans la seconde moitié du xe siècle de l'ère chrétienne (ive de l'hégire), sous le titre : *al-Îḍâḥ al-ṣarîḥ fî al-madhhab al-ṣaḥîḥ*.

Seale rapporte ensuite quelques opinions des partisans musulmans du libre arbitre, d'après le *Tanbîh* d'al-Malaṭî :

a. Les *Qadarites :* « un groupe de *qadarites* prétend que le bien et les bonnes actions viennent de Dieu, tandis que les mauvaises actions viennent d'eux-mêmes, pour qu'ils n'attribuent pas à Dieu aucun mal ni aucune mauvaise action »[4].

Jean Damascène : « Eorum omnium quae fiunt, aut Deum auctorem esse dicunt, aut necessitatem, aut fatum, aut naturam, aut fortunam aut casum... Neque Deo turpes ac sceleratas actiones prorsus ascribere fas est... Relinquitur itaque eumdem ipsum hominem, qui agit et operatur, operum suorum auctorem esse, praeditumque adeo arbitrii libertate »[5].

b. Les *Qadarites* : « un groupe de Qadarites prétendent que Dieu leur a donné le plein pouvoir de manière à ne plus avoir besoin de plus. Aussi peuvent-ils croire ou ne pas croire, manger et boire, s'élever ou s'asseoir, dormir ou rester éveillés, et faire tout ce qu'ils veulent. Ils prétendent que les hommes auraient pu croire, sinon Il ne les châtierait pas pour des actes dont ils sont incapables »[6].

(1) Édit. Ritter, I, pp. 40-40.

(2) J. E. L. Oulton and H. Chadwick : *Alexandrian Christianity*, vol. II, Treatise on prayer (by Origen), chap. VI, 2. p. 251, n. 337.

(3) Jean Damascène : *De fide orthodoxa*, livre II, chap. 29, p. 41 ; éd. Migne, vol. 94, p. 964 : τὰ γάρ ἐφ' ἡμῖν, οὐ τῆς προνοίας ἐστίν, ἀλλά τοῦ ἡμέτερου αὐτεξουσίου.

(4) Al-Malaṭî : *al-Tanbîh wa al-radd 'alâ ahl al-ahwâ' wa al-bida'*, p. 126. Éd. Sven Dedering, Istanbûl, 1936.

(5) *De fide orthodoxa*, livre II, ch. 25, pp. 39-40 ; éd. Migne, p. 958. Nous donnons la traduction latine qui se trouve à la gauche du texte grec.

(6) Malaṭî : *al-Tanbîh*, p. 133.

Jean Damascène[1] : « Ea quae fiunt, partim potestatis nostrae sunt, partim illius non sunt. In nostra potestate sita sunt, quae liberum nobis est facere, vel non facere ; hoc est, ea omnia quae ultro et sponte agimus (neque enim ea sponte a nobis fieri dicerentur, si actio in nostro arbitrio minime posita esset) : uno verbo, ea omnia quae, vel laudem, vel vituperationem afferunt, et ob quae leges et consilia dantur. Proprie autem in nostra potestate sunt, quae cunque ad animam pertinent, et de quibus consultamus. Consilium porro circa ea versatur, quae peraeque in utramque partem contingere possunt. Peraeque autem contingens illud est, quod et ipsum possumus, et quod ei opponitur : ejus vero electio penes mentem nostram est ; haec enim actionis principium est. In nobis igitur haec sita sunt, quae alterutro modo possunt evenire, velut, moveri et non moveri ; incitari et non incitari, appetere quae necessaria non sunt, et non appetere ; mentiri et non mentiri ; tribuere, et non tribuere ; gaudere dum convenit, et similiter non gaudere, et ubi non convenit, caeteraque ejusmodi, in quibus virtutis et vitii munera versantur. Horum enim penes nos libera est potestas... »[2].

c) Les *Qadarites* : « il y a un groupe de qadarites qui nient que Dieu a créé le fils d'une adultère, ou l'a décrété, ou l'a voulu, ou l'a connu. »[3]

Jean Damascène : « Quis, ait, format fetus in ventre mulierum? Hoc proponunt ad nos problema, potentius volentes ostendere Deum esse causam malorum. Si enim respondeas dicens, Quoniam Deus format fetus in ventre mulierum, dicet tibi Saracenus : Ecce Deus cooperator est fornicatorum et adulterorum. Christianus sic respondet : Nequaquam invenimus post primam hebdomadam mundificationis Scripturam dicentem plasmare Deum aut creare aliquid. Si autem dubitas ad hoc, ostende tu plasma vel creaturam qualemcunque post primam hebdomadam factam a Deo : sed tamen non potest ostendi hoc. Omnes enim visibiles creaturae in prima hebdomada factae sunt. Formavit enim Deus hominem in prima hebdomada, et praecepit ipsum generare, et generari, dicens : « Crescite et multiplicamini et replete terram. » [*Gen.* I, 18]. Et quia animatum eus homo, animatum semen habens, in propria uxore semen repullulavit. Quare homo hominem generat, quemadmodum divina Scriptura ait : « Adam genuit Seth, et Seth genuit Enos, et Enos genuit Cainan, et Cainan genuit Melaleel » [*Gen.* V, 4 seqq.], et quae sequuntur. Et non dixit, Deus plasmavit Seth, Enos, vel alium aliquem. »[4].

Jean Damascène : « Etenim Prima formatio factura dicitur, non generatio. Factura enim est prima ea, quae Deo auctore exstitit, hominis

(1) *De fide orthodoxa*, livre II, ch. 26, p. 40.

(2) *De fide orthodoxa*, livre II, chap. 26, p. 40 ; éd. Migne, p. 958-960.

(3) Al-Malaṭî : *al-Tanbîh*, p. 134.

(4) Jean Damascène : *Disputatio Christiani et Saraceni*, éd. Migne, *Patr. Graec.*, vol. 94, p. 1591.

formatio. Generatio autem, successio est, qua ob mortis sententiam alii ex aliis propagamur. »[1].

d. Les *Qadarites* : « il y a un groupe de qadarites qui prétendent que Dieu a fixé des temps et des termes précis aux ressources (arzâq) et aux espaces de vies. Celui qui tue quelqu'un fait avancer son terme et fait perdre sa ressource, et il lui reste (à ce tué) de la ressource qu'il n'a pas encore encaissée. »[2].

Jean Damascène : « Providentia itaque est procuratio, qua Deus fungitur erga res quae sunt. Ac rursus : Providentia est voluntas Dei, per quam res omnes convenienti ratione reguntur. Si autem Dei voluntas Providentia est, omnia procul dubio quae Providentia fiunt, pulcherrime, diversissimeque fieri necesse est, atque ita ut meliori modo prorsus exsistere non possint. Eumdem enim, et rerum effectorem, et proviso rem esse oportet : quia non convenit, nec consentaneum est, alterum rerum opificem esse, alterum qui his prospiciat. Sic quippe in imbecillitate uterque omnino versaretur : ille nimirum efficiendi, hic procurandi. Quodcirca Deus est, et qui procreavit, et qui procurat : ejusque procreandi, et conservandi, et providendi potentia nihil aliud est, nisi bona ipsius voluntas... Enim vero quae Providentiae subsunt, partim ex beneplacito Dei sunt, partim ex permissione. Beneplacito fiunt ea omnia, quae citra controversiam bona sunt : permissionis vero multae species sunt. Saepe etenim justum hominem in calamitates sinit incidere, ut latentem in eo virtutem aliis prodat, uti Job accidit. Nonnunquam aliquid iniqui fieri permittit, ut per eam actionem, quae iniquitatis speciem habet, magnum aliquid et mirandum patretur : sic per crucem hominibus salutem procuravit... Illud autem nosse oportet, rerum agendarum electionem quidem in nobis sitam esse, probarum vero actionem finem Dei auxilio ascribendum, secundum praescientiam suam opem juxte ferentis illis, qui recta conscientia bonum amplectuntur : malarum contra Dei derelictioni, malum hominem secundum praescientiam suam juste deserentis. »[3].

Seale, s'appuyant sur ces textes, conclut qu'il y avait une influence directe de Jean Damascène sur les Qadarites musulmans.

Dans cette querelle, quel parti prendre ?

Remarquons, tout d'abord, qu'en faveur de la thèse de ceux qui croient à cette influence, nous pouvons mentionner que Jean Damascène est né à Damas en 675 de l'ère chrétienne. L'armée musulmane, sous la conduite de Khâlid ibn al-Walîd et Abû 'Ubaidah ibn al-Jarrâḥ, s'est emparée de Damas la première fois en 635, la deuxième et dernière fois en 636, que l'évêque de Damas a ouvert sa porte orientale aux musulmans. Cet

(1) Jean Damascène : *de fide orthodoxa*, lib. II, cap. 30, éd. Migne, *Patr. Graec.*, vol. 94, p. 975.

(2) Al-Malaṭî : *al-Tanbîh*, p. 134.

(3) Jean Damascène : *de fide orthodoxa*, lib. II, cap. XXIX, éd. Migne, vol. 94, pp. 963-967. Nous avons donné de Jean Damascène, plus de textes que ne l'a fait Seale, pour plus de clarté.

évêque fut Ibn Sarjûn, surnommé al-Mansûr. Jean Damascène fut le petit-fils de cet Ibn Sarjûn. Jean Damascène est né sous le califat de Muʿâwyah, dont la capitale fut Damas, où est né notre auteur. Jean, d'après les sources les plus probables, est resté à Damas jusqu'à 725 à peu près ; donc il vivait à Damas, la capitale des Omayyades, sous le califat de neuf ou dix premiers califes omayyades. Son père, selon la version chrétienne rapportée dans la biographie de Jean Damascène par Jean VI, le patriarche de Jérusalem — quoique cette biographie contienne plus de légendes que d'histoire véritable[1] — son père, dis-je, fut l'intendant de finances du calife ʿAbd al-Malik ibn Marawân ; il fut chargé de la collecte de tributs imposés aux chrétiens qui en dépendent. Son fils, Jean Damascène, a succédé à son Père en tant que chef de la communauté chrétienne de Damas. Mais, à partir de 725, nous le voyons en Palestine en compagnie du patriarche Jean VI. Il renonça à sa fonction comme chef de la communauté chrétienne à Damas. Il entra dans le monastère de Saint-Saba, à Jérusalem. Nommé par le patriarche Jean VI comme prêcheur à l'église de Saint-Sépulcre à Jérusalem, il fut attaqué par les iconoclastes, qui l'ont condamné et excommunié. Il est mort en 749.

Donc, Jean Damascène fut contemporain de Maʿbad al-Juhanî et de Ghailân al-Dimashqî, et tous les trois vivaient en même temps à Damas.

La question est de savoir s'ils se sont rencontrés et engagèrent la discussion sur le problème du libre arbitre.

L'épître de Jean Damascène intitulée : *Disputatio Christiani et Saraceni* (éd. Migne, *Patr. Graec.*, vol. 94, pp. 1586-1598) permet d'affirmer qu'il y avait des controverses théologiques entre Jean Damascène d'une part, et les doctes musulmans d'autre part. Rien n'empêche donc que des controverses théologiques aient eu lieu entre Jean Damascène et les musulmans. D'autre part, Jean Damascène, quoiqu'il n'écrivît qu'en grec, devait connaître l'arabe, puisqu'il est né quarante ans après que cette ville fût islamisée et arabisée ; la langue arabe fut la langue de conversation parmi les habitants. Donc, il est hors de doute qu'il savait l'arabe.

Si, donc, il a eu de l'influence sur les savants musulmans à cette époque, ça devait être par le moyen de controverses et de polémique avec ceux-là, car nous ne savons pas que ses œuvres ont été traduites en arabe durant sa vie. La première traduction que nous sachions de quelques-uns de ses livres en arabe est due à Antūniūs, supérieur du monastère de Saint-Simeon *(dair samʿân)* à Antioche au xᵉ siècle de l'ère chrétienne (ivᵉ de l'hégire), qui a traduit de lui : *Dialectica* (éd. Migne, vol. 94, pp. 522-673), *de fide orthodoxa* (éd. Migne, vol. 94, pp. 790-1226), et un recueil de cinq épîtres. Au xiᵉ siècle de l'ère chrétienne (vᵉ de l'hégire) ʿAbdullâh ibn

(1) Voir l'article de Jugie sur Jean Damascène, in *Dictionnaire de Théologie catholique.*



al-Faḍl traduisit d'autres épîtres. Il y en a d'autres épîtres, traduites en arabe, dont nous ne connaissons pas les traducteurs[1].

Ceci fait, regardons de près les comparaisons que Seale a établies. Nous remarquons :

1. D'abord que la ressemblance n'est pas tellement grande et convaincante de manière à nous faire affirmer qu'il y a une véritable influence. Car, ce que Jean Damascène avance se trouve déjà chez Origène et d'autres avant lui. Son exposé est répandu parmi les partisans du libre arbitre, qu'ils soient philosophes ou théologiens. Un docte musulman pourrait arriver aux mêmes arguments, par sa propre méditation, sans avoir besoin de les apprendre de Jean Damascène ou de quelqu'un d'autre. Surtout, il faut tenir compte de ce fait que les exemples et les développements qu'on trouve chez Jean Damascène ne se trouvent pas, ni en gros, ni en détail, chez les Qadarites musulmans.

2. Cela n'est pas tout. Nous croyons que Jean Damascène n'a composé son *de Fide orthodoxa* qu'après avoir quitté Damas et s'être éloigné des discussions entre les chrétiens et les musulmans dans sa ville d'origine. *A fortiori*, on peut dire la même chose de son épître : *disputatio*[2] *Christiani et Saraceni*, car il n'est pas concevable qu'elle soit composée à Damas, la capitale du califat, où la domination musulmane est totale. Il faut donc reculer la date de sa composition et la fixer après son départ de Damas, ou bien quand il fut au monastère de Saint-Saba, ou prêcheur à l'église de Saint-Sépulcre à Jérusalem. Car, ici il pourrait écrire en toute liberté des épîtres semblables, surtout si nous nous souvenons qu'à Damas il fut le chef de la communauté chrétienne, poste qui le ferait mille fois hésiter avant d'entreprendre une telle polémique contre l'Islam. Nous savons aussi qu'il avait des démêlés avec les autorités musulmanes à Damas à cause de la capitation imposée aux chrétiens. On peut donc supposer qu'il a quitté Damas furieux contre l'Islam, ce qui l'a amené à écrire ce dialogue.

Bref, à notre avis, il est possible que des théologiens chrétiens à Damas au Ier siècle de l'hégire (VIIe de l'ère chrétienne) ont eu de l'influence sur des théologiens musulmans en ce qui concerne la formation de la doctrine du libre arbitre. Seulement, nous n'avons pas encore la preuve littéraire de cette influence. Tout ce qu'on peut dire c'est que si influence il y avait, ça aurait dû se faire par l'intermédiaire des controverses entre les théologiens chrétiens et les théologiens musulmans à Damas pour la première fois. Ce qui affaiblit beaucoup cet argument, c'est que le problème du libre arbitre n'était pas tellement débattu à cette époque parmi les théologiens chrétiens, et n'a pas donc pris une place éminente dans leurs discussions. Pourquoi donc serait-ce là précisément que cette soi-disant influence chrétienne se serait exercée ? !

(1) Voir, G. Graf : *Geschichte der arabischen Christlichen Literatur* I, pp. 377-379. Il y mentionne les manuscrits de ces traductions.

(2) Ou : *disceptatio*, comme dans le titre et l'index (p. 1586, 1608).

ABÛ AL-HUDHAIL AL-ʿALLÂF

I

Sa vie

Abû al-Hudhail Muḥammad ibn al-Hudhail al-ʿAbdî, client de la tribu d'ʿAbd al-Qais. Il fut surnommé « al-ʿallâf » (= marchand de foin, de fourrage), parce que sa maison à Bassorah fut située dans le marché de fourrage.

Il est né, d'après ce qu'il dit lui-même, en 135 h.[1]; mais d'autres sources mentionnent les années 134, 131[2]. Sa ville natale est Bassorah[3].

Il fut l'élève d'ʿUthmân al-Ṭawîl[4]. Il n'a rencontré ni Wâṣil ibn ʿAṭâ', ni ʿAmr ibn ʿUbaid, les deux fondateurs de l'*Iʿtizâl*. ʿUthmân al Ṭawîl fut l'envoyé de Wâṣil en Arménie ; il est de la 4e classe des muʿtazilites. Il fut aussi l'élève de Bishr ibn Saʿîḍ et d'Abî ʿUthmân al Zaʿfrâni, les élèves de Wâsil (Malati, *Tanbîh*, p. 31).

Il lut les œuvres des philosophes grecs (*Tabaqât*, p. 44), et mélangea leurs idées avec les idées muʿtazilites[5].

Ses débuts

L'historien de Baghdâd, al-Khatîb, nous rapporte que Abû al-Hudhail a dit de lui-même : « J'ai commencé la théologie quand j'avais moins de quinze ans — c'était l'année où fut tué Ibrâhîm b. Abdullâh ibn al-Hasan, à Bâkhamrâ —, et à cette époque je fréquentais ʿUthmân al-Ṭawîl. J'ai alors appris qu'un juif est venu à Bassorah, et vainquit la plupart des théologiens musulmans. Je dis à mon oncle : allons voir ce juif pour discuter avec lui ! Mon oncle répondit : mais, mon fils ! ce juif

(1) Ibn al-Nadîm : *Fihrist*, éd. Fuck, Lahore, 1955.
(2) Voir *Tabaqât al-Muʿtazilah*, p. 49.
(3) Al-Khaṭîb al-Baghdâdî : *Târikh Baghdâd*, III, p. 366.
(4) *Tabaqât al Muʿtazilah*, p. 44.
(5) Sharastâni : *Milal*, éd. Cureton, p. 37, Londres, 1864.



a vaincu la plupart des théologiens de Bassorah, comment pourras-tu te mesurer avec lui? Alors je lui dis : il faut que nous allions chez lui ; et ne t'en fais pas, s'il me vainc, ou si je le vaincs. Il m'emmena chez le juif, je l'ai vu convaincre ceux qui discutaient avec lui de la véracité de la prophétie de Moïse et de la fausseté de celle de notre Prophète. Il disait : nous sommes d'accord sur la véracité de la prophétie de Moïse ; restons-y jusqu'à ce que nous soyons d'accord sur la véracité de la prophétie d'un autre !

« Je lui ai adressé alors la parole en ces termes : vous me questionnez, ou je vous questionne?

Il répond : mon fils ! ne vois-tu pas ce que je fais avec tes maîtres?

Moi : laissez ça, et choisissez : ou bien vous me questionnez, ou bien je vous questionne.

Le juif : C'est moi qui questionnerai : dis-moi : Moïse, n'est-il pas un prophète parmi les prophètes de Dieu, dont la prophétie s'est avérée véridique, et dont la preuve est faite — reconnais-tu cela, ou bien le renies-tu et par là tu serais en désaccord avec ton Prophète?

Moi : Ce que vous me demandez concernant Moïse peut se comprendre de deux manières : si vous me demandez de reconnaître la prophétie du Moïse qui a reconnu notre Prophète, l'avait annoncé d'avance, et a ordonné de suivre sa religion — alors je reconnais la prophétie de ce Moïse-là ; mais si le Moïse que vous me demandez de reconnaître ne reconnaît pas la prophétie de notre Prophète Muḥammad, ne l'a pas annoncé et n'a pas ordonné de suivre sa religion, alors ce Moïse-là je ne le reconnais pas, je ne le connais même pas, pour moi il n'est qu'un diable prestidigitateur[1]. »

Le juif alors resta interdit, par ma réponse. Après, il dit : qu'est-ce que vous pensez de la Bible[2] *(Tawrâh)*?

Moi : De même la Bible est à entendre de deux manières : si c'est la Bible révélée à Moïse qui a reconnu la prophétie de notre Prophète Muḥammad, alors c'est la vraie Bible ; mais si c'est celle qui est révélée à celui que vous imaginez, alors elle est fausse, et moi je n'y crois pas.

Le juif alors m'a dit : je voudrais vous dire quelque chose entre nous deux.

Je croyais qu'il allait me dire quelque chose de bien. Je m'approchais de lui et il me disait à voix basse : ta mère est telle ou telle, la mère de ton maître est telle ou telle, en insultant ouvertement. Il pensa par là me provoquer pour que je le batte, et alors il dirait : oh ! ils m'ont attaqué et battu.

Mais moi je me suis tourné vers ceux qui étaient là présents et leur ai dit : que Dieu vous fortifie ! N'avez-vous pas entendu sa question et

(1) Dans le texte imprimé : يُخْرَق ; mais il faut lire : ممخرق.

(2) Plus précisément : le *Pentateuque,* c'est-à-dire les cinq premiers livres de la Bible.



ma réponse? Ils répondirent : oui ! j'ai dit : ne doit-il pas répondre à ma réponse? Ils répondirent : oui ! J'ai dit : quand il m'a pris à part, il m'a insulté d'une manière qui mérite la punition, aussi bien moi que celui qui m'a appris. Il a supposé que je le battrais, et il dirait alors que nous l'aurions attaqué. Le voilà réfuté et vaincu.

Alors tous l'ont roué de coups de chaussures. Il s'enfuit de Bassorah, quoiqu'on lui dût beaucoup de dettes. »[1].

Abû al-Hudhail se rend à Baghdâd

Il s'est rendu à Baghdâd en 203 de l'hégire[2], au temps du califat d'al-Ma'mûn. S'est-il définitivement établi ici? Les sources ne nous renseignent pas. Nous savons seulement que, grâce à Thumâmah ibn al-Ashras, il fut introduit auprès d'al-Ma'mûn, qui a été impressionné par son éloquence et son pouvoir de citer de mémoire un très grand nombre de lignes de vers.

Ses controverses

Abû al-Hudhail fut, en polémique, un adversaire redoutable. On dit que plus de 3 mille hommes, des mages et des manichéens pour la plupart, se sont convertis à l'Islam, grâce à son extraordinaire puissance dans la polémique[3].

L'auteur de *Tabaqât al-Mu'tazilah* nous renseigne sur beaucoup de ces controverses. Mentionnons-en quelques-unes :

a) Avec Ṣâlih ibn 'Abd al-Quddûs, le fameux poète manichéen : Ṣâlih professa que le monde a été fait par deux principes éternels : la lumière et les ténèbres, qui avaient été séparés, puis se sont mélangés. Abû al-Hudhail lui dit : leur mélange est-ce le même que les deux principes, ou en est-il différent? Ṣâlih répond : moi je dis qu'il est le même. Alors Abû al-Hudhail l'oblige à avouer qu'ils se mélangeaient et se séparaient en même temps, puisqu'il n'y a pas de troisième terme entre les deux états. Ṣâliḥ resta interdit.

Un jour, Ṣâliḥ ibn 'Abd al-Quddûs a perdu un fils. Abû al-Hudhail, accompagné d'al-Naẓẓâm, qui fut très jeune alors, se rendit à Ṣâliḥ ; il l'a trouvé triste. Alors il lui dit : Je ne vois aucune raison à votre

(1) Al-Khatîb al-Baghdâdî : *Târîkh Baghdâd*, III, 367-368. Le Caire, 1931.
(2) Al-Khatîb al-Baghdâdî : *Târîkh Baghdâd*, III, p. 370.
(3) Malaṭi, dans *al-Tanbîh*, dit « qu'Abû al-Hudhail n'a eu jamais son égal en polémique » (p. 31, Istanbûl, 1936). Il dit aussi *(ibidem)* que les trois califes : al-Ma'mûn, al-Mu'taṣim et al-Wâthiq l'ont estimé et le mettaient au premier rang ; que le vizir ibn Abû Du'âd fut son disciple.



tristesse, à moins que pour vous l'homme soit comme la plante. Ṣâliḥ répondit : je suis triste parce qu'il n'a pas lu le livre de *Doutes*. Abû al-Hadhail : et qu'est-ce que ce livre là ? Ṣâliḥ : c'est un livre que j'ai composé, si quelqu'un le lit il doutera de ce qui était de manière à imaginer qu'il n'était pas, et de ce qui n'était pas de manière à imaginer qu'il était. Abû al-Hudhail lui dit alors : et vous, doutez de la mort de votre fils, et agissez comme s'il n'était pas mort, même s'il est mort ! Doutez encore qu'il a lu votre livre, même s'il ne l'avait pas lu[1].

b) Avec Hishâm ibn al-Ḥakam, le grand shî'ite râfiḍite et anthropomorphiste, il a eu à la Mecque des controverses sur l'anthropomorphisme à outrance professé par Hishâm. Un jour, ils se trouvaient tous deux près le mont Abû Qubais, aux environs de la ville sainte ; alors Abû al-Hudhail lui demande : votre Dieu est-il plus grand que cette montagne ? Alors Hishâm répond : non, cette montagne est plus grande que Lui[2].

c) Un jour, un homme est venu voir Abû al-Hudhail et lui dire : il y a des choses dans le Coran que je n'arrive pas à comprendre. Abû al-Hudhail lui demande alors quelles sont ces choses, et l'autre de répondre : des versets coraniques qui me paraissent contradictoires, et d'autres qui me paraissent faux. Abû al-Hudhail répond : qu'est-ce que vous préférez : que je réponde en bloc, ou dans chaque cas particulier ? L'autre dit : mais répondez en bloc. Abû al-Hudhail dit alors : savez-vous que Muḥammad fut un arabe pur, dont la langue arabe n'est sujette à aucun reproche, et qu'il fut pour son peuple un des plus sages et des plus intelligents ? L'autre répond : oui, certes. Abû al-Hudhail : n'ont-ils pas cherché par tous les moyens à le confondre ? L'autre répond : oui, certes. Abû al-Hudhail : lui « ont-ils reproché la contradiction et la fausseté ? » L'autre répond : non, certes. Abû al-Hudhail : pourquoi donc rejetez-vous ce que les vrais arabes disent, eux qui savent bien leur langue, et vous croyez l'opinion d'un homme quelconque ? L'autre alors dit : je confesse que Dieu est Dieu et que Muḥammad est son prophète[3].

On voit, par ces exemples, combien Abû al-Hudhail s'est livré à la polémique, aussi bien avec les non-musulmans qu'avec les partisans des autres sectes musulmanes. A cette époque, c'est du point de vue musulman, l'anthropomorphisme qui battait son plein, et qu'il fallait bien combattre pour garder pure l'unité de Dieu. Du côté des sectes non-musulmanes, ce fut surtout le manichéisme qui faisait un grand bruit, surtout parmi les intellectuels : poètes (Bashshâr, Ṣâliḥ ibn 'Abd al-Quddûs, Abân ibn 'Abd al-Ḥamîd al-Lâḥiqi), écrivains (Ibn al-Muqaffa') et théologiens[4].

(1) Ibn al-Murtaḍâ : *Tabaqât al-Mu'tazilah*, pp. 46-47.
(2) 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî : *Al-farq bain al-firaq*, p. 41. Le Caire, 1948.
(3) Ibn al-Murtaḍâ : *Tabaqât al-Mu'tazilah*, p. 44-45.
(4) Voir notre livre : *De l'athéisme en Islam*. Le Caire, 1945.

Sa mort

On n'est pas d'accord sur l'année de la mort de notre théologien : les uns, comme al-Sharîf al-Murtaḍâ[1], le font mourir en 235 h. à l'âge de 100 ans, d'autres, comme Ibn al-Nadîm[2] donne l'année 226 h. à l'âge de 104 ans ; d'autres encore, comme Mas'ûdî[1], d'après Abû al-Husain al-Khayyaṭ, donne l'année 227 h.[3]. Rien ne nous permet de préférer l'une de ses dates à l'autre.

Son œuvre

Ibn al-Nadîm, dans le passage consacré à Abû al-Hudhail dans son *Fihrist*[4], ne mentionne aucun livre d'Abû al-Hudhail, mais, dans le passage consacré aux « livres qui traitent des versets coraniques ambigus » il mentionne un livre d'Abû al-Hudhail al-'Allâf sur le même sujet[5].

Abû al-Husain al-Khayyâṭ non plus ne donne le nom d'aucun livre d'Abû al-Hudhail, dans son fameux livre : *al-Intiṣâr wa al radd 'alâ ibn al-Râwandî*, malgré le grand nombre de références (31) à Abû al-Hudhail et ses idées. Il s'y réfère sans jamais mentionner le nom d'un seul livre, ce qui est très étrange.

Par contre, Ibn Khillikân nomme un seul livre qui s'appelle *Mîlâs*. Ce Mîlâs fut un mage qui se convertit à l'Islam ; la cause de cette conversion fut qu'Abû al-Hudhail était une fois en polémique avec un groupe de dualistes (manichéens) ; il les a vaincus. Mîlâs, qui y assista, se convertit alors à l'Islam.

L'auteur d'*al-Farq bain al firaq*[6] rapporte que quelques mu'tazilites ont réfuté quelques opinions d'Abû al-Hudhail : ainsi al-Murdâr a composé un gros livre pour réfuter quelques opinions d'Abû al-Hudhail ; de même Abû 'Alî al-Jubbâ'î a écrit une réponse à Abû al-Hudhail au sujet du créé ; Ja'far ibn Ḥarb a composé un livre qui est intitulé : *Remontrance d'Abû al-Hudhail (tawbîkh Abû al-Hudhail)*. Puisque ces auteurs sont postérieurs à Abû al-Hudhail, il est à supposer que leurs réfutations sont dirigées contre des livres d'Abû al-Hudhail.

En outre, le même auteur a mentionné les noms de deux livres d'Abû al-Hudhail : 1) *al-ḥujaj*, et *al-qawâlib* (p. 124, de l'édition mentionnée) ;

(1) *Al-Amâli*, I, p. 178, ll. 12-13, reproduit in *Tabaqât al-Mu'tazilah*, p. 48-49.
(2) Éd. Fuck, p. 56, ll. 16-19. Lahore.
(3) *Murûj al-dhahab*, IV, p. 103. Le Caire, 1958.
(4) Voir les différentes dates données par al-Khatîb al Baghdâdî III, 369-70.
(5) *Fihrist*, éd. Flügel, p. 36, l. 22.
(6) 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî : *al-Farq bain al-firaq*, p. 122. Le Caire, éd. Muḥ. Abdel Ḥamîd, s.d.



de même il parle d'une réfutation qu'il a faite d'al-Naẓẓâm : *al-Radd 'alâ al-Naẓẓâm*, et une autre réfutation des idées d'al-Naẓẓâm concernant les accidents, l'homme, et l'atome (*op. cit.*, p. 132).

Al-Mallaṭî, un auteur qui exagère beaucoup, dit[1] que Abû al-Hudhail a composé plus de deux cents livres[2] où il réfute les thèses de ses adversaires et leurs livres, mais son livre intitulé : *al-Hujjah* s'occupe des principes. Il mentionne en outre qu'Abû al-Hudhail a réfuté al-Nazzâm.

II

Sa doctrine

Abû al-Hudhail, nous dit al-Shahrastânî[3], s'est distingué des autres maîtres mu'tazilites par les dix thèses suivantes :

1. Dieu est savant par une science, et cette science est son essence même ; — puissant par une puissance, et cette puissance est son essence même ; — vivant par une vie, et sa vie est son essence même. La différence entre : dire qu'« il est savant par son essence, et non par une science », et dire « qu'il est savant par une science qui est son essence » — est que la première proposition exprime une négation de l'attribut, et la deuxième est l'affirmation d'une essence qui est elle-même attribut, ou bien une affirmation d'un attribut qui est lui-même essence.

Shahrastânî remarque qu'Abû al-Hudhail a emprunté cette thèse aux philosophes, qui ont cru que l'essence de Dieu fut une absolument, les attributs n'étant pas des concepts par eux-mêmes, distincts de l'essence, mais qu'ils étaient l'essence même de Dieu. Il remarque encore que, puisqu'Abû al-Hudhail affirme que ces attributs sont des aspects de l'essence divine, ils seraient exactement comme les hypostases des chrétiens, ou les modes d'Abû Hâshim al-Jubbâ'î.

2. Abû al-Hudhail affirme l'existence de volontés sans lieux y correspondants, par lesquelles Dieu serait voulant. Il fut le premier à avoir soutenu cette thèse, en quoi quelques postérieurs l'ont suivi.

3. Il affirme que la parole de Dieu est ou bien en aucun lieu, et c'est le *fiat* (kun), ou bien en un lieu, comme : l'ordre, la défense, la nouvelle,

(1) Al-Malaṭî : *al-tanbîh wa al radd âlû ah al-ahwâ' wa al-bida'*, p. 31. Édition Dedering, Istanbûl, 1936.

(2) Et non : mille deux cents, comme dans le texte imprimé, qu'il faut corriger ainsi .

(3) Al-Shahrastânî : *al-Milal wa al-Niḥal*, I, pp. 62-67.

la demande de renseignement. Ainsi l'ordre de créer n'est pas, selon lui, l'ordre d'imposition de devoirs juridico-religieux *(taklîf)*.

4. Sa doctrine sur le libre arbitre est celle des autres mu'tazilites. Seulement, il prêche le libre arbitre dans ce monde-ci, et le déterminisme pour l'au-delà. Car, il professe que les mouvements des gens du Paradis et de l'Enfer sont déterminés et nécessaires, que l'homme n'aura là-bas aucun choix, ses actes étant tous créés par Dieu ; en effet, si ces actes étaient créés par les hommes, ils en seraient responsables.

5. Il dit, en outre, que les mouvements des gens du Paradis et de l'Enfer vont cesser, qu'ils aboutiront à un repos total et éternel. Dans ce repos, tous les plaisirs seront rassemblés pour les gens de Paradis, et toutes les douleurs pour les gens de l'Enfer.

Cette opinion est proche de celle de Jahm, qui professa la fin du Paradis et de l'Enfer.

Abû al-Hudhail fut obligé de professer cette doctrine quand il a été acculé *(ulzim)* dans la question de la création à cette conséquence : à savoir, que le créé qui n'a pas commencé est comme le créé qui ne finira pas — puisque chacun est infini — il dit : je ne professe pas que les mouvements n'ont pas de commencement ; mais je dis que les mouvements aboutiront à un repos continu. Comme s'il croit que ce qu'il doit admettre au sujet du mouvement ne s'applique pas nécessairement en ce qui concerne le repos !

6. Il professe que la capacité d'agir est un accident différent de la santé. Il distingue entre les actes des cœurs et ceux des membres, et dit qu'on ne peut pas faire des actes de cœur quand on n'est pas capable de les faire par les membres. En revanche, il admet la possibilité des actes des membres qui ne sont pas précédés par des actes de cœur. Il fut donc volontariste : la capacité d'agir en fait est une condition pour la capacité d'« agir » en intention. Ce qui est engendré par l'acte de l'homme est son acte, excepté la couleur, le goût, l'odeur, et tout ce dont on ignore la qualité. Quant à la science qui survient dans quelqu'un quand il apprend, elle est créée par Dieu, et n'est pas un acte de l'homme qui enseigne ou qui apprend.

7. L'homme doit connaître Dieu par la raison et avant toute révélation. S'il n'y parvient pas, il mérite le châtiment éternel. De même il doit connaître, par la raison, le bien et le mal ; par conséquent il doit faire le bien : par exemple la justice et la véracité, et éviter le mal, comme : l'injustice et le mensonge — et tout cela avant toute révélation, puisque la raison peut, et doit pouvoir, seule, distinguer le bien et le mal.

Cela a une importance capitale pour la solution du problème que voici : comment qualifier l'état d'avant la révélation ? Tout est-il permis avant celle-ci ? Quel sera le sort de ceux qui sont nés avant la révélation, ou dans un pays à qui Dieu n'avait envoyé aucun prophète ?

A cela se rattache une autre opinion d'Abû al-Hudhail, à savoir :

qu'il ne peut exister d'actes d'obéissance qui n'ont pas Dieu pour objet, et qui ne sont pas accomplis en vue d'obtenir sa grâce. Donc, tous les actes méritoires qui sont faits par les païens, les sans-Dieu, sont — selon Abû al-Hudhail — de bons actes.

Celui qui est contraint, et qui n'est pas capable d'employer des formules détournées, a le droit de mentir, et son mensonge ne lui sera pas compté comme un péché.

8. Le problème des termes de la vie et des ressources :

En ce qui concerne ce problème, Abû al-Hudhail professe que celui qui n'est pas mort de mort violente meurt d'une mort naturelle, quand son terme vient. Il n'est pas possible d'ajouter à l'étendue de la vie ni de l'écourter.

Quant à la ressource *(rizq)*, elle est de deux sortes : ce que Dieu a créé des choses utiles peut être dit une ressource créée par Dieu pour sa créature. Si donc quelqu'un dit que tel a utilisé ce que Dieu n'a pas créé comme ressource, il aura tort, parce que cela signifierait qu'il y aurait des corps que Dieu n'avait pas créé. *Secundo*, ce que Dieu déclare être licite parmi ces ressources, est un *rizq*, ce qu'Il a défendu n'est pas un véritable *rizq*, c'est-à-dire que Dieu n'a pas permis d'y toucher. Donc, le mot *rizq* a deux sens : un sens large, et il veut dire alors tout ce que Dieu crée et que l'on peut utiliser ; — et un sens étroit, et il désigne alors ce que Dieu permet d'utiliser parmi les ressources.

On verra que l'attitude d'Abû al-Hudhail dans la solution de ce problème n'est pas rationnelle ; aussi al-Ashʿarî la reprendra-t-elle à son compte. Il y professe donc que chaque homme a son propre terme de vie, que personne ne peut avancer, ni reculer. S'il est tué, il n'échappe pas par là au destin qui lui a été fixé de toute éternité.

Mais on ne peut pas non plus lui reprocher cette attitude et dire qu'il cède ici à l'irrationalisme, car toute la question ne tombe pas sous le domaine de la raison, et n'est pas de son ressort[1].

9. Il dit — d'après ce que rapporte al-Kaʿbî — que le vouloir de Dieu est autre chose que le voulu. Son vouloir de ce qu'Il a créé est l'acte de le créer ; pour Lui, créer une chose est autre que la chose, la création étant un *fiat* sans lieu.

Dire que Dieu est éternellement entendant et voyant, cela veut dire qu'il entendra, verra ; de même en ce qui concerne les autres actes de Dieu.

Il distingue donc deux choses : créer une chose et la chose créée. Mais vouloir et créer une chose sont — pour Abû al Hudhail — une seule et même chose. Mais la question est de savoir si le vouloir d'une chose est, ou implique nécessairement son existence. Il semble d'après ce que dit Kaʿbi — cité par Sharastânî — que non : Dieu pouvait vouloir quelque

(1) Voir notre thèse : *Le problème de la mort dans la philosophie existentielle*. Le Caire, 1965.

chose sans que cette chose doive exister nécessairement. Mais alors, comment concevoir ce vouloir? Serait-ce un simple fait conçu *in mente Dei*? Serait-ce un simple νοημα dans le Νοῦς divin, à la manière des Néo-Platoniciens? Malheureusement, les textes d'Abû al-Hudhail à ce sujet nous manquent complètement ; il ne nous sera donc pas possible de pousser plus cet aspect néo-platonisant de la pensée d'Abû al-Hudhail.

10. La vérité de ce qui ne tombe pas sous les sens ne peut pas être établie que par le témoignage de vingt, au moins, dont l'un mérite le paradis. La terre ne manque pas de gens qui sont des saints (awliyâ') de Dieu, qui ne mentent ni ne commettent de grandes fautes. Voilà l'argument valable, mais non la transmission par chaînes multiples de garants *(tawâtur)* qui n'est pas toujours valable ni convaincante, car il peut arriver qu'un nombre illimité de gens mentent, s'ils ne sont pas de véritables saints et qu'il n'y ait pas un seul infaillible.

Voilà ce que Sharastâni[1] rapporte des thèses principales d'Abû al-Hudhail. On les trouve plus développées dans le *Farq bain al-Firaq* d''Abd al-Qâhir al-Baghdâdî.

Mais nos meilleures sources sont celles écrites par les mu'tazilites eux-mêmes, et à leur tête il faut mentionner les trois ouvrages fondamentaux suivants :

1. Kitâb *al-Intiṣâr* wa al radd 'alâ ibn al-Râwandî, par al-Khayyât — c'est le plus important ;
2. *Al-Mughnî*, par al-Qâdî 'Abd al-Jabbâr ;
3. *Sharḥ al-Uṣûl al-khamsah*, par al-Qâdî 'Abd al-Jabbâr.

Outre les ouvrages ash'arites suivants :

1. *Maqâlât al-islâmyyîn*, par Abû al-Ḥasan al-Ash'arî ;
2. *Uṣûl al-dîn*, par 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî ;
3. *Nihâyat al-Iqdâm fî 'ilm al-kalâm*, par al-Sharhastânî.

Nous allons exposer les différents points de sa doctrine, d'après ces sources.

1. *Sa théorie de la science*

Abû al-Hudhail s'est nettement posé la question suivante : les connaissances sont-elles innées ou acquises? En réponse à cette question, il a pris une attitude claire, exposée par 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdi dans le *Farq* (pp. 129-130). Abû al-Hudhail refusa l'opinion de ceux qui prétendent que toutes les connaissances sont innées (ḍarûryyah), aussi bien que l'opinion de ceux qui, au contraire, affirment qu'elles sont toutes acquises, et celle de ceux qui ont dit que celles qui sont obtenues par les sens et

(1) Shahrastâni, I, pp. 62-67 (en marge de *Fiṣal* d'ibn Ḥazm), Le Caire, 1321 h.

l'évidence sont innées, tandis que celles qui sont obtenues par le raisonnement sont acquises. Il a choisi une autre solution et a dit que les connaissances sont de deux sortes : les unes sont par nécessité, à savoir la connaissance de Dieu et de la preuve qui y conduit ; toutes les autres connaissances, obtenues soit par les sens, soit par le raisonnement, sont acquises par la volonté.

Ce problème a des répercussions pratiques. En effet, Abû al-Hudhail stipule que l'enfant doit connaître Dieu en un premier état, et connaître le bien et le mal en un second état, de sorte que, s'il meurt en un troisième état sans avoir rempli les conditions des deux premiers états, il sera mort infidèle et ennemi de Dieu et il méritera le châtiment éternel en enfer.

Donc, cette question de la science n'est pas purement théorique.

Baghdâdi, dans *Uṣûl al-dîn*[1], expose la question en ces termes : les sciences des hommes et des animaux sont de deux sortes : nécessaires, et acquises. La différence entre les deux consiste en ce que la science acquise dépend de la capacité de l'homme d'obtenir la connaissance et d'avoir des preuves là-dessus, tandis que la science nécessaire s'obtient sans raisonnement et sans capacité de faire des raisonnements. La science nécessaire se divise également en deux : une science innée (badîhî), et une science sensible (ou par les sens). La science innée est de deux sortes : une science innée d'affirmation : par exemple notre connaissance de notre existence et de ce que nous éprouvons de peine, de plaisir, de soif, de faim, de chaleur, de froid, de tristesse, de joie et de la sorte. La deuxième est une science innée de négation : par exemple notre connaissance de l'impossibilité des impossibles, comme notre connaissance que la même chose ne peut pas être éternel et contingent en même temps, que la même personne ne peut pas être vivante et morte de la même manière, ou que celui qui connaît une chose ne peut pas l'ignorer sous le même rapport.

Les connaissances sensibles s'obtiennent par les sens.

Les sciences théoriques sont de deux sortes : rationnelle, et religieuse. Toutes deux sont acquises par le savant au moyen de raisonnements, dont les uns sont plus évidents que d'autres. Baghdâdî, dans un autre endroit[2], propose une division quadripartite des sciences théoriques : (1) des sciences obtenues par la raison au moyen de syllogisme et de raisonnement (= déduction ?) ; (2) des sciences obtenues par les expériences et les habitudes ; (3) des sciences puisées à la religion ; (4) des sciences obtenues par l'inspiration (ilhâm) chez quelques hommes ou animaux seulement. Entrent dans la première catégorie : la connaissance de la création du monde, de l'éternité de son Créateur, de son unité, de ses attributs, de sa justice, de sa sagesse, de la possibilité de son envoi de prophètes, etc. Dans la deuxième catégorie entrent la médecine, la pharmacologie, et aussi les sciences sur lesquelles se basent les arts et

(1) 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî : *Uṣûl al-dîn*, I, pp. 8-9. Istânbûl, 1346 h./1928 a.d.
(2) Baghdâdî : *Uṣûl al-dîn*, I, p. 14-15.

les métiers. Il peut arriver dans ce genre de sciences qu'on emploie le syllogisme et le raisonnement par analogie, mais leurs éléments principaux sont obtenus par les expériences et les habitudes. Les sciences qui puisent à la religion impliquent la science du licite et de l'illicite, de l'obligatoire, du recommandé et du blâmable et d'autres statuts juridiques. On a rattaché les sciences religieuses aux sciences théoriques parce que la vérité de la religion est établie sur la vérité de la prophétie, et la vérité de la prophétie est obtenue par le raisonnement, car, si elle était connue par nécessité (que ce soit par les sens ou par une évidence naturelle), il n'y aurait pas de désaccord parmi les gens qui croient au pouvoir des sens. — Ce qui est obtenu ou connu par l'inspiration, c'est la science de goûter la poésie et sa métrique.

L'attitude d'Abû al-Hudhail — comme elle est rapportée par al-Baghdâdî — diffère de celles des autres théologiens, puisque ceux-ci disent : ou bien que toutes les connaissances sont nécessaires, ou bien que tout ce qui est connu par les sens et l'évidence est nécessaire, et tout ce qui est connu par le raisonnement est acquis. Ceux qui disent que toutes les connaissances sont nécessaires sont appelés « les gens de connaissances » (aṣḥâb al-m'ârif) ; al-Jâhiz fut l'un des plus éminents partisans de cette doctrine. Les « gens de connaissances » ont avancé les arguments suivants en appui de leur thèse :

1° Si la connaissance de Dieu n'était pas nécessaire et fût notre acte, il serait possible à l'un de nous de choisir l'ignorance, au lieu de la science dans le second stade de la pensée, car celui qui est capable d'une chose doit être capable de faire son contraire. Or, il est connu que cela n'est pas possible. Donc, la connaissance n'est pas notre acte (volontaire). Si elle n'est pas notre acte, elle est nécessaire ;

2° L'homme soumis aux obligations de la loi divine, s'il ne sait pas que son raisonnement est juste et va aboutir à la connaissance, alors cela n'entrerait pas dans ses obligations, et il ne doit pas s'y engager, car s'y engager c'est s'engager dans l'ignorance absolue ;

3° Si l'homme soumis aux obligations de la loi divine avait la connaissance comme obligation, il devrait connaître sa qualité, car il doit nécessairement connaître la qualité de ce à quoi il est obligé. Mais il est connu que, pendant le raisonnement, il ne peut pas connaître la qualité de la connaissance. S'il tombe sur la connaissance, ce ne serait que par hasard et par conjecture ; donc il n'est pas bon d'en faire une obligation, car imposer ce qui n'est pas connu est comme l'obligation de faire l'impossible, ce qui est assurément mauvais.

'Abd al-Jabbâr[1], qui rapporte ces arguments, les réfute l'un après l'autre. Mais il n'est pas dans notre dessein de pousser plus loin ce point

(1) 'Abd al-Jabbâr : *Sharḥ al-uṣûl al-khamsah*, p. 57. Le Caire, 1965.



de doctrine mu'tazilite, qui a mis aux prises les mutazilites les uns contre les autres. Revenons à Abû al-Hudhail.

Celui-ci professe que la connaissance n'est nécessaire que dans un seul cas, à savoir : la connaissance de l'existence de Dieu et de la preuve qui établit cette connaissance. Il a limité la connaissance nécessaire à ce point seulement ; mais toute autre connaissance est acquise et voulue, y compris la connaissance sensible et la connaissance par le raisonnement. Il semble qu'il n'a pas professé l'opinion que la connaissance de Dieu et la preuve y aboutissant — que pour engager la responsabilité de ceux auxquels les missions des prophètes n'étaient pas parvenues. Car, si la connaissance de Dieu est nécessaire, personne n'aura aucune excuse de l'ignorer ; et par conséquent, personne ne sera exempt de la responsabilité de croire en Dieu, et du châtiment pour ne pas y croire ou même pour l'avoir ignoré.

Il n'a donc pas professé cette opinion que pour des raisons d'ordre pratique, relatives à la responsabilité envers la foi.

La validité de la tradition

Quant à la connaissance, au moyen de traditions (akhbâr), 'Abdal-Qâhir al-Baghdâdî rapporte qu'Abû al-Hudhail dit « que la validité de la connaissance établie sur les traditions (= les nouvelles transmises par l'histoire) en ce qui touche à ce qui échappe aux sens de miracles des Prophètes et aux autres choses ; cette validité ne peut s'établir que par le témoignage de vingt personnes au moins, dont un ou plusieurs méritent le Paradis. Les traditions transmises par les infidèles et les libertins, même s'ils atteignent le nombre exigé pour qu'il n'y ait pas de connivence sur le mensonge, ne seraient pas valables s'il n'y avait pas parmi eux un qui mérite le Paradis. Abû al-Hudhail prétend aussi que la tradition transmise par moins de quatre personnes ne justifie ou n'établit pas un jugement ; celle transmise par un nombre qui varie entre cinq et moins de vingt, peut être ou peut n'être pas valable. La tradition transmise par vingt (au moins) dont un ou plus mérite le Paradis est nécessairement valable pour la science.

Il s'est réclamé — pour établir que vingt font autorité — de ce verset coranique : « si vingt d'entre vous tiennent bon, ils vaincront deux cents » (VIII, 65). Car, dit-il, « Dieu n'a pas permis de les combattre excepté parce qu'ils (= les vingt) faisaient autorité. »[1].

Pour bien comprendre la position d'Abû al-Hudhail à ce sujet, il sera utile de reproduire ce que le qâdî 'Abd al-Jabbâr dit de cette question :

« Les traditions : ou bien on connaît leur véracité, ou bien leur fausseté, ou bien on ne connaît ni leur véracité ni leur fausseté. La première alter-

(1) 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî : *al-Farq bain al-firaq*, pp. 127-128. Éd. Muḥyî al-dîn 'Abd al-Ḥamîd. Le Caire, s.d.



native se divise en deux : celles dont on connaît la véracité nécessairement, et celles dont on connaît la véracité par raisonnement (m. à m. : par acquisition). Celles dont on connaît la véracité nécessairement sont, par exemple, les traditions transmises par chaînes multiples de garants (mutawâtirah), comme les nouvelles concernant les pays, les rois, etc., la nouvelle qui nous dit que le Prophète Muḥammad pratiquait les cinq prières, l'aumône légale, le pèlerinage à la maison sacrée de Dieu (à la Mecque) — ce genre de traditions est connu nécessairement. Le minimum exigé de transmetteurs d'une tradition valable est cinq, de sorte que celle transmise par quatre n'est pas considérée valable. Encore ne suffit-il pas qu'ils soient cinq, il faut encore qu'ils aient connu cela nécessairement. Aussi ne peut-on pas accepter leur connaissance de Dieu : son unité et sa justice, puisqu'ils ne l'ont pas apprise d'une manière nécessaire.

Celles dont on connaît la véracité par raisonnement sont, par exemple, la tradition concernant l'unité de Dieu, sa justice, et le prophétisme de notre Prophète Muḥammad, et ainsi de suite, ou la tradition concernant les autres religions si le Prophète Muḥammad l'a reconnue ou n'a pas admonesté le rapporteur et ne l'a pas nié. Ce genre de traditions, nous connaissons sa vérité par raisonnement. Voici la teneur d'un tel raisonnement : si cette tradition n'était pas vraie, le Prophète l'aurait démentie. Or, il ne l'a pas démentie. Donc, elle est vraie.

En voilà assez en ce qui touche à la première catégorie.

La deuxième est celle de traditions dont on connaît la fausseté. Elles se divisent en deux : celles dont on connaît la fausseté nécessairement, et celles dont on connaît la fausseté par raisonnement. Comme exemple de la première : la nouvelle de celui qui nous dit que le ciel est en bas, et la terre est en haut. Comme exemple de la deuxième : les traditions des déterministes ou des anthropomorphistes concernant leurs fausses doctrines qui professent le déterminisme, l'anthropomorphisme, et ainsi de suite.

La troisième catégorie, à savoir celle des traditions dont on ne connaît (de science sûre) ni la vérité ni la fausseté, comprend les traditions transmises par des transmetteurs uniques (âḥâd). Ce genre de traditions pourrait servir de règles de conduite s'il nous était transmis en bonne et due forme. Mais il ne sert à rien en ce qui concerne l'établissement de croyances. Même sur le premier point, il y a désaccord : les uns admettent la possibilité d'établir un rite d'adoration en se basant sur une tradition transmise par un seul garant, d'autres le contestent. Les premiers justifient leur attitude en disant que ce qui prouve la possibilité d'établir un rite sur la foi d'une tradition unique c'est que rien n'empêche qu'on y recourt pour raison de bon état (ṣalâḥ) ; le plus qu'on puisse dire là contre, c'est qu'il est établi sur une chose douteuse, mais cela est permis. Même si on va jusqu'à dire que la plupart des rites juridiques sont fondés sur l'opinion (ẓann) douteuse, cela est possible... Autre argument : ce genre de traditions doit être examiné : si ces traditions concernent l'action,

on peut s'en servir tant qu'elles remplissent les conditions requises ; mais si elles concernent les croyances, on doit voir : si elles s'accordent avec les arguments rationnels, on les accepte, non pas en tant que traditions, mais par suite de la preuve rationnelle ; si elles ne s'accordent pas avec la raison, on doit les récuser et déclarer que le Prophète ne les a pas prononcées ; et que même si elles les avait prononcées, il aurait fait ça en rapportant les idées des autres, à moins qu'elles admettent l'interprétation. Si elles admettent l'interprétation, il faut les interpréter. »[1].

Al-Naẓẓam récusa le témoignage transmis par chaîne multiple de garants (tawâtur) même si ceux-ci sont innombrables : il peut être faux. En revanche, le témoignage unique pourrait quelquefois être vrai[2].

Quoique cette question relève du domaine des principes de la jurisprudence plus que de celui de théologie, elle a eu de graves conséquences en matière de théologie, puisqu'elle concerne la méthode historique et la critique historique. Aussi occupe-t-elle une grande place dans les discussions théologiques. Il convient donc d'y insister un peu plus.

'Abd al-Qâhir al-Baghdâdi, dans son *Uṣûl al-dîn*[3], traite cette question d'une manière assez claire. Il y dit que le *tawâtur* (= transmission par chaînes multiples de garants) qui impose la science certaine a pour condition que ses garants, à toutes les épòques, soient de telle sorte qu'ils ne peuvent pas conniver au mensonge. Si ses garants, en une époque quelconque, sont susceptibles de conniver au mensonge, leur transmission ne peut pas imposer une science certaine. Autre condition, c'est que ses premiers transmetteurs l'ont su de science nécessaire ou l'ont vu par leurs yeux ou entendu par leurs oreilles, comme les nouvelles des pays qu'ils ont visités, des tremblements de terre qu'ils ont sentis, et d'autres choses semblables. Mais si le *tawâtur* concerne des traditions basées sur le raisonnement, il ne sera pas une source de science sûre. C'est pourquoi les athées et les autres infidèles ne sont pas obligés de croire les traditions islamiques concernant la vérité de la religion musulmane, car la vérité de la religion est connue par le raisonnement, et non pas d'une manière nécessaire. Voici une opinion courageuse émise par un sunnite très orthodoxe ; mais la critique historique l'a obligé d'admettre cette vérité.

Quant aux traditions uniques, qui imposent l'action et non pas la science, il faut qu'elles remplissent certaines conditions pour pouvoir servir des règles de conduite : *primo*, la continuité de la chaîne de transmission. *Secundo*, l'honnêteté des garants, car si parmi eux se trouve un hérésiarque, un suspect, un falsificateur de paroles, alors, la tradition n'aura aucune valeur probante. *Tertio*, il faut que le contenu de la tradition soit concevable pour la raison ; si le transmetteur rapporte quelque chose que la raison trouve absurde et qui ne permet aucune interprétation,

(1) 'Abd al-Jabbâr : *Sharḥ al-uṣûl al-khamsah*, pp. 768-770. Le Caire, 1965.
(2) Baghdâdi : *Farq*, p. 133 ; *Uṣûl al-dîn*, p. 20, ll. 2-3.
(3) Baghdâdi : *Uṣul al-dîn*, p. 20-23.

alors sa tradition est fausse à cause de son absurdité. Si le contenu semble absurde, mais il peut être interprété de manière à le faire accepter par la raison, on admet la tradition et on l'interprète d'une manière rationnelle ; par exemple, la tradition qui dit que « Dieu a créé Adam à son image », il faut interpréter cette parole ainsi : Dieu a créé Adam, quand Il l'a créé, à l'image qu'il a eu en ce monde, pour que personne n'imagine qu'Adam, quand il fut châtié par l'expulsion du Paradis, son image fût changée (ou déformée), comme le serpent fut déformé en châtiment quand il fut chassé du Paradis. De même la tradition qui dit : le Puissant (jabbâr) met son pied en Enfer, est vraie en ce sens que le *Puissant* ici est le puissant mentionné dans le verset coranique : « tout puissant têtu va échouer » (XIV, 15).

Mais al-Baghdâdî ne mentionne pas le nombre minimum de garants pour que la tradition soit qualifiée de *mutawâtir*. Peut-être à cause des divergences énormes parmi les savants : théologiens et jurisconsultes. Le nombre minimum varie entre 4, 5, 7, 10, 20, 40, 50, 70, 301, etc. Chacun justifie le nombre qu'il fixe, en se basant sur des considérations tirées du Coran, des rites, des histoires, des prophètes, etc.[1]. On voit par là combien ils ont été embarrassés ; mais cet embarras a sa raison profonde dans le fait que du nombre qu'on fixe dépend le sort de beaucoup de traditions et des *ḥadîths* du Prophète.

De toute façon, il faut remarquer que le nombre de ḥadîths qualifiés expressément de *mutawâtir* sont très peu, si même il en existe de tels. Al-Bihârî dit (II, p. 87) : « le mutawâtir parmi les ḥadîths : on dit qu'il n'y en a pas ; Ibn al-Ṣalâh dit : à moins que ce soit le ḥadîth : « celui qui m'attribue des paroles fausses, intentionnellement, qu'il aille occuper une place à l'Enfer ! » — car ses garants sont plus de cent compagnons des Prophètes, et parmi eux se trouvent les dix promis d'entrer au Paradis. » Cela montre jusqu'à quel point est allée l'exigence en matière de *tawâtur* dans les traditions (ḥadîths) du Prophète.

***

Revenons à l'opinion d'Abû al-Hudhail concernant le *mutawâtir* et la tradition unique ; et remarquons seulement que Baghdâdî[2] répond aux conditions posées par Abû al-Hudhail, et fait remarquer que la condition d'exiger au moins 20 garants parmi lesquels un promis au Paradis, n'est qu'un moyen de récuser les traditions concernant les statuts légaux pour en empêcher l'application. Il lui répond encore sur son exigence du nombre vingt en disant qu'il n'a pas le droit de s'appuyer sur le verset coranique VIII, 65, car cela impliquerait que la tradition unique pourrait

(1) Voir les détails dans : *Musallâm al-thubût*, de Muḥibballâh al-Bihârî, II, pp. 84-85. Éd. Kurdî, Le Caire, 1326 h.

(2) *Al-Farq bain al-firaq*, p. 128. Éd. Muḥyiddîn.

être considérée valable pour une science sûre, étant donné que l'un, en ce temps, fut autorisé de combattre dix des infidèles, la possibilité de les tuer serait une preuve qu'il puisse être un témoignage sûr.

2. *Les attributs de Dieu*

Abû al-Hudhail croit que l'essence de Dieu est une absolument ; on ne peut jamais y concevoir aucune pluralité sous n'importe quelle forme. Aussi refuse-t-il de considérer les attributs de Dieu comme des concepts par soi ; il affirme, au contraire, qu'ils sont l'essence même de Dieu : Sa science est Son essence même, Sa puissance est Son essence même, et ainsi de suite. « Dieu est savant par une science qui est Lui-même »[1]. 'Abd al-Jabbâr voudrait entendre par cette dernière formule qu'Abû al-Hudhail veut dire par là que Dieu est savant *pour Soi*, puissant *pour Soi*, vivant *pour Soi*, « mais il ne s'est pas bien exprimé » (*ibidem*, p. 183). En cela sa position ressemble à celle d'Abû 'Alî al-Jubbâ'î, qui professe que Dieu mérite ces quatre attributs (= la puissance, la science, la vie et l'existence) pour Soi[2]. Son fils Abû Hâshim dit que Dieu les mérite « à cause de ce qu'Il est en Soi » ; cette formule est plus précise que celle de son père.

Al-Ash'arî, dans *Maqâlât al-Islâmyyîn*[3], rapporte l'opinion d'Abû al-Hudhail d'une manière plus claire. Il dit : « Abû al-Hudhail a dit que Dieu est savant par une science qui est Lui-même, puissant par une puissance qui est Lui-même, vivant par une vie qui est Lui-même. Il dit la même chose de Sa vue, Son ouïe, Son éternité, Sa Grandeur, Sa Majesté, Sa gloire — et les autres attributs : ils sont tous pour Lui-même. Il disait : quand je dis Dieu est savant, j'affirme de Lui une science qui est Dieu, et je nie de Lui une ignorance, et je démontre l'existence d'un connu qui fut ou qui est. Quand je dis que Dieu est « puissant » je nie de Dieu l'impuissance, et j'affirme de Lui une puissance qui est Dieu, et je démontre l'existence d'un objet de puissance. Quand je dis que Dieu a une vie, j'affirme de Lui une vie qui est Dieu, et je nie de Lui une mort. Il disait aussi : Dieu a un visage qui est Lui-même, Son âme est Lui-même. Il interprète ce verset coranique : « afin que tu sois élevé sous mes yeux » (XX, 39) en ce sens : c'est-à-dire : de notre science ».

La plupart des mu'tazilites et des khârijites et beaucoup de murji'ites et quelques-uns parmi les zaidites disent : Dieu est savant, puissant, vivant par Lui-même, et non pas par une science, une puissance, et une vie.

Parmi les mu'tuzilites, 'Abbâd ibn Sulaymân dit en ce sens que « Dieu est savant, puissant, vivant, mais je n'affirme pas de Lui une science, une puissance et une vie ; je n'affirme pas de Lui non plus qu'Il a une ouïe, une vue. Mais je dis : Il est savant, mais pas par une science, Il est

(1) 'Abd al-Jabbâr : *Sharḥ al-Uṣûl al-Khamsah*, p. 183.
(2) *Ibidem*, p. 182.
(3) Tome I, p. 225. Le Caire, 1950.

puissant, mais pas par une puissance, Il est vivant, mais pas par une vie, Il est entendant, mais pas par une ouïe ; il en est ainsi d'autres noms qu'on Lui attribue non pour son action, ni pour l'action d'autrui. Il nia la formule de celui qui affirma que Dieu est savant, puissant, vivant pour Lui-même ; il se garda d'employer le mot : Lui-même ou Son essence ; il nia aussi la formule de celui qui disait que Dieu a une science, ou une puissance, ou une ouïe, ou une vue, ou une vie, ou une éternité. Il disait : quand je dis : « savant », j'affirme le nom de Dieu et avec ça une science d'un objet de connaissance ; quand je dis : « puissant », j'affirme le nom de Dieu et avec cela une science d'un objet de puissance ; quand je dis « vivant » j'affirme le nom de Dieu. Il refusa d'admettre qu'on puisse dire que Dieu a un visage, deux mains, deux yeux ou un flanc. Il disait : Je lis le Coran et ce que Dieu y dit et je n'emploie que les noms mentionnés dans le Coran. Il n'admet pas que : « Dieu est savant » équivaut à « Dieu est puissant », ou que « Dieu est puissant » équivaut à « Dieu est vivant »[1].

On voit par là que les mu'tazilites se gardaient soigneusement d'attribuer à Dieu des attributs qui existeraient par soi en Lui, et qui seraient co-éternels à Lui. Ils insistaient sur l'unité pure, totale et absolue de Dieu, ne lui donnant aucun associé ni en attributs, ni en éternité.

Nous verrons qu'al-Ash'arî dira que la science, la puissance, la vie, la volonté, l'ouïe, la vue, la parole de Dieu sont des attributs de Dieu, des attributs éternels. Les mu'tazilites regardent cette opinion comme association à Dieu d'autres éternels, ce qui est évidemment une impiété flagrante.

Contre al-Ash'arî les mu'tazilites disent :

« Si Dieu était savant par une science, alors : ou bien Il était connu, ou bien il n'était pas connu. S'Il n'était pas connu, on ne pourrait pas prouver son existence, puisque prouver ce qui n'est pas connu ouvre la porte aux inconnus. S'Il était connu, ou bien il existe, ou bien il n'existe pas. Or, il n'est pas possible qu'Il n'existe pas. S'Il existe, ou bien Il est éternel, ou contingent. Or, toutes les alternatives sont fausses. Donc, il ne reste plus que de dire qu'Il est savant pour Lui-même »[2].

Un des premiers à réfuter l'opinion d'Abû al-Hudhail concernant les attributs de Dieu fut Ibn al-Râwandî dans son livre : *Faḍîḥat al-mu'tazilah*. Voici ce qu'il dit — d'après la citation faite par Abû al-Ḥusain al-Khayyâṭ dans son : *al-Intiṣâr*[3] — : « Abû al-Hudhail prétend que la science de Dieu est Dieu, que Sa puissance est Lui-même. Selon cette opinion, Dieu serait une science et une puissance, puisqu'Il est la science et la puissance ! Je ne connais personne sur la terre qui osât dire une chose pareille avant Abû al-Hudhail. »

(1) Al-Ash'arî : *Maqâlât al-Islâmyyîn*, I, p. 225-226. Le Caire, 1950.
(2) Abd al-Jabbâr : *Sharḥ al-uṣûl al-khamsah*, p. 183.
(3) Abû al-Ḥusain al-Khayyâṭ : *al-Intiṣâr*, p. 59-60. Beyrouth, 1957.

Al-Khayyâṭ réplique : « on peut dire à Ibn al-Râwandî qu'Abû al-Hudhail, étant donné que Dieu est savant en vérité, et qu'Il ne peut être savant par une science éternelle comme le prétendent les modernes (nâbitah), qu'il est faux de dire qu'Il est savant par une science contingente comme le disent les râfiḍites — donc il est établi pour Abû al-Hudhail que Dieu est savant *per se*. Il a vu que le Coran dit qu'Il a une science : « Il l'a fait descendre en toute connaissance » (IV, 166), alors c'est le sens de ce que dit Abû al-Hudhail, seulement il s'est trompé dans le choix de termes. Quant à ce que dit l'ignare (= Ibn al-Râwandî) : ' Selon cette opinion, Dieu serait une science et une puissance ' ; c'est faux, selon Abû al-Hudhail lui-même, de dire que Dieu est une science et une puissance. Abû al-Hudhail poursuit : ' ce que je dis a des analogies chez les théologiens, puisqu'ils disent tous que le visage de Dieu c'est Dieu, car Dieu a mentionné le visage dans ce verset : « Nous vous nourrissons pour le *visage* de Dieu » (LXXVI, 9), et d'autres passages semblables dans le Coran. Il est faux de dire que Dieu a un visage qui serait une partie de Lui-même ou un attribut co-éternel à Lui. Il ne reste plus que de comprendre le mot : ' visage ' (wajh) comme on le comprend dans les expressions : hâdhâ wajh al-amr (= c'est le visage de l'affaire), ou : hâdhâ wajh al-ra'y (= c'est le visage de l'opinion), dans ce sens-ci : c'est l'affaire elle-même, c'est l'opinion même. Puisqu'il en est ainsi, et qu'il est faux de dire que Dieu est un visage, ou que l'opinion est un visage — de même je dis que la science de Dieu est Dieu, comme ils ont dit que son visage est lui ; et il est faux de dire que Dieu est science, comme ils ont trouvé faux de dire qu'Il est visage ».

Négation de tout anthropomorphisme

Abû al-Hudhail ' nie toute ressemblance entre Dieu et ses créatures '. Al-Khayyât[1] rapporte à ce sujet qu'Abû al-Hudhail « nie toute sorte de ressemblance entre Dieu et ses créatures ; il affirme que Dieu est un, sans corps, ni forme, ni image, ni définition (ou limite ?) : « Rien n'est à Sa ressemblance » (XLII, 11).

La science divine est infinie

Ibn al-Râwandî prétend dans son livre *Faḍîḥat al-mu'tazilah* qu'Abû al-Hudhail « professa que ce que Dieu peut et sait a une limite que sa puissance et sa science ne dépassent pas ». Mais Al-Khayyâṭ réplique qu'Ibn al-Râwandî a menti en attribuant cette opinion à Abû al-Hudhail : « c'est un mensonge à l'égard d'Abû al-Hudhail, que tout le monde peut démasquer. Voici la vérité : vous savez qu'Abû al-Hudhail disait : Dieu se connaît soi-même, son essence n'a pas de limite. Voilà la vraie profession de l'unité divine chez Abû al-Hudhail. Comment pourrait-il donc dire que ce que Dieu connaît a une limite, puisqu'il se connaît soi-même, et

(1) Al-Khayyâṭ : *al-Intiṣâr*, p. 15. Beyrouth, 1957.

son essence n'a pas de limite ! Quant à ce qu'Il peut, Abû al-Hudhail le divisa en deux : si celui qui questionne veut dire par là que ce que Dieu peut a une limite ou une fin dans le fait de le connaître, de le produire et de le dénombrer, alors il dit la vérité, puisque rien n'est caché à Dieu et rien ne peut dépasser sa puissance. Mais si celui qui questionne veut dire par là que ce que Dieu peut a une limite, c'est-à-dire une cessation, alors ce n'est pas vrai. »[1].

Ibn al-Râwandî rapporte qu'Abû al-Hudhail, pour justifier sa thèse de la finitude de la science divine, s'est appuyé sur le verset : « de toute chose, Il est omniscient » (II, 28), disant que ce verset implique une limite à Sa science, puisque « tout » exige la finitude et le dénombrement. Mais al-Khayyâṭ dément ce que rapporte Ibn al-Râwandî sur le compte d'Abû al-Hudhail et dit : « Ibn al-Râwandî a menti et dit ce qui est faux. Abû al-Hudhail n'a pas dit que la science de Dieu a une limite, ou qu'elle est limitée, car d'après Abû al-Hudhail la science de Dieu est Dieu même. S'il avait dit que la science de Dieu fut limitée, il aurait professé que Dieu fût limité et fini — et cela est une impiété et une ignorance de la vraie nature de Dieu. Tout ce que disait Abû al-Hudhail, c'est que les contingents ont des limites dénombrées, et aucun d'eux n'échappe à la science divine. »[2].

La finitude des produits de la puissance divine

A cette question se rattache une autre, soulevée également par Ibn al-Râwandî, à savoir : la finitude des produits *(maqdûrât)* de la puissance de Dieu. Abû al-Hudhail — nous fait remarquer al-Khayyâṭ[3] — a traité cette question par curiosité doctrinale et amour de recherche, et non pas pour en faire un article de foi. Il s'agit, en effet, de savoir si les contingents sont finis, ou infinis ? Ont-ils une limite, par rapport à la puissance, ou bien sont-ils illimités ?

Il semble qu'Abû al-Hudhail affirme que les produits de la puissance divine ont une limite, car les choses ont un tout, et Dieu « a dénombré toute chose » (LXXII, 28). « Le dénombrement ne peut être dit que de ce qui est limité et fini. En effet, Abû al-Hudhail dit : quand les gens du Paradis arrivent au dernier des mouvements qui ont un tout dénombré, ils ont tous les plaisirs réunis : plaisir sexuel, plaisir de manger, de boire, et autres plaisirs ; ils restent au Paradis dans un état de repos éternel, qui ne finit ni ne cesse, ni ne s'épuise jamais »[4].

Alors on disait à Abû al-Hudhail : « Dieu n'est-il pas le faisant rester ce qui reste, le faisant reposer ce qui repose, et le vivifiant de tout ce qui est vivant ? Et Abû al-Hudhail de répondre : oui, certes... Alors on

(1) *Ibidem*, p. 16.
(2) Al-Khayyâṭ : *al-Intiṣâr*, pp. 90-91.
(3) *Ibidem*, p. 15, et p. 92.
(4) *Ibidem*, p. 17.

lui dit : est-il possible qu'il fasse rester quelque chose qu'Il n'est pas capable de faire rester et qu'Il ne doive pas anéantir, qu'il vivifie quelque chose et le fasse reposer tandis qu'il n'est pas capable de le faire mourir ni mouvoir? Abû al-Hudhail répondit : oui, certes. S'il avait dit non, il aurait abandonné son opinion » (*Ibidem*, p. 16). « Car, Abû al-Hudhail prétendit que si Dieu les faisait rester et reposer, il serait impossible de dire : qu'Il est capable d'en faire ce qu'Il avait fait, et de produire ce qu'Il avait produit. Mais, avant qu'il créât la conservation et le repos en eux, il fut capable de créer la conservation et le repos, et leurs contraires. Puisqu'Il a créé pour eux la vie, la conservation et le repos, il est impossible de dire que Dieu puisse faire la vie qu'Il avait faite, le repos qu'Il avait engendré, ou la conservation qu'Il avait effectuée, ou bien leurs contraires : l'anéantissement, le mouvement et la mort, car quand l'acte sort de la puissance, son contraire sort par là lui aussi »[1].

Cette opinion d'Abû al-Hudhail est exposée par ʿAbd al-Qâhir al-Baghdâdî de la manière suivante : « un des scandales d'Abû al-Hudhail est qu'il soutient que les produits de la puissance divine cessent, de manière à ce qu'Il ne puisse produire plus. C'est pourquoi, il prétend que la jouissance des gens du Paradis et le châtiment des gens de l'Enfer cessent, après quoi les gens de Paradis et ceux de l'Enfer restent engourdis, ne pouvant rien faire ; dans ce cas, Dieu ne pourra plus ressusciter un mort, ou faire mourir un vivant, ou faire mouvoir quelque chose en repos, ou faire reposer quelque chose en mouvement, ou produire une chose quelconque, ou l'anéantir, tandis que les raisons des vivants sont en ce temps saines.

Cette opinion là est pire que celle de Jahm, qui professe la fin du Paradis et de l'Enfer, car Jahm, tout en professant leur fin dit que Dieu est capable d'en créer des semblables, tandis qu'Abû al-Hudhail affirme que son Dieu ne peut plus rien faire après la fin des produits de sa puissance.

Un muʿtazilite, du nom d'Al-Murdâr, s'est moqué d'Abû al-Hudhail sur ce point, en disant qu'Abû al-Hudhail doit alors reconnaître que si un saint du Paradis a pris d'une main la coupe, et de l'autre des délices, et qu'arrive le temps du repos éternel, il restera, ce saint, éternellement sous la forme d'un crucifié[2] ». Al-Baghdâdi rapporte après cela l'apologie d'Abû al-Hudhail faite par Abû al-Husain al-Khayyâṭ, et que nous avons rapportée plus haut. Il réfute cette apologie ainsi :

« La première partie de cette apologie est fausse, pour deux raisons : *Primo :* cela implique la possibilité de la réunion de deux plaisirs contraires en un seul et même lieu et en même temps, et cela est impossible, comme l'est la réunion d'un plaisir et d'une douleur en un même lieu ;

Secundo : si cette apologie était vraie, les gens du Paradis — après la fin des produits de la puissance divine — devraient être dans un état mieux que celui dans lequel il seraient capables.

(1) *Ibidem*, p. 17.
(2) ʿAbd al-Qâhir al-Baghdâdi : *Al-Farq*, p. 122-123. Le Caire, s.d.

Quant à la deuxième partie de son apologie, à savoir qu'Abû al-Hudhail n'a professé la fin des produits de la puissance divine qu'en polémisant sans en être convaincu ; ce qui est décisif entre nous et cet apologiste, ce sont les livres d'Abû al-Hudhail lui-même. Celui-ci, en effet, affirme dans son livre intitulé : *Les Preuves (Al-ḥujaj)* ce que nous avons attribué à lui. Dans son livre intitulé : *Al-Qawâlib* il a consacré un chapitre à la réfutation des *duhryyah*[1]; il y mentionne leur argument contre les croyants en l'unité divine, à savoir : si, après chaque mouvement il est possible qu'il y ait un mouvement, *ad infinitum*, et après chaque événement un événement, sans fin — ne serait-il pas vrai qu'avant chaque mouvement il y avait un mouvement, avant chaque événement il y avait un événement, sans aucun commencement? Alors Abû al-Hudhail répond que les deux sont pareils et affirme que, comme les événements ont un commencement sans qu'il ait quelque événement précédent, de même ils ont une fin après laquelle il n'y aura pas d'événement. C'est pourquoi il professe la fin des produits de la puissance divine. Les autres théologiens musulmans ont distingué entre les événements passés et les événements futurs par des distinctions claires qu'Abû al-Hudhail n'est pas parvenu à saisir, et par suite de cette ignorance il a « commis » (ce crime de) professer la fin des produits de la puissance divine. Nous avons mentionné ces distinctions claires dans le chapitre consacré à la démonstration de la contingence (du commencement) du monde dans nos livres consacrés à cette question. »[2].

On voit par cet exposé que ce qui a amené Abû al-Hudhail à professer la fin des produits de la puissance divine est le principe suivant : ce qui a un commencement a nécessairement une fin. Or, les produits de la puissance divine ont un commencement, puisqu'ils ne sont pas éternels mais commencés et créés par Dieu. Donc ils ont nécessairement une fin. En revanche : ce qui n'a pas de commencement, n'a pas de fin. C'est un principe établi par Aristote dans sa démonstration de l'éternité du mouvement. Abû al-Hudhail n'a donc fait qu'appliquer ce principe aristotélicien, en ce qui concerne ce qui est commencé (contingent), c'est-à-dire ce qui a un commencement.

La réplique de ʿAbd al-Qâhir al-Baghdâdî se base sur la distinction entre les deux cas, et l'affirmation que ce qui a un commencement peut avoir une fin ou peut ne pas l'avoir, tandis que ce qui n'a pas de commencement ne peut pas avoir une fin. Baghdâdi prétend que c'est l'avis de tous les autres théologiens musulmans : ceux-ci, d'après lui, ont distingué entre les événements passés et les événements futurs, ont reconnu un commencement pour les premiers, mais n'ont pas reconnu une fin pour les produits de la puissance divine ; ils leur ont donc reconnu l'éternité *a parte post*, mais non pas l'éternité *a parte ante*. — Mais nous n'avons

(1) Ceux qui croient que le monde est éternel.
(2) Baghdâdî : *Farq*, pp. 123-124.

pas trouvé dans *Uṣûl al-dîn* d'al-Baghdâdi ce à quoi il réfère ici concernant la distinction entre les événements futurs et les événements passés, dans le chapitre consacré à la démonstration du commencement du monde. Cela devrait se trouver dans l'un de ses livres perdus.

L'opinion d'Abû al-Hudhail, concernant la cessation des produits de la puissance divine a été professée avant lui par Jahm ibn Ṣafwân al-Râsibî, chef de file des anthropomorphistes purs. D'après ce que rapporte Al-Ash'arî[1], Jahm ibn Ṣafwân dit : « les produits de la puissance divine et les objets de sa connaissance ont tous une fin, une limite ; Ses actes auront une fin ; le Paradis et l'Enfer cesseront ; leurs habitants cesseront, de manière à ce que Dieu sera le dernier et seul, comme Il fut le premier et seul ». Al-Ash'ari dit ensuite que « tous les musulmans professent qu'il n'y aura pas de fin pour le Paradis et l'Enfer, et qu'ils resteront éternellement ; les gens du Paradis jouiront éternellement, et les gens de l'Enfer souffriront éternellement, et cela sans fin, les objets de la connaissance divine et les produits de sa puissance n'ayant aucune fin ni limite ». Il rapporte l'opinion d'Abû al-Hudhail ainsi : « Abû al-Hudhail dit que les objets de la connaissance divine ont un tout ; les choses dont Dieu est capable ont un tout ; les mouvements des gens du Paradis cesseront et seront en éternel repos »[2].

Comparons cette opinion d'Abû al-Hudhail avec l'avis de philosophes musulmans ses contemporains. Ici nous rencontrons l'avis contraire d'al-Kindî. En effet, al-Kindî, le philosophe des Arabes, dit que « tout ce qui a un commencement n'a pas nécessairement une fin ; par exemple, le nombre a un commencement, mais il n'a pas de fin. De même le temps : il a un commencement, mais il n'a pas de fin. Donc, ce qui a une fin a un commencement, mais ce qui a un commencement n'a pas nécessairement une fin. »[3]. Pourtant, dans son épître : *Sur la cause de la génération et de la corruption (fî 'illat al-kawn wa al-fasâd)*, Al-Kindî semble partager l'opinion d'Abû al-Hudhail à savoir que le monde aura une fin. Il dit : « il est donc clair que la subsistance des choses soumises à la génération et à la corruption et la persistance de ses formes *jusqu'à la fin de la durée* que le Créateur du monde a fixé pour le monde, et la conservation de leur ordre, viennent de la justesse de la distance du soleil de la terre, de sa marche dans la sphère inclinée, son obéissance au mouvement de la grande sphère qui le meut de l'est à l'ouest, et de la sortie du centre de sa sphère du centre de la terre, je veux dire du fait que le soleil se rapproche tantôt du centre de la terre, et tantôt s'en éloigne »[4].

(1) *Maqâlât al-islâmyyîn*, I, 224. Le Caire, 1950.

(2) *Ibidem*, I, 224.

(3) Al-Kindi, manuscrit Ayâ Sofia n. 4832, fol. 5. Voir *Rasâ'il al-Kindî al-falsafyyah*, éd. Muḥ. Abû Rîda, I, p. 30. Le Caire, 1950. Nous avons corrigé le texte de cette édition ici, parce qu'il est faux.

(4) *Rasâ'il al-Kindî al-falsafyyah*, I, p. 231.

Mais, puisque le premier passage nous est parvenu isolé de son texte, nous ne pouvons pas affirmer jusqu'à quel point il est authentiquement d'al-Kindî. Peut-être est-ce de la main d'un autre, ou simple scholie par un copiste ; nous penchons plutôt vers cette supposition.

Cette question a été très longuement débattue par al-Ghazâlî dans son *Tahâfut al-Falâsifah*, quand il traita de l'éternité du mouvement et du monde d'après les philosophes. « Ceux-ci, dit-il, pensent que le monde, comme il est éternel *a parte ante*, il l'est aussi *a parte post:* il n'a ni commencement, ni fin. Il est inconcevable qu'il se détruise. Il fut éternellement ainsi, et restera éternellement ainsi. Les quatre preuves qu'ils avancent pour prouver l'éternité *a parte ante* sont valables pour l'éternité *a parte post*, et les objections sont les mêmes, sans aucune différence. En effet, ils affirment que le monde est causé, sa cause est éternelle aussi bien *a parte post* qu'*a parte ante;* le causé est toujours avec la cause. Ils disent aussi : si la cause ne change pas, le causé (l'effet) ne changera pas non plus. Ils établissent l'impossibilité du commencement en se basant sur le même principe ; et le même principe s'applique à la cessation du monde. Voilà leur *première preuve.*

Seconde preuve: Si le monde est détruit, sa destruction surviendrait après son existence, il aurait donc un « après », cela implique le temps.

Troisième preuve: La possibilité de l'être ne cesse pas, de même l'être contingent peut être selon la contingence. Mais cette preuve ne tient pas debout, car nous nions que le monde est éternel *a parte ante*, mais nous admettons qu'il puisse être éternel *a parte post*, si Dieu le conserve éternellement ; car, il n'est pas nécessaire que le contingent ait une fin, mais l'acte doit être contingent et doit avoir un commencement. Personne n'a exigé que le monde ait nécessairement une fin, excepté Abû al-Hudhail al-ʿAllâf. Il dit, en effet, que de même qu'il est impossible qu'il y ait eu dans le passé de révolutions infinies, de même dans l'avenir. Mais c'est faux, car tout l'avenir n'entre pas dans l'être, ni successivement ni simultanément, tandis que le passé est entré tout entier dans l'être successivement, quoique non simultanément. Puisqu'il est évident que nous ne voyons pas d'impossibilité, du point de vue de la raison, à ce que le monde reste éternellement, mais croyons qu'il est possible qu'il reste ou qu'il soit détruit, déterminer ce qui est réel parmi ces deux alternatives incombe à la révélation, et ne se détermine pas par la raison. »[1].

La réponse d'Ibn Rushd (Averroès) ne nous importe ici qu'en ce qui concerne la troisième preuve, puisque elle concerne Abû al-Hudhail. Voici la réplique d'Ibn Rushd :

« Si on accorde (à Ghazâli et à ceux qui partagent ses opinions) que le monde est possible dès l'éternité, et que se rattache à sa possibilité un état étendu avec lui par lequel on mesure cette possibilité, comme cet

(1) Al-Ghazâlî : *Tahâfut al-falâsifah*, p. 80. Éd. Bouyges, Beyrouth, 1927.



état se rattache au possible quand il passe à l'acte, et qu'il semble que cette étendue n'a pas de commencement, alors il sera vrai que le temps n'a pas de commencement, puisque cette étendue n'est autre chose que le temps, et il n'y a aucun sens à l'appeler : *dahr* ἀἰών. Si le temps est rattaché à la possibilité, et que la possibilité se rattache à l'être mouvant, l'être mouvant n'a pas de commencement.

Mais leur affirmation que tout ce qui a existé dans le passé avait un commencement est fausse, car le Premier existe dans le passé, aussi bien que dans l'avenir, éternellement.

Leur distinction entre le Premier et son agir est à prouver, car l'être de ce qui est arrivé dans le passé et qui n'est pas éternel diffère de l'être de ce qui est arrivé dans le passé et qui est éternel. En effet, ce qui arrive dans le passé et qui n'est pas éternel est fini dans ses deux extrémités, je veux dire qu'il a un commencement et une fin. Mais ce qui est arrivé dans le passé et qui est éternel n'a ni commencement ni fin. C'est pourquoi, comme les philosophes ne supposent pas un commencement au mouvement circulaire, ils ne sont pas obligés d'admettre qu'il a une fin, car ils ne considèrent pas son être dans le passé comme un être périssable. Celui qui l'admettrait se contredirait. Aussi cette proposition est-elle vraie : *tout ce qui a un commencement a une fin*. Qu'une chose a un commencement et non pas une fin, cela est faux, à moins que le possible ne devienne éternel : car tout ce qui a un commencement est possible (contingent). Qu'une chose puisse admettre la destruction et l'éternité, cela n'est pas connu ; nous devons l'examiner. Les anciens l'ont examiné. Abû al-Hudhail est d'accord avec les philosophes sur ceci : tout contingent est périssable ; il est plus en conformité avec le principe de la contingence. — Distinguer entre le passé et l'avenir en disant que ce qui fut dans le passé est entré tout entier dans l'être, et ce qui est dans l'avenir n'est pas entré tout entier en l'être, mais y entre peu à peu — voilà un sophisme. Car, ce qui est effectivement dans le passé est entré dans le temps, et ce qui est entré dans le temps, le temps le dépasse par ses deux bouts ; il a un tout, et il est nécessairement fini. Mais ce qui n'est pas entré dans le passé comme y entre le contingent, il n'entre dans le passé que par équivocité. En effet il est, avec le passé, étendu à l'infini ; il n'a pas un tout, mais le tout est pour ses parties. Car s'il n'y a pas de commencement survenu au temps dans le passé — car tout commencement contingent est présent, et tout présent est précédé par un passé — ce qui se trouve simultané avec le temps doit être infini, et ne doivent entrer de lui en l'être passé que ses parties qui sont limitées de deux côtés par le temps, comme n'entre en effet dans l'être mouvant du temps que l'instant, et n'entre du mouvement que le fait que le mû sur une grandeur sur laquelle il se meut dans l'instant qui est mouvant (m. à m. : coulant) : car, de même qu'on ne peut pas dire de l'être qui existe depuis l'éternité que ce qui est passé de son existence est entré maintenant dans l'être — car s'il en était ainsi, son être aurait un commencement, et le temps

l'aurait limité par les deux bouts —, de même nous disons la même chose de ce qui fut avec le temps et non pas dans le temps. Des cycles (ou révolutions) passés n'entre dans l'être imaginé que ce que limite le temps. Mais ceux qui sont avec le temps ne sont pas encore entrés dans l'être passé, comme n'est pas entré non plus ce qui existe éternellement, puisque le temps ne le limite pas. Si l'on peut concevoir un être éternel dont les actes ne sont pas postérieurs à lui, ce qui est le cas de tout être dont l'existence est parfaite, alors s'il est éternel et qu'il ne soit pas entré dans le temps passé, il est nécessaire que ses actes n'entrent pas dans le temps passé, car s'ils y entrent, ils seraient finis, de sorte que cet être éternel serait manquant l'agir ; s'il est manquant l'agir, de toute nécessité il sera impossible. Il convient mieux à l'être dont l'existence n'entre pas dans le temps et qui n'est pas limité par le temps, que ses actes soient ainsi, car il n'y a pas de différence entre l'existence de l'être et ses actes. Si donc les mouvements des corps célestes et ce qui s'ensuit sont des actes d'un être éternel dont l'existence n'est pas entrée dans le temps passé, il faut que ses actes ne soient pas entrés dans le temps passé. Tout ce dont on dit qu'il est éternel n'admet pas toujours qu'on dit de lui qu'il est entré dans le temps passé, ni qu'il est passé, car ce qui a une fin a un commencement. D'autre part, notre affirmation : « qu'il est éternel » (lamm yazal) est une négation de son entrée dans le temps passé et d'avoir eu un commencement. Celui qui, supposant qu'il est entré dans le temps passé, suppose qu'il a dû avoir un commencement, commet un *petitio principii*. Il n'est donc pas vrai que ce qui coexiste avec l'être éternel est entré dans l'être, à moins que l'être éternel soit entré dans l'existence en entrant dans le temps passé. Donc, notre affirmation : « tout ce qui est passé est entré dans l'être » — peut se comprendre de deux manières : *primo*, que tout ce qui est entré dans le temps passé est entré dans l'être. Cela est vrai. Mais ce qui est passé en connexion avec l'être éternel, c'est-à-dire sans être séparé de lui, on ne peut pas dire de lui qu'« il est entré dans l'être », car notre parole : « est entré » est contraire à notre affirmation qu'il est en connexion avec l'être éternel. En cela il n'y a pas de différence entre l'acte et l'existence ; je veux dire que celui qui admet la possibilité de l'existence d'un être éternel dans le passé, doit admettre qu'il y a des actes qui ont éternellement existé dans le passé, et qu'il n'est pas nécessaire que ses actes soient nécessairement entrés dans l'être, comme il n'est pas nécessaire — pour que son essence continue dans le passé — qu'il soit entré dans l'être. Tout cela est évident, comme vous voyez.

Par ce premier Être, des actes peuvent exister qui n'ont jamais commencé et qui ne cesseront jamais ; et si cela était impossible pour l'acte, cela serait aussi impossible pour l'être, car tout acte est en connexion avec son être dans l'existence. Ces hommes-là [les théologiens] considéraient comme impossible que l'acte de Dieu fût éternel, quoiqu'ils regardassent Son être comme éternel, et cela est le comble de l'erreur.

Employer le mot « production » pour exprimer la création du monde comme le fait la religion est plus approprié que de l'employer pour désigner la production temporelle, comme l'ont fait les Ash'arites, car l'acte, en tant qu'acte, est un produit, et l'éternité est seulement représentée dans cet acte parce que cette production et l'acte produit n'ont ni commencement, ni fin.

Et je dis qu'il était, pour cela, difficile aux musulmans d'appeler Dieu éternel et le monde éternel, parce qu'ils ont compris le mot « éternel » dans le sens de ce qui n'a pas une cause. Pourtant, j'ai vu quelques savants de l'Islam incliner vers notre opinion »[1].

Cette référence est à Abû al-Hudhail al-'Allâf. Il est clair que d'après Averroès l'attitude, sur ce point, d'Abû al-Hudhail est la même que celle des philosophes, à savoir : tout ce qui a un commencement doit finir. Or, le monde a un commencement. Donc, il doit finir.

3. *La parole de Dieu*

Abû al-Hudhail divise la parole de Dieu en deux : celle qui a besoin d'un lieu, et celle qui n'en a pas besoin. Par exemple le *fiat (kun)* est une parole sans lieu. Ses autres paroles surviennent en un corps : par exemple l'ordre, la défense, le renseignement. Aussi fait-il une distinction entre l'ordre de créer *(kun)* et l'ordre de faire ou obligation.

A cela se rattache son affirmation que la volonté de Dieu survient en un non-lieu. Il affirme donc l'existence de volontés sans lieu, par lesquelles Dieu veut. Parmi les mu'tazilites Abû al-Hudhail fut le premier à soutenir cette thèse, les autres mu'tazilites le suivirent, et dirent que Dieu veut par une volonté commencée qui existe en un non-lieu[2].

Selon lui, quand Dieu veut créer, il dit : *fiat (kun)*. De même quand il veut ressusciter ou anéantir. Mais il n'est pas obligé d'admettre que ce *fiat* ne peut se faire que par un *fiat* et ainsi *ad infinitum*, comme disent les déterministes. Car, ce qu'Abû al-Hudhail veut dire, c'est que quand Dieu veut faire quelque chose, il le fait en disant : *fiat (kun)*, et non pas qu'Il ne peut créer que de cette manière[3].

Donc l'acte de création se fait par le *fiat*. De même l'acte de destruction, et de résurrection. Ce *fiat* n'a pas besoin d'un *fiat* qui le précèderait, sinon ça irait à l'infini. Mais ce *fiat* se renouvelle toutes les fois que Dieu veut faire quelque chose. Puisque c'est un acte de création, il n'est pas rattaché à un lieu, et il n'y a pas de lieu dans lequel il habiterait.

La volonté de Dieu — de l'avis d'Abû al-Hudhail — se distingue de son ordre et de l'objet de son vouloir. Son vouloir des objets voulus n'est pas créé en fait, mais il est avec son *fiat* inséparablement. Son

(1) Ibn Rushd : *Tahâfut al-Tahâfut*, pp. 119-124. Édition Bouyges, Beyrouth, 1930.
(2) 'Abd al-Jabbâr : *Sharḥ al-uṣûl al-khamsah*, p. 440.
(3) *Ibidem*, p. 562.

vouloir de la foi n'est pas une création de la foi, il n'est pas non plus un ordre d'avoir la foi[1].

Le Coran est créé

Ceci nous amène à parler d'un problème capital qui a fait couler tant de sang et a causé beaucoup de querelles et de persécutions ; je veux dire : le problème de la création du Coran.

La parole de Dieu est-elle un corps, ou non? Sur cette question les opinions des mu'tazilites eux-mêmes diffèrent :

1. Un groupe dit que la parole de Dieu est un corps ; elle est créée.

2. Un deuxième dit que la parole de la créature est un accident ; c'est un mouvement, car pour eux il n'y a d'accident que le mouvement. Mais la parole du Créateur est un corps, ce corps étant une voix articulée, composée, entendue. C'est un acte de Dieu, elle est sa création. Tout ce que l'homme fait c'est la lecture, et la lecture est un mouvement ; et elle n'est pas le Coran. C'est l'opinion d'al-Naẓẓâm et ses partisans. Al-Naẓẓâm estime absurde de dire que la parole de Dieu se trouve en plusieurs endroits, ou en deux lieux en même temps. Il prétend qu'elle est dans le lieu où Dieu l'a créée.

3. Un troisième groupe de mu'tazilites prétend que la parole de Dieu est une créature de Dieu, qu'elle est un accident. Ils refusent de la considérer un corps. Ils prétendent qu'elle existe en plusieurs endroits en même temps. Elle existe avec la lecture de celui qui la lit, avec l'écriture de celui qui l'écrit, et avec la mémorisation de celui qui la mémorise. Elle existe donc en différents endroits : par la lecture, la mémorisation et l'écriture ; elle ne peut pas se transporter ou se détruire. — Voilà l'opinion d'Abû al-Hudhail et de ses amis. De même il dit que la parole de l'homme peut exister en plusieurs endroits en même temps.

4. Le quatrième groupe prétend que la parole de Dieu est un accident, qu'elle est créée. Ils estiment absurde qu'elle existe en deux endroits différents en même temps. Ils prétendent aussi qu'il est impossible qu'elle quitte l'endroit dans lequel Dieu l'a créée et se transporte dans un autre. Voilà l'avis de *Ja'far ibn Ḥarb* et de la plupart des mu'tazilites baghdâdiens.

5. Le cinquième groupe est formé par les partisans de *Mu'ammar*. Ils prétendent que le Coran est un accident. Selon eux, les accidents sont de deux sortes : des accidents faits par les vivants, et des accidents faits par les morts. Il est impossible que ce que les morts font soient une action des vivants. Le Coran est un produit, c'est un accident ; il est impossible que Dieu l'ait fait en vérité, car ils estiment absurde que les accidents soient faits par Dieu. Ils disent que le Coran est un acte (un

(1) Cf. al-Ash'ârî : *Maqâlât al-islâmyyîn*, I, p. 244. Le Caire, 1950.

effet) du lieu d'où on l'entend : s'il est entendu d'un arbre, il est l'acte de l'arbre ; alors d'où il est entendu, il est l'acte de l'endroit où il se trouve[1].

Maintenant, si nous examinons les opinions des autres écoles de théologie musulmane, concernant la question de la création du Coran, nous voyons :

1. Que les *ḥashawyyah al-nawâbil* (= les anthropomorphistes) ḥanbalites disent que ce Coran lu dans les maḥarîb (= les niches des Mosquées) et écrit dans les maṣâḥifs, n'est ni créé ni commencé, mais il est éternel, coéternel à Dieu.

2. Les kullâbites (= les partisans d'Ibn Kullâb, m. en 830) professent que la parole de Dieu est un concept éternel qui existe en son essence ; elle est la même, qu'elle soit Torah, Évangiles, Psaumes, ou Coran. Ce que nous entendons et lisons est une imitation de la parole de Dieu[2].

3. Les Ashʿarites soutiennent que la parole de Dieu est un attribut de l'essence de Dieu, éternel ; elle n'est pas Dieu ; elle n'est pas non plus la science de Dieu ; Dieu n'a qu'une seule et même parole[3].

4. Les murji'ites se sont divisées en trois groupes : un groupe dit que le Coran est créé, un deuxième qu'il est non-créé, et le troisième s'est abstenu en disant : la parole de Dieu nous ne disons pas qu'elle est créée, ni non-créée[4].

5. Tous les khârijites soutiennent que le Coran est créé (*ibidem*, I, p. 174).

6. Les shîʿites râfiḍites se sont divisés en deux :

a) Le premier groupe, qui comprend Hishâm ibn al-Ḥakam et ses partisans, soutiennent que le Coran n'est ni créateur ni créé, ni non plus non-créé, car il est un attribut, et l'attribut ne peut pas être qualifié. Zurqân dit que Hishâm disait : le Coran est de deux sortes : si vous parlez de ce qu'on entend, alors c'est Dieu qui a créé la voix articulée, et c'est le Coran écrit ; mais le Coran lui-même c'est un acte de Dieu comme la science, le mouvement : il n'est ni Dieu, ni autre que Lui ;

b) Le deuxième groupe dit que le Coran est créé et commencé ; il n'exista pas, puis il fut créé ; c'est la même attitude que celle des muʿtazilites et des Khârijites. Mais ce groupe représente des shîʿites postérieurs[5].

7. Quant à Ibn Ḥazm, le meilleur théologien ẓâhirite, il croit que le Coran est un nom équivoque, qui désigne cinq choses :

a) la vraie parole de Dieu ;
b) le Coran articulé par la voix humaine ;
c) le sens de ce qui est articulé par cette voix humaine ;

(1) Cf. *Maqâlât al-Islâmyyîn*, I, pp. 245-246.
(2) ʿAbd al-Jabbâr : *Sharḥ al-uṣûl al-khamsah*, pp. 527-8.
(3) Ibn Ḥazm : *Al-Fiṣal*, III, p. 5.
(4) Al-Ashʿari : *Maqâlât al-Islâmyyîn*, I, 215.
(5) *Maqâlât al-islâmyyîn*, I, p. 109-110. Le Caire, 1950.



d) le *muṣḥaf* (= l'ensemble de papiers écrits du Coran) ;
e) ce qui est mémorisé du Coran.

Ces cinq sens sont désignés par le nom de : Coran.

Les sens *b)*, *c)*, *d)* et *e)* sont employés pour désigner des choses créées, sans aucun doute. Car, la voix est créée, les sens des mots sont créés, le *muṣḥaf* est créé, et ce qui est mémorisé est créé.

Mais le sens *a)* désigne la science de Dieu qui n'est pas du tout créée, elle est Dieu lui-même[1].

∴

Après avoir passé en revue les différentes opinions des théologiens musulmans concernant la question de la création du Coran, voyons en détail ce qu'en pense notre auteur, Abû al-Hudhail.

C'est Ash'ari qui nous fournit le plus de détails sur l'attitude d'Abû al-Hudhail. Voici ce qu'il rapporte :

« Abû al-Hudhail enseigne que Dieu a créé le Coran : de la Table Conservée. Le Coran est un accident. Il existe en trois endroits : un endroit où il est conservé (ou : mémorisé ?), un endroit où il est écrit, et un endroit où il est lu et entendu. La parole de Dieu peut exister en plusieurs endroits comme nous l'avons expliqué, sans que le Coran soit transféré, ou mû, ou anéanti en vérité, mais il existe en un endroit ou bien comme écrit, ou lu, ou conservé (ou : mémorisé ?). S'il est effacé d'un endroit, il n'y sera plus sans qu'il soit pour autant détruit ; s'il est transcrit en un lieu, il n'y est pas pour autant transféré d'un autre lieu ; de même, s'il est mémorisé ou lu. Si Dieu détruit tous les lieux où il fut mémorisé (ou conservé ?) ou lu, ou entendu, il sera détruit. La parole de l'homme peut aussi exister en plusieurs endroits en tant que mémorisé et imitée (ou rapportée ?).

Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhâb al-Jubbâ'î soutenait la même thèse[2]. »

Donc, pour Abû al-Hudhail le Coran fut créé par Dieu qui l'a conservé en une Table Conservée. Le Coran est un accident puisqu'il occupe une place ; cette place peut être de trois sortes : le *musḥaf* dans lequel il est écrit, la mémoire dans laquelle il est mémorisé, la langue par laquelle elle est récitée, et l'oreille qui la reçoit. S'il n'existe nulle part, il est détruit, exception faite pour la Table Conservée.

(1) Ibn Ḥazm : *Al-Fiṣal fi al-milal wa al-ahwâ' wa al-niḥal*, III, Le Caire, 1321.
(2) Al-Ash'ari : *Maqâlât al-Islamyyîn*, II, pp. 242-243. Le Caire, 1954.

4. *L'eschatologie*

Le Paradis et l'Enfer

Nos sources nous renseignent sur quelques opinions d'Abû al-Hudhail qui touchent aux questions eschatologiques.

L'une des plus débattues est celle qui affirme que « les gens de l'au-delà sont obligés de faire ce qu'ils feront : ceux du Paradis étant obligés dans leur manger, boire et copuler, et ceux de l'Enfer étant obligés dans ce qu'ils font ; aucun homme dans l'autre monde n'a de capacité de gagner (= de faire librement) un acte ou une parole. Dieu est le créateur de leurs paroles, de leurs mouvements et de tout ce qu'ils font »[1].

C'est ce qui a amené Shahrastânî à dire qu'Abû al-Hudhail professe le libre arbitre dans ce monde, et le déterminisme en ce qui concerne l'au-delà. En effet, il soutient que les mouvements des gens du Paradis et de l'Enfer sont tous nécessaires et déterminés, les hommes n'y pouvant rien ; ils sont tous créés par Dieu. Car, s'ils étaient créés par les hommes, ceux-ci alors devraient en être responsables ; s'ils en étaient responsables, ils devraient mériter la récompense ou le châtiment selon la qualité de ces actes, et cela ira *ad infinitum*. Puisqu'ils sont éternellement là où ils sont, il ne faut pas leur imposer des obligations qui pourraient les en faire sortir. Son raisonnement ici est logique, comme l'est toujours sa pensée. « L'au-delà est un Lieu de récompense ou de châtiment, mais non pas un lieu d'obligation *(taklîf)* : si les gens de l'au-delà étaient libres de leurs actes, ils devraient être soumis aux obligations, et auraient leur récompense et leur châtiment dans un autre lieu », comme l'explique Abû al-Ḥusain al-Khayyâṭ[2].

En effet, Ibn al-Râwandî a violemment attaqué Abû al-Hudhail sur ce point. D'après ce qu'al-Khayyâṭ rapporte dans son *Intiṣâr* Ibn al-Râwandî dit : « Abû al-Hudhail prétendit que les gens du Paradis — quoiqu'ils soient sains de corps et d'esprits et sans aucune maladie — ne peuvent rien faire ; ils sont déterminés dans ce qu'il leur arrive : de mouvement, de repos, de s'élever, de s'asseoir, de voir, d'entendre, de sentir, de prendre, de donner, de parler ou de se taire. Ils sont comme des pierres qui se meuvent quand ils sont mûs, et se reposent quand ils sont laissés. Ils resteront éternellement ainsi, jusqu'à ce qu'il leur survienne le repos éternel, qui est le dernier produit de la puissance divine, d'après Abû al-Hudhail. Quand cela leur survient, ils seront comme leur Dieu dans le même état de ne pouvoir rien faire. Pour Abû al-Hudhail et ses partisans, celui qui dit que Dieu peut, dans cette période de repos, faire un seul geste, ou dire un seul mot, ou changer quoi que ce soit, est dans l'erreur »[3].

(1) 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî : *al-Farq*, p. 74. Le Caire, 1948.
(2) Cité par Baghdâdî : *al-Farq*, p. 75. Le Caire, 1948.
(3) Abû al-Ḥusain al-Khayyâṭ : *al-Intiṣâr*, p. 70. Édition Nyberg, Le Caire, 1925.

Al-Khayyâṭ prend la défense d'Abû al-Hudhail en ces termes : « Sachez — que Dieu vous éclaire sur le bien — qu'Abû al-Hudhail soutint que ce monde-ci est un lieu d'action, d'ordre, de défense, d'épreuve et de tentation ; que l'au-delà est un lieu de récompense et de châtiment et non pas un lieu d'action, d'ordre, de défense, d'épreuve et de tentation. Abû al-Hudhail soutient que les gens de Paradis se réjouissent au Paradis et éprouvent des plaisirs ; c'est Dieu qui leur procure cette jouissance, ils n'en sont pas les créateurs. S'il était possible qu'ils choisissent au Paradis — ayant les corps et les esprits sains — leurs actes, ils seraient soumis aux obligations. S'ils avaient été ainsi, ils feraient des actes d'obéissance ou des péchés, alors le Paradis deviendrait un lieu d'épreuve, d'ordre et de défense, et non pas un lieu de récompense, et serait comme ce monde bas. On est unanime à considérer que ce monde bas est un lieu d'action, d'ordre et de défense, tandis que l'au-delà est un lieu de récompense ou de châtiment et non pas un lieu d'ordre et de défense. Ce consensus exige ce que j'ai dit.

Voilà l'argument avancé par Abû al-Hudhail pour nier que les gens du Paradis accomplissent des actes en vérité.

Quant à ce que dit Ibn al-Râwandî : « que les gens du Paradis, selon Abû al-Hudhail, sont comme des pierres », c'est un mensonge, car les pierres sont des choses sans vie et sans connaissance, tandis que pour Abû al-Hudhail les gens du Paradis sont vivants, intelligents, raisonnables. Quelle ressemblance donc y a-t-il entre les pierres et les gens du Paradis ? Ce n'est que l'ignorance d'Ibn al-Râwandi qui lui fait dire une chose pareille.

De même son affirmation : « ils sont donc devenus comme Dieu en ce qui concerne l'impossibilité pour eux d'agir », est fausse et mensongère. Qu'Il soit exalté celui « à qui rien n'est semblable » (Coran, XLII, 11). Malheur à Ibn al-Râwandî ! ne croit-il pas que lui-même n'est ni ange ni djinn, et Dieu — qu'Il soit loué — n'est ni ange ni djinn ; alors croit-il qu'il est semblable à son Dieu ? Combien il est ignare et stupide !

Ibn al-Râwandî dit : « j'ai appris que Hishâm [c'est-à-dire al-Fûṭî] se moquait d'Abû al-Hudhail en disant : Abû al-Hudhail prétend que le saint, tandis qu'il prend la coupe de la main de quelqu'une de ses femmes au Paradis par sa main droite, et prend de l'autre un don de Dieu par sa main gauche, survient le temps du repos éternel qui sera le dernier acte qu'il accomplira, alors il sera sous la forme d'un crucifié : étendant ses deux mains de chaque côté. C'est une sorte de déformation, et Dieu ne déforme pas ses saints. ».

Sachez — que Dieu vous aide ! — qu'Abû al-Hudhail répondit à cela en disant (il s'agissait de polémique) que Dieu rend ses saints, quand survient ce repos, dans le meilleur et le plus bel état, pour qu'ils entrent en repos dans le meilleur des états.

Ibn al-Râwandî dit : « Ja'far ibn Ḥarb en a rapporté dans l'un de ses livres ». Et il rapporte les paroles de Ja'far ibn Ḥarb qui relata cette opinion.

Nous lui disons : ce qui prouve l'excellence des muʿtazilites en matière de *kalâm* et qu'ils sont les seuls à pratiquer la spéculation rationnelle, c'est que vous, Ibn al-Râwandî, ne pouvez pas rapporter une seule parole de leurs adversaires, mais leurs questions les uns aux autres, et pas un seul mot d'un non-muʿtazilite ; ce qui prouve que le *Kalâm* est leur affaire à eux seuls.

De toute façon, Abû al-Hudhail a renoncé depuis à traiter ce point ; alors, « il ne sert à rien d'y revenir »[1].

De cette réplique d'al-Khayyâṭ à la critique d'Ibn al-Râwandî, résulte :

1° Qu'Abû al-Hundhail n'a traité cette question qu'en cas de polémique, et non pas pour professer une foi ;

2° Qu'il a abandonné la discussion de ce point, plus tard ;

3° Que le motif qui l'a amené à dire cela c'est que l'au-delà est un lieu de récompense et de châtiment, et non pas un lieu d'action, de défense, d'épreuve et de tentation ; aussi faut-il que les gens du Paradis et de l'Enfer soient déterminés dans leurs actes, dégagés de toute responsabilité.

ʿAbd al-Qâhir al-Baghdâdi s'est aperçu que la réplique d'al-Khayyâṭ prouve que celui-ci ne croit pas à l'opinion d'Abû al-Hudhail, comme la plupart des muʿtazilites, la preuve en est la réponse ironique que lui faisait son camarade et contemporain muʿtazilite Hishâm al-Fûṭî.

Baghdâdî répond à Abû al-Hudhail d'une toute autre façon. Il lui demande : mais pourquoi niez-vous que les gens de l'au-delà s'attribuent (muktasibîn) leurs actions, qu'ils soient ordonnés de louer Dieu pour ses bienfaits, sans être ordonnés de prier, de donner une aumône légale, de jeûner, et empêchés de commettre les péchés, et que la récompense de leur louange et de leur abstention de commettre des péchés sera la continuité de leur jouissance? Pourquoi niez-vous qu'ils s'abstiendront des péchés et en seront exempts — comme le soutiennent nos camarades [= les ashʿarites] et la plupart de shîʿites quand ils disent que les Prophètes furent exempts de péchés? et de même les anges, aussi Dieu dit-il en parlant d'eux : « ils ne désobéissent pas à ce que Dieu leur ordonne, et ils font ce qu'on leur ordonne de faire » (LXVI, 6)?

Cette réplique d'Abd al-Qâhir al-Baghdâdi ne tient pas debout :

1. D'abord, parce que supposer l'infaillibilité dans les gens du Paradis équivaut au déterminisme, puisqu'ils ne peuvent faire que le bien ; alors, il n'y a pas de différence entre cette attitude et celle d'Abû al-Hudhail ;

2. *Secundo*, quand il dit « que la récompense de leur louange et de leur abstention de commettre des péchés sera la continuité de leur jouissance » ; il admet qu'il y aura une récompense et un châtiment, et alors le Paradis serait un lieu d'épreuve, et aussi l'Enfer serait un lieu d'épreuve.

(1) Abû al-Ḥusain al-Khayyâṭ : *al-Intiṣâr*, p. 70-72. Édition Nyberg, Le Caire, 1925.

Mais al-Baghâdî et ses amis ash'arites, et même tous les sunnites, ne l'admettent pas ; ils professent tous que l'entrée au Paradis et en Enfer est un résultat des actes commis en ce bas monde, que ceux qui entrent au Paradis y resteront pour jamais, qu'ils soient entrés de prime abord, ou après une période de châtiment en Enfer par suite de quelques péchés qu'ils auraient commis sur la terre.

La foi

Pour Abû al-Hudhail et ses partisans, « la foi est l'ensemble d'obéissances : qu'elles soient obligatoires ou surérogatoires. Les désobéissances (ou péchés) sont de deux sortes : petites, et grandes. Les grands péchés sont aussi de deux sortes : impiété, et non-impiété. Les hommes deviennent impies (infidèles, *kuffâr*) pour trois raisons : ou bien on assimile Dieu à ses créatures ; ou on considère Dieu injuste en Son jugement et menteur dans ce qu'Il dit ; ou bien on nie ce que le consensus de tous les musulmans a établi comme étant venu du Prophète : par écrit ou par inspiration.

Ils ont déclaré impie (infidèle) celui qui professe que Dieu est un corps composé et limité. Mais, ils n'ont pas déclaré impie celui qui appelle Dieu un corps sans lui donner les sens attribués à ce qui est corporel.

Ils ont déclaré impie celui qui professe que Dieu puisse être vu comme on voit les choses qui se trouvent en face de nous ou qui sont situées dans un lieu déterminé ; ils n'ont pas soutenu qu'Il peut être vu d'une autre manière que celle des objets vus.

Ils ont déclaré impie celui qui prétend que Dieu a créé l'injustice, a voulu la stupidité, a soumis aux obligations de la loi religieuse les paralysés dont l'impuissance est manifeste. Car, celui qui attribue cela à Dieu Le considère injuste et stupide. Mais ils n'ont pas déclaré impie celui qui dit d'un homme capable d'agir : que Dieu lui a imposé des obligations, mais il n'est pas capable. Car celui-là a menti sur le compte de l'homme capable en disant qu'il n'est pas capable ; mais il n'a pas menti sur le compte de Dieu dans le fait de l'avoir soumis aux obligations, et n'a pas qualifié l'ordre de Dieu : de vain ou inutile... On rapporte aussi qu'Abû al-Hudhail soutint que les petits péchés seraient pardonnés à celui qui n'aurait pas commis de grands péchés ; et cela par grâce, et non pas par mérite.

Abû al-Hudhail professe que la foi tout entière est une foi en Dieu, dont la négligence d'une partie est considérée comme une impiété, et la négligence d'une autre partie n'est pas une impiété, mais un *fisq* : comme la prière, le jeûne pendant le mois de Ramaḍân ; une troisième partie, la négligence de quoi n'est pas grave, elle n'est ni *fisq*, ni impiété ; la négligence de la troisième partie n'est ni impiété, ni désobéissance : par exemple, les œuvres surérogatoires. »[1].

(1) Al-Ash'arî : *Maqâlât al-Islâmyyîn*, I, p. 303-304. Le Caire, 1950.

Existe-t-il une obéissance dont Dieu n'est pas l'objet?

Ibn al-Râwandî attribue à Abû al-Hudhail le fait d'avoir affirmé qu'il existe des obéissances dont Dieu n'est pas l'objet. En effet, l'auteur de l'*Intiṣâr* rapporte qu'Ibn al-Râwandi prétend « qu'Abû al-Hudhail estime qu'il peut se faire que celui qui obéit à Dieu, après l'avoir reconnu, ne le fait pas en vue de Dieu, ni pour accéder à Sa grâce. Il n'y a pas de matérialiste *(duhryy)* sur terre, professant qu'il n'y a pas de Dieu, ni de Créateur, ni récompense, ni châtiment qui n'obéisse pas à Dieu — selon Abû al-Hudhail — par une sorte d'obéissance dont Dieu seul peut connaître le nom. Il (Ibn al-Râwandi) dit : mais cette opinion est en désaccord avec le consensus de la communauté, car toute la communauté musulmane professe que le matérialiste n'a aucune obéissance de Dieu, il n'a que l'impiété, l'égarement et l'ignorance ; ils disent tous : n'obéit à Dieu que celui qui fait un acte en vue de Dieu. Il (Ibn al-Râwandî) dit : ont partagé l'ensemble de cette opinion : al-Naẓẓâm, al-Murdâr, et tous les partisans du délai (muhlah). »[1].

Al-Khayyâṭ dément ce qu'Ibn al-Râwandî attribue à Abû al-Hudhail, et rapporte qu'Abû al-Hudhail dit à ce sujet : « J'ai vu Dieu interdire à toute la créature de croire au christianisme, au magisme et les ordonner de les éviter. Abû al-Hudhail dit : j'ai vu le mage évitant le christianisme, croyant au magisme ; alors j'ai su qu'il est désobéissant en croyant au magisme que Dieu a interdit, et qu'il est obéissant en tant qu'il évita le christianisme qu'il était ordonné d'éviter. Il (Abû al-Hudhail) dit : s'il était permis de lui ordonner d'éviter le christianisme et qu'il l'évitât sans qu'il obéisse à celui qui lui ordonne de l'éviter, il serait permis qu'il lui soit interdit de croire au magisme et il y croit, sans pour cela désobéir à celui qui lui interdit d'y croire. Car, la désobéissance est le fait de faire ce qui vous est interdit, et l'obéissance est le fait de faire ce qu'on vous ordonne. Celui qui fait ce qu'on lui ordonne de faire obéit à celui qui ordonne. Celui qui fait ce qu'on lui interdit de faire désobéit à celui qui le lui interdit. Il disait la même chose du matérialiste (duhrî) qui ne croit pas au magisme ni au christianisme : il est obéissant en tant qu'il les évite, puisque on lui ordonna de les éviter ; et il est désobéissant et impie en croyant au *dahr* (= matière, le monde sensible, l'αἰῶν grec), puisqu'on le lui a interdit. Il aimait dire : si le matérialiste néglige de chercher la faveur de Dieu en évitant le magisme et le christianisme, cela n'empêche pas que le fait d'éviter le magisme et le christianisme constitue en lui-même une obéissance, puisqu'il était ordonné d'éviter le magisme et le christianisme et de le faire en vue d'obtenir la faveur de Dieu : il est obéissant en tant qu'il le fait, mais désobéissant en tant qu'il ne le fait pas en vue d'obtenir la faveur de Dieu.

C'est un sujet que n'excellent à le traiter que les muʿtazilites. Vous ne

(1) Al-Khayyâṭ : *al-Intiṣâr*, p. 72-73. Éd. Nyberg, Le Caire, 1925.

trouverez une critique d'Abû al-Hudhail, à ce sujet, faite par un râfiḍite, un murji'ite, un khârijite, ou un ḥashawite ; il n'y a que ses frères en mu'tazilisme, comme al-Naẓẓâm et ses partisans, Bishr ibn al-Mu'tamir et ses partisans, qui en discutent avec lui.

Quant à ce que dit l'auteur du livre (= *Faḍîḥat al-mu'tazilah* d'Ibn al-Râwandî), à savoir que « cette opinion est en désaccord avec le consensus de la Communauté de Muḥammad » — il faut noter que la discussion du problème de l'obéissance, qui n'a pas Dieu pour objet, ne vient pas à l'esprit de la plupart des musulmans, mais seulement à l'esprit des *mutakallimîn* (= théologiens), et l'opinion d'Abû al-Hudhail et ses partisans est en désaccord seulement avec l'opinion de quelques théologiens.

Son affirmation : « ont partagé l'ensemble de cette opinion : al-Naẓẓâm, al-Murdâr et tous les partisans du délai » — est fausse et mensongère. Car, Naẓẓâm, al-Murdâr et les partisans du délai disent que n'obéit à Dieu que celui qui le connaît et cherche sa faveur en lui obéissant, excepté le penseur avant d'arriver à la connaissance (de Dieu), car il est impossible qu'il fasse le raisonnement qui est une obéissance, selon eux, que de la manière qu'il l'a faite. Voilà ce qu'ils disent en fait. »[1].

La capacité

La capacité signifie que la puissance précède son objet, sans être attachée à lui. Elle s'appelle aussi : pouvoir, énergie.

Les théologiens musulmans se sont demandés si la puissance doit, ou non, précéder son objet.

Ils ont distingué, en outre, deux sortes d'objets de puissance : des objets directs, comme la volonté, et des objets engendrés comme la voix.

Les mu'tazilites sont d'avis que la puissance précède son objet, tandis que les déterministes *(mujabbirah)* estiment qu'elle lui est attachée.

Al-Ashârî rapporte l'opinion des mu'tazilites en ces termes : « Tous les mu'tazilites sont unanimes à soutenir que la capacité précède l'acte ; c'est un pouvoir de le faire, et de faire son contraire. Elle n'exige pas nécessairement l'acte. Ils ont tous nié que Dieu puisse ordonner à un homme ce qu'il ne peut pas faire. »[2].

Mais leurs opinions diffèrent quand il s'agit de savoir si la capacité demeure, ou non :

« La plupart des mu'tazilites disent qu'elle demeure ; c'est l'avis d'Abû al-Hudhail, Hishâm (al-Fûtî), 'Abbâd (ibn Sulaimâm), Ja'far ibn Ḥarb, Ja'far ibn Mubashshir, al-Iskâfî et la plupart de mu'tazilites.

Quelques-uns (de mu'tazilites) ont dit : elle ne demeure pas deux temps ; il est impossible qu'elle reste ; l'acte survient dans le deuxième temps par la puissance précédente anéantie. Mais l'acte ne peut pas

(1) Al-Khayyâṭ : *al-Intiṣâr*, pp. 73-75. Édition Nyberg, Le Caire, 1925.
(2) Al-Ash'arî : *Maqâlât*, I, 275. Le Caire, 1950.

survenir avec l'impuissance, mais Dieu crée dans le deuxième temps une puissance ; alors l'acte arrive par la puissance précédente ; c'est l'avis d'Abû al-Qâsim al-Balkhî et d'autres parmi les mu'tazilites »[1].

Le premier groupe, parmi lequel se trouve Abû al-Hudhail, estime donc que la capacité de l'acte (ou d'agir) demeure chez l'agent pour déclencher ces actes qu'il produit. Le deuxième groupe estime, au contraire, qu'elle cesse avec la cessation de l'acte, et se renouvelle à tout acte nouveau, c'est-à-dire que chaque acte exige la création d'une nouvelle puissance. Les gens du deuxième groupe doivent être de ceux qui soutiennent que l'accident ne demeure pas deux temps, que la capacité est un accident, donc elle doit être créée à chaque acte ; et nous savons[2] en effet qu'Abû al-Qâsim 'Abdullâh ibn Aḥmad ibn Maḥmûd al-Balkhî al-Ka'bî (m. en 319 h.) fut de cet avis, que professeront plus tard les ash'arites du v[e] siècle de l'hégire, surtout al-Bâqillânî et Imâm al-Ḥaramain.

Mais Abû al-Hudhail dit clairement qu'on a besoin de la capacité avant l'acte ; quand l'acte existe, on n'aura plus besoin d'elle d'aucune manière. L'impuissance peut survenir dans le deuxième temps, et elle serait alors associée à l'autre, et serait l'incapacité d'accomplir un acte, l'impuissance n'étant pas incapacité de faire quelque chose qui existe, l'acte arriverait par une puissance anéantie. Il crut à la compatibilité du très peu de parole avec la mutité, de l'agir avec l'état de mort, par une capacité antérieure ; mais il ne crut pas à la possibilité de la science en état de mort, ni à la possibilité de la volonté avec l'état de mort. »[3].

Quelques théologiens croyaient à la possibilité de la puissance, de la science, de l'ouïe et de la vue avec l'état de mort[4].

L'étendue du pouvoir humain

Les théologiens musulmans ont étudié jusqu'à quel point va le pouvoir de l'homme. Les extrémistes râfiḍites ont professé que le Créateur est capable de conférer à l'homme le pouvoir de faire des corps, des couleurs, des goûts, d'odeurs et d'autres actes. Naẓẓam dit qu'il n'y a aucun accident que Dieu ne puisse conférer à l'homme le pouvoir d'en faire un semblable ; pour lui, il n'y a d'accident que le mouvement. C'est pourquoi il n'est pas permis que Dieu confère à la créature que le pouvoir de mouvoir ; quant aux couleurs, aux odeurs, à la chaleur, au froid et aux voix, il est impossible que Dieu puisse conférer aux hommes le pouvoir de les faire.

Quant à Abû al-Hudhail, il dit « qu'il est possible que Dieu confère aux hommes le pouvoir de faire les mouvements, le repos, les voix, les douleurs et les autres choses dont la qualité est connue. Quant aux

(1) Al-Ash'arî : *Maqâlât...*, I, 275.
(2) *Ibidem*, II, p. 44.
(3) Al-Ash'arî : *Maqâlât...*, I, p. 276.
(4) *Ibidem*, II, 10.

accidents dont la qualité n'est pas connue, comme les couleurs, les goûts, les odeurs, la vie, la mort, l'impuissance, la capacité, il n'est pas admis d'attribuer à Dieu la puissance de conférer aux hommes le pouvoir de les faire. »[1].

La partie subtile du Kalâm[2]

1. *Le corps*

Abû al-Hudhail définit ainsi le corps : « c'est ce qui a droite et gauche, intérieur et extérieur, haut et bas. Un corps est formé de six parties (ou surfaces) au moins : droite, gauche, intérieur, extérieur, haut et bas. L'atome est contigu à six de ses semblables. Il se meut, se repose, s'associe à un autre ; est soumis au repos et à la contiguïté. Il ne peut accueillir la couleur, le goût, l'odeur ni aucun autre accident avant que se réunissent ces six parties (ou : surfaces). Quand elles se réunissent, elles forment un corps, et alors celui-ci peut recevoir ces accidents-là »[3].

Mais il le définit aussi à la manière des géomètres et des philosophes grecs, à savoir que « le corps est ce qui est long, large et profond » (*Ibidem*, II, p. 8), c'est-à-dire : qui a les trois dimensions.

Se basant sur cette seconde définition, il dit que l'atome n'est pas un corps, puisqu'il n'a pas les trois dimensions : longueur, largeur et profondeur. Ont partagé cette opinion avec lui : Mu'ammar ibn 'Abbâd († 850) et Abû 'Alî al-Jubbâ'î († 915).

Ceci nous amène à parler de ce qu'il pense de l'atome.

2. *L'atome*

Abû al-Hudhail professe l'atomisme. Il dit que Dieu peut disperser la composition d'un corps de sorte qu'il devient un amas d'atomes. L'atome n'a ni longueur, ni largeur, ni profondeur, ni assemblage, ni dispersion. Il ne peut s'associer à un autre atome ou s'en détacher. Un grain de moutarde peut être divisé en deux, en quatre, en huit... et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive à des atomes.

Abû al-Hudhail admet que l'atome peut subir le mouvement, le refus, la séparation ; il peut toucher par lui-même six atomes semblables ;

(1) *Ibidem*, II, p. 60.

(2) Nous divisons chaque système d'un grand théologien en deux parties : la première comprend les grands problèmes du kalâm (Dieu : son existence et ses attributs, le libre arbitre, l'eschatologie, la théorie de la connaissance, etc.), ce qu'on appelle *jalîl al-kalâm ;* la seconde partie, appellée : *daqîq al-kalâm* (= subtilités) comprend des problèmes subtils, comme : le corps, la substance et les accidents, le mouvement, le temps et l'espace, la psychologie de l'homme, la causalité, l'atomisme, etc...

(3) Al-Ash'arî : *Maqâlât...*, II, p. 5.

il peut s'associer à un autre atome, s'en détacher, s'isoler de manière à ce que les yeux puissent le voir. Mais il ne lui attribue ni la couleur, ni le goût, ni l'odeur, ni la vie, ni la puissance, ni la science, et disait qu'on ne peut attribuer cela qu'au corps.

Sur ce point, al-Naẓẓâm était en désaccord avec lui. Pour lui, la division peut aller à l'infini, sans jamais s'arrêter sur des indivisibles (des atomes). Al-Naẓẓâm, en effet, professe : « qu'il n'y a pas de partie qui ne puisse pas être divisée, il n'y a de moitié qui ne puisse pas avoir deux moitiés. La partie peut se diviser à l'infini, sans que jamais cette division s'arrête. »[1].

Donc, Abû al-Hudhail est un atomiste. Peut-être fut-il le premier à professer l'atomisme, parmi les musulmans[2]. L'ont suivi dans cette voie : Mu'ammar ibn 'Abbâd († c. 850) et Hishâm al-Fûṭi († c. 840) qui furent ses contemporains.

Selon lui, l'atome n'a ni longueur, ni largeur, ni profondeur. Mais ceci est la définition du point géométrique. A-t-il donc conçu l'atome comme un point géométrique? C'est, en tout cas, ce qui se dégage de sa définition de l'atome. S. Pines n'a donc aucune raison de douter de cette identification, quand il dit : « je penche plutôt à douter de ce que les mutakallimîn, à cette époque antérieure, concevaient — en toute conscience — que les atomes sont comme des points, quoique les opinions que j'aie exposées (il se réfère à ce qu'il cite — d'après *Maqâlât al-Islâmyyîn* d'al-Ash'arî — des opinions d'Abû al-Hudhail, de Mu'ammar, et de Hishâm al-Fûṭi en leurs définitions de l'atome et du corps) puissent en elles-mêmes impliquer cela : à savoir, que les deux points forment une ligne »[3].

Nous savons que les premiers atomistes grecs (Leucippe et Déomocrite) considéraient les atomes des corps indivisibles, qu'ils sont invisibles ; qu'ils ne diffèrent les uns des autres que par la forme et la grandeur ; qu'ils s'associent et se dispersent dans le vide, et de cela résultent la génération et la destruction des choses ; que les choses diffèrent par la différence des positions des atomes dans leurs compositions. Aristote[4] les assimile aux lettres de l'alphabet : ils diffèrent en forme et composent des mots qui diffèrent par le sens. Les qualités des corps dépendent donc ou de la forme des atomes, ou de leur arrangement, ou de leur mouvement. Pourtant, les qualités sensibles ne sont pas toutes objectives, appartenant aux objets eux-mêmes. Mais les qualités objectives qui se trouvent dans les atomes sont : la figure, la solidité, le nombre et le mouvement. En revanche, le chaud et le froid, les goûts, les odeurs et les couleurs sont de simples apparences sensibles dérivées de figures ou de compositions spéciales des atomes, et n'appartiennent pas aux atomes eux-mêmes[5].

(1) Al-Ash'arî : *Maqâlât...*, II, p. 16.
(2) Ibn Ḥazm : *Milal*, V, 95.
(3) S. Pines : *Die islamische Atomenlehre*, tr. ar., p. 6. Le Caire, 1946.
(4) Aristote : *Métaphysique*, livre A, c. 4, p. 985 b, l. 15 *sqq.*
(5) Fragment n. 5, de Démocrite, in *Diels' Fragmente der Vorsokratiker*.

Le mouvement des atomes se détermine par des lois fixes. Comme le dit Leucippe : « rien ne se fait sans cause, mais tout se fait par une cause et nécessairement » (fragment n. 2, de Leucippe, éd. Diels). Le mouvement originel des atomes les fait tourner, se heurter en toutes les directions, et de cela résulte un tourbillon, qui fait que les parties les plus lourdes vont au centre, tandis que les plus légères vont à la périphérie. Cette pesanteur qui les fait pencher vers le centre est un effet de ce mouvement tourbillonnant. Ainsi, plusieurs mondes naissent et disparaissent.

L'atomisme a été professé en Inde par l'école de Vaičeska, le système Jaina, et quelques écoles bouddhistes. Mais ils ont attribué aux atomes des qualités sensibles, et ne se sont pas servis du concept du vide.

Nous ne savons pas si Abû al-Hudhail a appris la doctrine atomiste des Indiens ou de la philosophie grecque. En faveur de la première hypothèse, nous faisons remarquer qu'Abû al-Hudhail vivait à Bassorah, qui, à cette époque, était le carrefour de la culture indienne et de la culture arabe et musulmane, puisqu'il fut le port principal pour ceux qui venaient de l'Inde : qu'ils fussent commerçants ou autres. Seulement, nous ne pouvons rien affirmer à ce sujet, puisque rien dans les sources entre nos mains ne nous permet de supposer que les doctrines indiennes concernant l'atomisme et la physique en général furent transmises aux arabes au temps d'Abû al-Hudhail, ou avant. Si l'on veut quand même le faire apprendre cette doctrine des Indiens, il faut supposer que cela aurait été fait oralement.

Plus probable est l'hypothèse qui supposerait qu'il aurait appris la doctrine atomiste grecque, car nous avons des sources qui indiquent que les musulmans connaissaient cette doctrine au début du IIIe siècle de l'hégire (IXe de l'ère chrétienne). En effet :

a) Nous avons la traduction de *Placita Philosophorum*[1] de Pseudo-Plutarque, due à Qusṭâ ibn Lûqâ, qui fut le contemporain d'Abû al-Hudhail ;

b) Nous avons aussi les traductions de la *Physique* et de la *Métaphysique* d'Aristote. Cette dernière fut traduite par Eustache pour le compte d'Al-Kindî[2] ; Abû al-Hudhail peut l'avoir lue, puisque cette traduction fut faite du vivant d'Abû al-Hudhail.

3. *Le mouvement et le repos*

Abû al-Hudhail estime que le corps peut se mouvoir, non par une chose et non en vue de quelque chose[3] ; que les corps peuvent se mouvoir et se reposer en fait. Le mouvement et le repos sont autre chose que la génération. Le corps, au moment où Dieu le crée, n'est ni en mouvement, ni en repos[4].

(1) Nous l'avons éditée au Caire en 1954.
(2) Voir Ibn al-Nadîm : *Fihrist*, p. 251, éd. Flügel.
(3) Al-Ash'arî : *Maqâlât...*, II, p. 19.
(4) *Ibidem*, II, p. 21.



La terre est en repos ; le monde aussi est en repos. Dieu a fait en sorte que la terre soit en repos, debout non sur quelque chose[1].

Selon lui, dans la translation (ou mouvement selon le lieu) le corps doit passer par tous les lieux. Il estime absurde que le corps aboutisse à un lieu sans passer par le lieu précédent. Naẓẓam, au contraire, disait qu'un corps peut passer d'un lieu à un autre lieu sans passer par le lieu intermédiaire, et cela par le moyen de *saut* (ṭafrah) ; il a avancé à ce sujet quelques arguments, parmi lesquels l'argument de tourbillon : la partie haute du tourbillon se meut plus que la partie basse ; et cela arrive parce que son haut touche des choses sans qu'il touche ce qui les précède[2].

Deux mouvements ne peuvent pas habiter un seul atome[3].

Ceux qui ont estimé que les mouvements sont des accidents autres que les corps ont émis des opinions différentes au sujet des mouvements : sont-ils semblables, oui ou non? Sont-ils du même genre ou de genres différents? Ou bien ne sont-ils pas des genres?

Abû al-Hudhail, en réponse à ces questions, estime qu'il n'est pas possible que le mouvement ressemble au mouvement, de même l'accident ne peut pas ressembler à l'accident, car deux ressemblants se ressemblent entre eux par une ressemblance. Mais on peut dire que l'homme peut faire un mouvement et un repos.

Les mouvements, selon lui, sont autre chose que les générations et les contiguïtés ; de même le repos,

Une chose diffère d'une autre par elle-même ; de même elle lui ressemble ou lui convient par elle-même.

Chaque mouvement nécessite deux lieux et deux temps, et chaque repos nécessite deux temps. Le repos d'un corps dans un lieu est le fait pour lui de s'y trouver pendant deux temps[4].

4. *Les accidents*

Les accidents surviennent dans des corps, ainsi pensent la plupart des théologiens, Al-Naẓẓâm en tête. Mais Abû al-Hudhail estime que des accidents peuvent survenir non en un corps, de même qu'il existe des événements non en un lieu[5].

En réponse à la question : est-ce que les accidents demeurent, ou non? Les opinions diffèrent :

1. Les uns disent : tous les accidents ne demeurent pas pendant deux temps, car ce qui demeure demeure ou bien par lui-même, ou par un demeurer qui existe en lui. Il ne peut pas demeurer par lui-même, car

(1) *Ibidem*, II, 22.
(2) *Ibidem*, II, p. 18.
(3) *Ibidem*, II, p. 16.
(4) Voir *Maqâlât al-Islâmyyin*, II, p. 39, 42.
(5) *Ibidem*, II, 53-54.



cela nécessite son demeurer au moment de sa production ; il ne peut pas non plus demeurer par un demeurer qui surviendrait en lui, car il ne supporte pas les accidents. De cet avis furent : Aḥmad ibn ʿAlî al-Shaṭawî, Abû al-Qâsim al-Balkhî et Muḥammad ibn ʿAbdullâh ibn Mumallak al-Aṣbihânî. Ils ont tous estimé que les couleurs, les goûts, les odeurs, la vie, la puissance, l'incapacité, la parole, et les voix sont des accidents, et qu'ils ne peuvent pas demeurer deux temps. Ils affirment tous les accidents, et croient qu'ils ne demeurent pas deux temps.

2. Les autres ont dit : n'est accident que les mouvements, et les mouvements ne peuvent pas demeurer.

3. Quant à Abû al-Hudhail, son opinion est la suivante : les accidents sont de deux sortes : des accidents qui demeurent, et d'autres qui ne demeurent pas. Tous les mouvements demeurent. Le repos est de deux sortes : il y a un repos qui demeure et un autre qui ne demeure pas. Il estime que le repos des gens du Paradis est un repos continu, de même leur être ; mais leurs mouvements vont cesser et seront interrompus, parce que ces mouvements ont une fin, un terme. Les goûts, les odeurs, la vie et la puissance demeurent non dans un lieu. Il dit que « demeurer » c'est la parole de Dieu à une chose : demeure ! La même chose s'applique à la persistance du corps et la persistance des accidents qui demeurent. Il dit aussi que les douleurs demeurent, de même que les plaisirs. Les douleurs des gens de l'Enfer demeurent en eux, et les plaisirs des gens de Paradis demeurent en eux[1].

Il estime qu'on voit les mouvements, le repos, les couleurs, les corps, la composition et la dissolution, s'élever et s'asseoir, s'étendre. L'homme voit le mouvement quand il voit la chose qui se meut, et voit le repos quand il voit la chose en repos ; de même, en ce qui concerne les couleurs, la composition et la dissolution, s'élever, s'asseoir et s'étendre.

On touche le mouvement et le repos en touchant la chose qui est en mouvement ou en repos, car on peut distinguer entre ce qui est en repos et ce qui est en mouvement en le touchant en tant qu'en repos ou en mouvement, comme on distingue entre le reposant et le mouvant en voyant l'un en repos et l'autre en mouvement. De même tout corps quand on le touche : il distingue entre lui et un autre qui n'est pas dans le même état, en le touchant ; donc on peut toucher cet accident. Mais il dit qu'on ne peut pas toucher les couleurs, parce qu'on ne peut pas distinguer le noir du blanc par le toucher.

Al-Jubbâ'î est d'accord avec lui en ce qui concerne la vue des corps et des accidents, mais en désaccord avec lui en ce qui concerne le toucher des accidents.

Al-Naẓẓâm considère qu'il est impossible de voir les accidents, et qu'il n'y a d'accident que le mouvement. Il est impossible à l'homme de ne

(1) Ashʿarî : *Maqâlât al-Islâmyyîn*, II, p. 44.

voir que les couleurs ; les couleurs sont des corps ; on ne peut pas voir un corps sans couleur[1].

5. *Création, durée et destruction*

Créer une chose — selon Abû al-Hudhail — c'est le faire être après n'avoir pas été. C'est le vouloir de Dieu qu'elle soit ; c'est sa parole : *fiat (kun)*. Il n'est pas possible que Dieu crée quelque chose qu'il ne veut pas et qu'il ne lui dit pas : *fiat (kun)*.

Dieu crée l'accident aussi bien que la substance. Dieu crée la chose dans le sens de : la faire commencer dans l'existence après n'y avoir pas été. Le commencement est la création de la chose pour la première fois ; la résurrection c'est le fait de le recréer une seconde fois.

Créer une chose, n'est pas cette chose ; de même sa résurrection d'une chose n'est pas cette chose, c'est sa création après sa destruction. Pour Dieu, vouloir une chose n'est pas cette chose ; vouloir la foi n'est pas l'ordonner. Donc il distingue entre la création et le créé, entre la résurrection et le ressuscité[2].

Au contraire, Naẓẓâm considère que la création est la chose créée, de même la résurrection est la chose ressuscitée, le vouloir par Dieu est une production et le produit[3].

Quant à la durée (= persistance, le fait de demeurer), Abû al-Hudhail dit qu'elle est autre chose que ce qui dure, la destruction est autre chose que la chose détruite. La durée c'est la parole de Dieu à l'adresse de la chose : dure ! et la destruction est la parole : soit détruit[4] !

La durée et la destruction existent non dans un lieu ; de même la création[5].

6. *La causalité*

Sous le terme : *tawallud*, une âpre dispute s'est éclatée et a durée, pendant quatre siècles au moins, entre les théologiens musulmans. De quoi s'agit-il en effet ?

Ce n'est pas tout à fait la causalité.

Il faut se rappeler que pour les musulmans sunnites il n'y a de cause que Dieu. Tout ce qui se fait dans ce monde-ci est fait par Dieu lui-même.

Il faut se souvenir, en outre, qu'il est bien malaisé de concevoir une causalité de la part des choses mortes : mais un poison tue, une flèche blesse, le feu brûle ; comment donc se fait-il qu'on attribue une causalité à ces choses mortes ?

(1) Cf. *Maqâlât al-Islâmyyîn*, II, p. 46-47.
(2) Al-Ash'arî : *Maqâlât...*, II, p. 48.
(3) *Ibidem*, II, p. 49.
(4) *Ibidem*, II, p. 50.
(5) *Ibidem*, II, p. 51.

Même si les muʿtazilites ont beau jeu de considérer l'homme la cause de ses actes, ils seront bien embarrassés d'expliquer comment ces choses non-animées et non-raisonnables puissent agir. Si l'homme en agissant a une volonté, il en va autrement du poison qui tue, de la flèche qui blesse, et du feu qui brûle.

C'est pourquoi les théologiens musulmans se sont divisés comme suit :

a) Un groupe dit que ce qui vient de l'acte d'un homme ou d'un être vivant est causé par l'homme ou l'être vivant ;

b) En ce qui concerne les actes engendrés par le non-vivant, il y a deux tendances :

i) les uns disent qu'ils sont l'acte de Dieu ;

ii) les autres disent qu'ils sont causés par la nature ;

c) Un troisième groupe, enfin, dit que tous les actes — qu'ils soient attribués aux hommes, aux vivants, ou aux non-vivants — sont faits par Dieu ; Lui seul est la cause de tous les actes quels qu'ils soient[1].

ʿAbd al-Qâhir al-Baghdâdi, dans *Uṣûl al-Dîn*, nous explique l'attitude des muʿtazilites à ce sujet. Il dit que « la plupart des muʿtazilites (ou *qadarites*, comme il les appelle souvent) prétendent que l'homme peut faire en lui-même un acte qui engendre un acte en autrui, et il sera l'agent de ce qui est engendré, comme il est l'agent de sa cause en lui-même. De même pour celui qui frappe, il engendre un acte en celui qui est frappé. Ils prétendent aussi que l'agent de la cause, s'il meurt un peu après la cause, et de cette cause est engendré un acte après cent ans, ce mort sera l'agent de cet acte cent ans après sa mort et la dispersion de ses membres. Bishr ibn al-Muʿtamir le muʿtazilite admet que l'ouïe, la vue et les autres sensations, les différentes couleurs, les odeurs, les goûts sont engendrés par l'agir de l'homme. »[2].

Cette ironie d'al-Baghdâdî est empruntée à Ibn al-Râwandî qui dit : « tous ceux qui se concordent avec Abû al-Hudhail au sujet du *tawallud* prétendent que les morts tuent parfois les vivants vigoureux et sains, en vérité et non par métaphore, et les anéantis tuent les existants et chassent leurs âmes de leurs corps, en fait et non pas par extension »[3].

L'exemple qu'on invoque ici est celui d'un tirailleur qui décoche une flèche et meurt aussitôt, tandis que la flèche va loin et atteint un homme dans le cœur qui en meurt, ce tirailleur mort est considéré l'agent de la mort de cet homme-ci, parce qu'il en est la cause. Mais ceci impliquerait que le mort peut tuer ! Par cet exemple, Ibn al-Râwandî veut montrer l'absurdité de la thèse des muʿtazilites ci-dessus exposée.

Al-Khayyâṭ répond à cette ironie en disant que « si Ibn al-Râwandi

(1) Cf. Ibn Ḥazm : *al-Fiṣal*, V, 59.
(2) ʿAbd al-Qâhir al-Baghdâdi : *Uṣûl al-Dîn*, I, p. 137-138.
(3) Cité par Al-Khayyâṭ : *al-Intiṣâr*, p. 76. Éd. Nyberg, Le Caire, 1925.

en disant : « les morts tuent les vigoureux, et les anéantis tuent les existants » — que les morts agissent avec leurs membres et leurs épées et coupent les cous — cela est impossible, personne — qu'il soit mu'tazilite ou non — n'a jamais affirmé une telle absurdité. Mais s'il veut dire que les vivants capables d'agir font, pendant leur vie et en leur pleine santé, des actes dont s'engendrent des actes après leur mort, et qu'on leur attribue ce qui s'engendre de leurs actes après leur mort, puisqu'ils les avaient décrétés pendant leur vie et en avaient préparé les effets — alors c'est vrai. C'est comme quelqu'un qui avait jeté du sommet d'une montagne une pierre qui est tombée par terre, et que Dieu a fait mourir celui qui a jeté la pierre, avant que la pierre arrive sur la terre, alors nous disons que la tombée de la pierre après la mort de celui qui l'a jetée est engendrée par l'acte de jeter la pierre, donc cette tombée doit être attribuée à celui-ci, et pas à une autre cause. La preuve en est, c'est que la poussée de la flèche quand le tireur tire est : *a)* ou bien un acte de Dieu ; *b)* ou bien de la flèche ; *c)* ou bien un acte sans agent ; *d)* ou bien un acte du tireur. Mais elle ne peut pas être un acte de Dieu, car le tireur ne fait pas entrer Dieu dans ses actes et ne l'y oblige pas, puisque Dieu est libre dans ses actes. Sinon, il serait possible que le tireur tire, mais que Dieu ne fasse pas partir la flèche, et elle ne partirait pas ! Si cela était possible, il serait possible aussi que l'[archange] Gabriel s'appuierait sur une noix pour la pousser et Dieu ne la ferait pas partir, et elle ne partirait pas ! Il serait aussi possible que le plus fort homme s'appuierait avec l'épée la plus tranchante sur un roseau, et Dieu ne le ferait pas couper, et il ne serait pas coupé ; — qu'on approcherait le feu de la paille, et Dieu ne la ferait pas brûler, et elle ne brûlerait pas ! Mais tout cela n'est que de la chicane ignorante, et la chicane ignorante est un genre de sophisme.

Nous (= al-Khayyâṭ) disons aussi que le lancement de la flèche n'est pas un acte de la flèche, car la flèche est inanimée et incapable ; et ce qui est ainsi ne peut déclencher aucun acte, ni ne peut choisir, ni vouloir, ni savoir.

Il n'est pas possible non plus que le lancement de la flèche soit un acte qui n'a pas de cause ; car si cela était possible, il serait possible qu'un livre existe qui ne serait écrit par personne, qu'un bijou existe sans qu'il soit fait par un orfèvre ; et si cela était possible, il serait possible aussi qu'existe un écrivain qui n'aurait jamais écrit, un agent qui n'aurait rien fait. Mais tout cela est impossible.

Puisque toutes ces alternatives sont fausses, il ne reste plus que d'affirmer que le lancement de la flèche doit être attribué à celui qui l'a décochée et à personne d'autre que lui, puisqu'il en fut la cause.

Je vous dis — O lecteur ! que Dieu nous inspire le bien — que l'auteur du livre [= *Faḍîḥat al-mu'tazilah* d'Ibn al-Rawandî] tombe dans la même turpitude qu'il veut imputer aux partisans du *tawallud* parmi les mu'tazilites. Car, nous pouvons lui rétorquer : que pensez-vous d'un homme

qui a mis la flèche sur la corde en bandant en même temps l'arc, et quand la flèche est partie de sa main Dieu l'a fait mourir ou anéantir, mais la flèche est arrivée après à un homme, l'a atteint et l'a tué — dites-nous : qui a tué cet homme? S'il dit : « le tireur est le tueur, le fait de le tuer est le vouloir de lui décocher la flèche, mais il n'est pas nommé tueur, et ce vouloir ne s'appelle pas meurtre que quand la flèche atteint la cible (l'homme) et que son âme quitte son corps » — alors on lui répond : si la flèche n'atteint la cible et que son âme n'ait quitté son corps qu'après que Dieu a fait mourir ou a anéanti le tireur — est-ce que vous ne l'avez pas appelé tueur quand il est mort, et tueur d'un vivant, et l'anéanti sera alors appelé tueur d'un existant vivant et capable? Mais c'est justement ce que vous avez reproché à Abû al-Hudhail et à ceux qui, parmi les mu'tazilites, sont partisans du tawallud. »[1].

L'objection adressée à Abû al-Hudhail par Ibn al-Râwandî sera reprise par tous les adversaires des mu'tazilites : d'al-Ash'arî jusqu'à 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdi. Ceci montre le grand rôle qu'a joué Ibn al-Râwandi dans les attaques formulées contre les mu'tazilites.

La troisième hypothèse mentionnée par al-Khayyâṭ, à savoir que le lancement de la flèche est un acte sans cause ou agent, a été admise par Thumâmah ibn al-Ashras, qui soutient que « les actes engendrés n'ont pas d'agents »[2].

Al-Naẓẓâm s'est distingué par une opinion propre à lui, que ne partage aucun autre mu'tazilite; aussi fut-il critiqué par les mu'tazilites eux-mêmes, ses frères en doctrine. Al-Naẓẓâm soutient que « tous les engendrés *(mutawallidât)* sont des actes de Dieu par une nécessité de leur nature » *(bi-îjâb al-khilqah)*[3], car il soutint que les choses avaient des natures d'où découleraient nécessairement leurs actes.

Sharastânî[1] dit que c'est Bishr ibn al-Mu'tamir qui fut le premier à inventer la doctrine de *tawallud* et il y est allé trop loin. Bishr est mort en 210 de l'hégire[4].

Nous verrons que les Ash'arites nieront le *tawallûd*, parce qu'ils attribuent tout acte à Dieu, c'est le seul agent et agissant; ils nient les lois et les natures, « aussi admettent-ils qu'on peut bander l'arc, y mettre la flèche, lâcher la main, mais la flèche ne part pas. Ils admettent aussi la possibilité qu'une flèche atteint la cible sans la briser, qu'on approche le feu de la paille sans qu'elle soit brûlée, contrairement à l'habitude ; l'habitude veut que l'enfant n'est né qu'après copulation entre le père et la mère, que le fait de s'engraisser ne vient qu'après le fourrage, — mais si Dieu veut que tout cela se fasse spontanément, il en est capable. »[5].

(1) Al-Khayyâṭ : *al-Intiṣâr*, pp. 76-78. Édition Nyberg.
(2) 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdi : *Uṣûl al-Dîn*, I, p. 138. Istanbûl, 1928.
(3) *Ibidem*, p. 139.
(4) Cette date de la mort de Bishr se trouve dans le *Târikh* d'al-Dhahabî, et dans l'*Ansâb* d'al-Sam'ânî, sous le nom : *al-bishrî*.
(5) 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî : *Uṣûl al-dîn*, p. 138.



Abû al-Hudhail soutient que tout acte qu'on peut expliquer, ou dont on connaît l'enchaînement, est fait par celui qui le déclenche : on peut faire en soi-même, ou en autrui par une cause qu'on fait en soi-même.

Mais il attribue le plaisir, les couleurs, les goûts, les odeurs, le chaud, le froid, l'humide, le sec, le courage, la lâcheté, la faim, la satiété, la science survenue en autrui — il attribue tout cela à Dieu ; tandis que Bishr ibn al-Mu'tamir l'attribue à l'homme si l'homme en est la cause. Pourtant, ni chez Abû al-Hudhail, ni chez Bishr l'homme ne peut pas causer la puissance, ni la vie, ni le corps[1].

Conclusion

Abû al-Hudhail est une des figures les plus éminentes non seulement de la pensée mu'tazilite, mais en même temps de la pensée théologico-philosophique en Islam. Grand polémiste, d'une intelligence très pénétrante, d'une vaste culture qui a su réunir la culture musulmane, la pensée grecque et la culture manichéenne et persane, il a pu établir les opinions de l'i'tizâl sur des bases rationalistes bien solides. Partout chez lui on voit dominer l'explication rationnelle. Il affirme avec beaucoup d'insistance le libre arbitre de l'homme. Il n'hésite pas à tirer toutes les conséquences logiques d'une thèse qu'il admet. Sûr de lui-même, il n'épargne aucun adversaire, même s'il appartient à sa propre école. D'où ses démêlés ininterrompus avec ses adversaires. Même les incartades d'un Ibn al-Râwandi, ailleurs si pénétrant, ne l'atteignent en rien. Aussi son défenseur, al-Khayyâṭ, eut-il beau jeu dans sa défense.

Sa pensée est très originale, puisqu'il ne doit pas ses opinions à ses prédécesseurs ou à des contemporains.

Aussi ne peut-on pas assez regretter la perte de ses ouvrages, où les générations postérieures des mu'tazilites puiseront à profusion.

(1) Cf. *Maqâlât al-islâmyyîn*, II, pp. 79-80. Le Caire, 1954.



IBRÂHÎM AL-NAẒẒÂM

I

SA VIE

Abû Isḥâq Ibrâhîm ibn Sayyâr al-Naẓẓâm fut un client de Banû Ziâd et fils de nègre, comme dit al-Sayyid al-Murtaḍâ[1], ou client de Banû Bujair ibn al-Ḥârith ibn ʿAbbâd al-Ḍubaʿî, comme dit Ibn Ḥazm[2]. Il fut surnommé : « al-Naẓẓâm », ou bien parce qu'il est enfileur (= naẓẓâm) de la prose et de la poésie, « comme prétendent ses amis muʿtazilites », ou — ce qui est beaucoup plus vraisemblable — parce qu'il exerçait le métier d'enfiler les pierres précieuses dans le marché de Bassorah[3].

Il est né à Bassorah, mais nous ne savons pas en quelle année ; de même nous ne savons pas exactement l'année de sa mort :

a) Ibn Nubâtah[4] dit qu'al-Naẓẓâm est mort en 221 h. à l'âge de trente-six ans ; il serait né alors en 185 h. ;

b) Al-Dhahabi dans son *Târîkh al-Islâm* le met dans la 23e classe *(ṭabaqah)*, qui comprend ceux qui sont morts entre 221 et 231 h. ;

c) Ibn Ḥajar al-ʿAsqalânî[5] dit qu'al-Naẓẓâm est mort pendant le califat d'al-Muʿtaṣim, en deux cent vingt et quelques. Nous savons qu'al-Muʿtasim est monté sur le trône du califat le 12 rajab 218 et son califat continua jusqu'à sa mort le 18 rabîʿ premier 227 h. ;

d) Ibn Shâkir al-Kutubî[6] dit qu'al-Naẓẓâm est mort en 231 h.

Nous ne pouvons pas accepter ce que dit Ibn Nubâtah concernant l'âge d'al-Naẓẓâm, s'il est vrai que :

(1) Al-Sayyid al-Murtaḍâ : *al-Amâlî*, I, p. 187.
(2) Ibn Ḥazm : *al-Fiṣal*, IV, p. 193.
(3) Ibn al-Murtaḍâ : *Ṭabaqât al-Muʿtazilah*, p. 49. Beyrouth, 1961.
(4) *Sarḥ al-ʿuyûn Sharḥ risâlat ibn Zaidûn*, p. 122, Le Caire, 1278 h.
(5) *Lisân al-Mîzân*, I, p. 67.
(6) *ʿUyûn al-Tawârîkh*, m. Paris, n. 1588, f. 67 b.



1) al-Naẓẓâm, étant jeune, a rencontré al-Khalîl ibn Aḥmad (m. en 170 ou 175 h.)[1] ;

2) A participé aux réunions chez Yaḥyâ ibn Khâlid al-Barmakî, le vizir d'al-Rashîd, avec quelques théologiens, et aux discussions qui s'y déroulaient[2]. Nous savons qu'al-Rashîd a nommé Yaḥyâ ibn Khâlid al-Barmakî en 170 h., que la catastrophe des Barmakides est survenue en 187, que Yaḥyâ est mort en 190 h. ;

3) Abû Nuwâs (mort en 195, ou 196, ou 198 h.) visa al-Naẓẓâm dans son attaque contre « celui qui prétend être philosophe en science » et son ironie sur les partisans du saut *(al-ṭafrah)*.

Si ces notices sont justes, Al-Naẓẓâm devrait être en vigueur d'âge avant 190 h., c'est-à-dire autour de trente ans, ce qui permettrait d'affirmer sa rencontre, étant jeune, avec al-Khalîl ibn Aḥmad (m. en 170 ou 175), sa présence aux réunions du vizir Yaḥyâ ibn Khâlid al-Barmaki dans les années 80 du IIe siècle de l'hégire.

C'est pourquoi nous penchons à fixer la date de sa naissance en 160 de l'hégire ou même un peu plus tôt.

Quant à fixer la date de sa mort, le fait que la plupart des historiens le représentent comme une grande autorité pendant le califat d'al-Mu'taṣim (218-227 h.) nous fait opter pour la date donnée par Ibn Shâkir al-Kutubî comme date de sa mort, à savoir 231 h., à un âge entre 70 et 75 ans.

***

Nous savons peu de choses concernant ses voyages ; tout ce que nous savons, c'est qu'il est venu à Baghdâd[3], et assistait aux réunions de chez Yaḥyâ ibn Khâlid al-Barmaki, le vizir d'al-Rashîd[4]. Quant à ce qu'affirme M. Abû Rîdah[5], à savoir qu'al-Naẓẓâm est venu à Kûfah « et y rencontra Hishâm ibn al-Ḥakam et un groupe d'adversaires avec lesquels il engagea une polémique autour de quelques points subtils du kalâm, et il les a réduits à l'impuissance », et il se réfère à *Tabâqât al-Mu'tazilah* (p. 29, éd. Arnold = p. 44, ll. 8-9, éd. Susanna-Wilzer, Beyrouth, 1961) — ce qu'il affirme, dis-je, est faux, car cette nouvelle concerne Abû al-Hudhail al-'Allaf et n'a rien à faire avec al-Naẓẓâm. Il s'est trompé encore en se basant sur cette nouvelle pour fixer la date de naissance d'al-Naẓẓâm[6].

(1) *Tabaqât al-Mu'tazilah*, p. 51, l. 3 sqq.
(2) Mas'ûdî : *Murûj al-dhahab*, VI, pp. 368-372, éd. Barbier de Meynard, Paris.
(3) Al-Khaṭîb al-Baghdâdî : *Târîkh Baghdâd*, VI, p. 97.
(4) Al-Mas'ûdî : *Murûj al-dhahab*, VI, pp. 368-372. Paris.
(5) M. 'A. Abû Rîdah : *Ibrâhîm ibn Sayyâr al-Naẓẓâm wa ârâ'uh al-kalâmyyah wa al-falsafyyah*, p. 6. Le Caire, 1946.
(6) *Ibidem*, p. 4.

Nous savons aussi — d'après al-Jâḥiz[1] — qu'il a fait le pèlerinage de la Mecque, puisqu'il a jeté son manteau dans le puits du Prophète, qui se trouve sur le chemin de la Mecque, et que le vent l'a renvoyé à lui. Ce puits se trouve à Médine[2].

Il est allé au port d'al-Ahwâz, y souffrit de la faim puisqu'il mangea la boue ; mais un de ses adversaires en *kalâm*, qui[3] s'appelle Ibrâhîm ibn 'Abd al-'Azîz[4], l'a sauvé de cette situation. Il a visité Kaskar, grande province dont les villes principales furent Wâṣiṭ et Khusrû Sâpûr[5].

Il résulte des anecdotes racontées par al-Jâḥiẓ sur son compte qu'il fut très pauvre[6], du moins avant sa venue à Baghdâd.

Sa culture

Il semble que la culture d'al-Naẓẓâm fut très vaste, non seulement en théologie et en philosophie grecque, mais aussi en matière des autres religions. L'auteur de *Tabaqât al-mu'tazilah*[7] dit qu'il a appris par cœur le Coran, la Bible, l'Évangile, et quelques commentaires sur ces livres sacrés. Pendant sa jeunesse, nous dit al-Baghdâdi[8], qu'il faut croire avec beaucoup de réserve et sous bénéfice d'inventaire, surtout quand il parle de non-ash'arites, il fréquenta les milieux manichéens, et les *Sumanyyah* qui soutiennent l'équivalence du pour et du contre dans les preuves. Pendant son âge mûr, il — toujours selon Baghdâdi, et avec les réserves d'usage en ce qui le concerne — fréquentait les philosophes athées. Il fréquenta aussi Hishâm ibn al-Ḥakam le grand shî'ite râfiḍite. Il manifesta son admiration pour les brahmanes (barâhimah)[9].

Al-Naẓẓâm connaissait beaucoup de poèmes, beaucoup d'histoires, et les différents fetwas (ou décisions) juridiques[10].

Sa précocité ; son tempérament

Nous avons beaucoup de notices concernant la précocité d'al-Naẓẓâm, sa vive intelligence, et ses vives réparties. Il est inutile de les rapporter

(1) Al-Jâḥiẓ : *al-Ḥayawân*, V, p. 85.
(2) Al-Azraqî : *Akhbâr Makkah*, II, 177.
(3) *Jâḥiẓ : Ḥayawan*, III, pp. 451-453.
(4) *Ibidem*, IV, p. 15.
(5) Jaqât : *Buldân*, IV, 274.
(6) Al-Jâḥiẓ : *al-Ḥayawân*, III, pp. 451-453.
(7) *Tabaqât al-Mu'tazilah*, p. 50.
(8) Al-Baghdâdi : *al-Farq bain al-firaq*, p. 79. Le Caire, 1948.
(9) Ce mot est très vague, et ne désigne pas le brahmanisme indien proprement dit ; mais une doctrine dont l'idée essentielle est de nier le prophétisme.
(10) *Tabaqât al-Mu'tazilah*, p. 50.



ici ; il nous suffit de renvoyer le lecteur aux sources (*Tabaqât al-Mu'tazilah*, p. 50-51 ; *Amâlî* d'al-Sayyid al-Murtaḍâ, I, 189).

Quant à son tempérament, al-Jâḥiz nous dit qu'al-Naẓẓâm « fut le moins sûr pour garder un secret, surtout si on insiste pour qu'il le garde ! »[1].

Pourtant al-Jâḥiz, qui fut son disciple, ne ménage jamais le maître et lui décoche des flèches acérées de son ironie savoureuse. Il dit qu'Ibrâhim (= al-Naẓẓâm) avait un défaut qui ne le quitta jamais, à savoir : sa méfiance, et les analogies qu'il fait sur des propos qui ne sont pas sûrs. Il aurait dû corriger le modèle de l'analogie, au lieu de corriger minutieusement le raisonnement par analogie ! Mais il avait l'habitude d'opiner quelque chose de douteux, après quoi il fait un raisonnement par analogie sur cette opinion douteuse, en oubliant qu'il avait commencé par une opinion douteuse. Il parle après avec assurance et certitude. Quand il rapporte quelque chose de quelqu'un, il le rapporte en son nom propre, et non pas en l'attribuant à l'autre. Aussi ne dit-il pas : j'ai entendu... ou j'ai vu... mais il rapporte tout en tranchant de sorte que celui qui l'entend croit qu'il parle de science sûre, ou après avoir vu la chose par ses propres yeux[2].

Ses disciples

Parmi les disciples d'al-Naẓẓâm, Al-Baghdâdi[3] mentionne : al-Uswârî, Ibn Ḥâ'iṭ, Faḍl al-Ḥadathî, et al-Jâḥiẓ. Ibn al-Murtaḍa ajoute : Zurqân, et Abû 'Affân.

Al-Uswârî est 'Alî al-Uswârî, qui fut d'abord l'élève d'Abû al-Hudhail, puis d'al-Naẓẓâm. On raconte qu'il est venu à Baghdad à cause d'une pauvreté qui l'avait atteinte. Al-Naẓẓâm lui dit : Pourquoi viens-tu à Baghdad ? Al-Uswârî répond : parce que je suis très pauvre. Al-Naẓẓâm lui donna alors mille dinars et lui dit : retourne tout de suite. On disait que Naẓẓâm craignait qu'on lui préférerait Al-Uswârî[4]. Al-Khayyâṭ rapporte, dans l'*Intiṣâr*, beaucoup de ses propos (voir pages : 17, 13, 20, 21, 61, 99, 168, éd. Nyberg).

Aḥmad ibn Ḥa'it (et non pas : Ḥâbit ou Khâbit, comme on l'écrit souvent par erreur) fut le chef d'une école mu'tazilite. Al-Ṣafadî lui consacre une longue biographie dans son livre : *al-Wâfî bi al-wafayât*.

Faḍl al Ḥadathî est Faḍl al-Ḥadhdhâ'. « Il fut mu'tazilite de la ligne d'al-Naẓẓâm jusqu'à ce qu'il soit tombé en confusion et quittât le vrai ; alors les mu'tazilites l'ont renié et chassé de leurs cercles », comme dit Al-Khayyâṭ[5]. Les écrivains postérieurs écrivent son nom : al-Ḥadathî,

(1) Al-Jâḥiẓ : *Al-Ḥayawân*, V, p. 187. Le Caire, 1943.
(2) *Ibidem*, II, pp. 229-230.
(3) *Al-Farq...*, p. 80. Le Caire, 1948.
(4) *Tabaqât al-Mûtazilah*, p. 72.
(5) *Al-Intiṣâr*, p. 149.



mais dans l'*Intiṣâr* il est écrit : al-Hadhdhâ. Al-Sam'ânî[1] l'écrit : al-Ḥadathî, et dit que c'est une attribution à la ville de al-Ḥadîthah, sur l'Euphrate.

Jâḥiz est trop connu pour qu'on lui consacre une notice. Il nous suffit ici de rapporter ce qu'il dit d'al-Naẓẓâm et de ses disciples : « si je ne dis pas : sans les disciples d'Ibrâhîm (= al-Naẓẓâm) et Ibrâhîm la plupart de mu'tazilites seraient perdus ; je dis (du moins) qu'il leur a frayé des chemins, percé des choses, abrégé des thèmes, par lesquels ils ont profité et éprouvé le bonheur »[2].

Les réfutations dirigées contre al-Naẓẓâm

La plupart de ses confrères en doctrine mu'tazilite lui ont adressé des réfutations[3] :

Abû-Hudhail a écrit une *Réfutation d'al-Naẓẓâm*, une réfutation de sa théorie des accidents, de l'homme, et de l'atome.

Al-Jubbâ'î réfuta sa théorie qui dit que les engendrés sont des actes de Dieu par la nécessité de la nature ; le réfuta aussi dans son opinion selon laquelle il est impossible que Dieu soit capable de faire une injustice, et sa théorie des natures. Il a écrit un livre sur ce dernier sujet, dirigé contre al-Naẓẓâm et Mu'ammar.

Al-Iskâfî a réfuté plusieurs de ses idées.

Ja'far ibn Ḥarb a écrit un livre où il attaqua al-Naẓẓâm pour avoir nié l'atome.

Parmi les ash'arites qui l'ont réfuté, mentionnons :

D'abord, Abû al-Ḥasan al-Ash'ari, le chef de l'école ash'arite, qui a composé trois livres pour réfuter al-Naẓẓâm.

Al-Qalânisî a dirigé quelques-uns de ses livres et épîtres contre al-Naẓẓâm.

Finalement, Abû Bakr Muḥammad ibn Abî al-Ṭayyib al-Bâqillâni a écrit un gros livre pour réfuter les principes d'al-Naẓẓâm ; il traite de ses « égarements », dans un livre intitulé *Ikfâr al-mu'awwilîn*.

Ses ouvrages

Ibn al-Nadîm, dans son *Fihrist* (du moins d'après ce que nous savons du texte de ce livre, qui n'est pas encore intégralement publié), ne mentionne aucun livre d'al-Naẓẓâm.

(1) *Al-Ansâb*, s.v. ḥadathî.
(2) Al-Jâḥiẓ : *al-Ḥayawân*, IV, p. 206. Le Caire, 1940.
(3) Voir al-Baghdâdî : *Al-Farq...*, p. 80. Le Caire, 1948.

1. Mais al-Ash'ari[1] mentionne un livre d'al-Naẓẓâm intitulé : *fî al-Juz'*.

2. Al-Khayyâṭ mentionne un livre d'al-Naẓẓâm intitulé : *al-'âlam*, où il appuie la thèse des athées concernant le monde[2]. Cette thèse devrait être celle de l'éternité du monde. Donc, al-Naẓẓâm serait partisan de la doctrine de l'éternité du monde.

3. Al-Khayyâṭ mentionne un autre livre d'al-Naẓẓâm sur l'unité *(fî al-tawḥîd)*[3].

4. Al-Baghdâdi lui attribue un livre sur les dualistes (= les manichéens : *'ala al-thanawyyah*)[4].

II

Sa doctrine

Première partie: **Les grands problèmes**

1. *Dieu et ses attributs*

Les attributs divins sont, de l'avis d'al-Naẓẓâm, une affirmation de l'essence de Dieu, et en même temps une négation des négations de ces attributs. Quand je dis : Dieu est « omniscient », je veux dire par là une affirmation de Son essence et une négation de l'ignorance par rapport à Dieu ; quand je dis : « puissant » j'affirme Son essence, et je nie de Lui l'impuissance ; quand je dis : « vivant » j'affirme Son essence et je nie de Lui la mort. Il en est ainsi de tous les autres attributs divins. Si les attributs sont différents, cela ne tient pas à une différence dans Son essence, qui est absolument une, mais à cause de la différence des négations de ces attributs, ces négations qui sont des imperfections : comme la mort, l'impuissance, et l'ignorance. Cela est une affirmation tranchante de l'unité de l'essence de Dieu, une unité absolue, qui ne tolère aucune différence[5].

La volonté divine

Vouloir, pour Dieu, c'est créer. Quand on dit : Dieu a voulu une chose, cela veut dire : Dieu a créé cette chose. Sa volonté de créer est son acte de création. Donc le vouloir s'identifie avec l'acte.

(1) *Maqâlât...*, II, p. 14. Le Caire, 1954.
(2) *Al-Intiṣâr*, p. 172.
(3) *Ibidem*, p. 14, l. 4.
(4) *Al-Farq*, p. 81, 83. Le Caire, 1948.
(5) Voir : Al-Ash'arî : *Maqâlât al-islâmyyîn*, I, p. 227. Le Caire, 1950.



Mais quand on dit : Dieu veut les actes de ses serviteurs (la créature), cela veut dire : Dieu a ordonné ces actes. Alors le vouloir a ici un tout autre sens.

Il y a un troisième sens de la phrase : Dieu veut..., c'est que Dieu a annoncé que cela se fera, comme par exemple dans la phrase : Dieu veut le jour de jugement ou la Résurrection, cela veut dire que Dieu annonce qu'il y aura une résurrection et un jour de jugement.

Les mu'tazilites baghdâdiens penchent pour cette opinion[1].

Naẓẓâm dit : « si nous disons que Dieu veut un acte de Lui, nous voulons dire par là qu'il le fait sans aucune omission ou oubli. Mais quand nous disons qu'Il veut un acte d'un autre, nous voulons dire qu'Il ordonne cet acte, et interdit son contraire »[2].

Mais Shahrastâni nous renseigne d'une manière intéressante sur la doctrine de la volonté divine chez Naẓẓâm et al-Ka'bî. Il dit que ces deux mu'tazilites professent « que Dieu ne peut pas être qualifié de « voulant » d'une manière adéquate ('ala al-haqîqah), quoique cela se trouve dans le Coran. Mais ce qu'on veut dire quand on dit que Dieu veut ses actes, c'est qu'Il en est le Créateur et l'auteur. Quand on dit qu'Il veut les actes des hommes, on veut dire par là qu'il les a ordonnés. Quand on dit qu'Il veut éternellement, on veut dire par là qu'il est savant »[3].

Il s'agit ici de comprendre la volonté de Dieu selon la perspective de l'*i'tizâl*. Si voulant = créer dans tous les cas, alors il y aura un déterminisme absolu, puisque Dieu *veut* que les hommes fassent telle ou telle chose. Alors, il faut sauver le libre arbitre en faisant la distinction entre : vouloir pour soi-même, et vouloir pour les autres. Le premier veut dire : créer, mais le second veut dire seulement : ordonner. Si Dieu veut que les hommes fassent telle ou telle chose, Il veut simplement que les hommes agissent ainsi ; Il ordonne simplement qu'ils agissent de la sorte, mais Il ne les oblige pas à les faire, ni, *a fortiori*, ne crée pas ces actes. Donc, « vouloir », quand il s'agit de Dieu, veut dire deux choses : quand il s'agit de ses actes propres, cela veut dire : créer ; mais quand il s'agit des actes des autres (des hommes), cela veut dire : ordonner.

2. *La puissance divine et faire le mieux*

Nous touchons maintenant à une question délicate, celle des objets de la puissance divine.

D'abord, il faut se demander si Dieu peut être qualifié de capable de faire le même genre d'actes que celui des actes humains, ou bien non.

Les mu'tazilites baghdâdiens disent qu'il n'est pas permis de qualifier Dieu d'être capable de faire le même genre d'actes que celui des actes humains, tandis que Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhâb al-Jubbâ'î et

(1) Al-Ash'arî : *Maqâlât...*, I, 245.
(2) Al-Qâḍî Abd al-Jabbâr : *Sharḥ al-uṣûl al-khamsah*, p. 434. Le Caire, 1965.
(3) Shahrastânî : *Nihâyat al-iqdâm fî 'ilm al-kalâm*, p. 238, éd. Alfred Guillaume.

beaucoup de mu'tazilites soutiennent que Dieu est capable de faire le même genre d'actes que celui des actes humains, comme les mouvements, le repos et les autres actes. Les partisans de cette seconde solution estiment donc que Dieu est capable de commettre une injustice envers les autres.

Al-Naẓẓâm, ses deux disciples : Al-Uswârî et al-Jaḥîz et d'autres soutiennent, au contraire, qu'on ne peut pas qualifier Dieu de capable de commettre une injustice ou de débiter un mensonge, ou de laisser le meilleur des actes pour ne faire que ce qui est moins meilleur. Ils estiment absurde de qualifier Dieu de capable de tourmenter les vrais croyants et les enfants et les jeter en Enfer[1].

Al-Naẓẓâm dit aussi qu'on ne peut pas qualifier Dieu de pouvoir créer la puissance d'un impuissant, la vie d'un inanimé. Cela est, selon lui, absurde. Il veut dire par là que Dieu ne peut pas créer une chose qui soit à la fois puissante et impuissante, vivante et non-vivante (inanimée), etc. Donc, la puissance divine est soumise à la loi de non-contradiction.

Il dit aussi que Dieu ne confère la puissance que sur les mouvements, car il n'y a d'accidents que les mouvements, comme nous avons eu l'occasion de l'affirmer. Les mouvements sont d'un même genre. Mais il n'est pas possible que Dieu confère à l'homme le pouvoir de faire des substances, ni de créer la vie en autrui[2].

Quant à la grâce (luṭf), Dieu peut conférer une grâce infinie ; ce qu'il a conféré de grâce rien n'est meilleur, mais elle peut être répétée plusieurs fois.

On ne peut pas dire que Dieu puisse faire mieux, ou moins qu'il n'a fait, car faire moins c'est une imperfection, et Dieu est exempt de toute imperfection ; de même, faire mieux que ce qu'il a fait implique que Dieu était chiche ou avare[3]. Donc, Dieu n'a fait que le meilleur ; il ne pouvait pas faire mieux, ni moins. De dire après cela que tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles — il n'y a qu'un pas. Mais al-Naẓẓâm n'a pas osé le franchir, peut-être parce qu'il n'a pas commencé par identifier Dieu avec le Bien. Tout ce qu'il peut affirmer c'est que Dieu ne pouvait pas faire mieux.

Al-Qâḍî 'Abd al-Jabbâr s'est longuement étendu sur cette question qui divisa les mu'tazilites en deux camps : celui d'al-Naẓẓâm et ses deux disciples : Abû 'Alî al-Uswârî et Jaḥiẓ d'une part, et, d'autre part, un groupe non défini de mu'tazilites. Voici ce qu'il dit :

« Chapitre qui traite de ce que Dieu est qualifié de pouvoir faire ce qui serait considéré comme mal s'il le faisait :

Le désaccord ici est avec al-Naẓẓâm, Abû 'Alî al-Uswârî et al-Jâḥiz, car ils soutiennent que Dieu ne peut pas être qualifié de pouvoir faire

(1) Cf. Al-Ash'arî : *Maqâlât*..., II, p. 208-209.
(2) Al-Ash'ari : *Maqâlât*..., II, p. 217.
(3) *Ibidem*, II, p. 225.

ce qui serait considéré comme mal s'Il le faisait. Cette opinion est partagée par les déterministes, puisqu'ils estiment que Dieu ne peut pas être qualifié de pouvoir faire seul le mal, même s'Il peut le faire acquérir par l'homme. Seulement leur cas diffère de celui d'al-Naẓẓâm et sa classe, parce qu'ils disent une absurdité en attribuant à Dieu tout mal, mais al-Naẓẓâm n'a pas commis une absurdité.

La preuve de la vérité de ce que nous avançons, c'est qu'il est bien établi que Dieu est capable de créer en nous la science nécessaire, donc il doit être capable de créer son contraire : l'ignorance, car celui qui est capable de faire une chose a le droit d'être capable de faire son contraire, si elle en a. Or, l'ignorance est un mal.

Vous pouvez supposer qu'on parle des gens de Paradis, et dire : Dieu est capable de créer en eux le désir ; donc, Il doit être capable d'y créer aussi l'aversion, car celui qui est capable de créer une chose a le droit d'être capable de créer son contraire, si elle a un contraire. Il est admis que si Dieu créa l'aversion en eux, ce serait mauvais (mal).

De même vous pouvez supposer qu'on parle d'un acte qui pourrait tantôt être mauvais, et tantôt être bon, — et dire : si on peut le faire de deux manières, on peut le faire de l'autre manière, car le pouvoir concerne le fait d'agir et non la manière d'agir. Par exemple, comme on peut dire : Zaid (= Paul) est à la maison, quand il y est, on peut de même dire : Zaid n'est pas à la maison, quand il n'y est pas. De même en ce qui concerne Dieu : s'Il est capable de dire la vérité, il doit être capable de dire le mensonge, car les deux sont pareils et ne diffèrent que par ce qui est dit, et cela ne nécessite pas une différence du pouvoir. De même encore s'Il est capable de faire revivre un mort après l'allégation de celui qui prétend être prophète et il l'est en vérité, Il doit être capable de le faire revivre après l'allégation quand il est menteur et faux prophète.

Nos maîtres — que Dieu ait leurs âmes ! — les ont acculés à la conséquence suivante, à savoir que : le plus faible des capables parmi nous serait donc plus fort que Dieu — que Dieu soit élevé au-dessus de tout cela ! Ils expliquent : l'enfant qui ne peut pas porter le poids d'une livre pourra jeter un homme en Enfer, quand il est sur le bord de l'Enfer, quoique cet homme ne le mérite pas, tandis que Dieu — très Haut ! — est incapable, selon eux, de faire cela, parce que c'est mal. Donc, leur thèse est fausse.

Ils (al-Naẓẓâm et ceux qui partagent son opinion) disent : si Dieu était capable de faire le mal, il devrait le faire.

Nous autres nous répondons : Il n'est pas nécessaire que celui qui est capable de faire le mal doit le faire en fait. Ne voyez-vous pas que l'un de nous peut être assis, tout en étant capable d'être debout, et peut être silencieux, tout en étant capable de parler ? Comment donc affirmez-vous que celui qui est capable d'une chose doit fatalement et de toute manière la faire ? Dieu est capable de faire arriver maintenant le jour de la résur-

rection ; s'il n'arrive pas maintenant, cela n'infirme pas le fait qu'il en est capable.

Ils (al-Naẓẓâm, etc.) disent : si Dieu était capable de faire le mal, il serait *vrai* qu'Il le ferait.

Nous répondons : Que voulez-vous dire par : *vrai?* Voulez-vous dire qu'il *doit* le faire? A cela nous avons déjà répondu. Ou bien voulez-vous dire qu'Il *doit pouvoir* le faire? Alors, nous vous l'accordons.

S'ils (Naẓẓâm, etc.) disent : si Dieu était capable de faire le mal — qui vous garantirait qu'Il ne le ferait pas?

Nous répondons : l'exigence de Sa justice, car Il connaît le caractère mal de ce qui est mal, et Il n'a pas besoin de faire le mal, et cela nous rassure et nous garantit qu'il ne fera pas le mal. Donc, ce que nous avons dit est vrai, et il est établi que Dieu peut être qualifié de pouvoir faire ce qui serait considéré comme mal s'Il le faisait. »[1].

Nous avons cité *in extenso* ce long texte, parce qu'il nous donne un bon exemple de discussions entre les mu'tazilites eux-mêmes.

En résumé, al-Naẓẓâm et ses deux disciples : al-Uswârî et al-Jâḥiz n'admettent pas même qu'on qualifie Dieu d'être *capable* — et rien que capable, c'est-à-dire une possibilité pure qui ne se transformera pas en une réalité — de faire le mal ; tandis que nombre de mu'tazilites, parmi lesquels figure al-Qâḍî 'Abd al-Jabbâr, admettent cette pure possibilité, tout en affirmant qu'elle ne passera jamais à une réalité, à cause de la justice divine qui exige que Dieu ne fait aucun mal. La divergence entre les deux camps est donc purement verbale ; quant au fond, ils professent la même doctrine, à savoir : que Dieu ne fait aucun mal, et il n'est pas du tout admis de Lui attribuer aucun mal.

3. *L'insupérabilité du Coran*

L'opinion d'al-Naẓẓâm sur l'insupérabilité du Coran est l'opinion la plus courageuse jamais émise par un musulman jusqu'à nos jours. Car il y a parmi les musulmans un consensus sur l'insupérabilité du Coran du point de vue de style, d'éloquence et de composition littéraire. Le Coran est inimitable de ce point de vue là, et le défi a été jeté par le Prophète Muḥammad en face des arabes pour qu'ils puissent composer une sûrate semblable, ou même quelques versets. Le Coran le dit expressément : « Dis : certes, si les hommes et les *jinns* s'unissaient pour produire une [révélation] pareille à cette Prédication, ils ne sauraient produire rien de semblable, fussent-ils les uns pour les autres des auxiliaires » (XVII, 88).

Mais al-Naẓẓâm a sonné le premier une note discordante : il disait — d'après ce que nous rapporte al-Baghdâdi[2] — : « la composition du Coran et la beauté de sa prose ne sont pas un miracle du Prophète, ni

(1) Al-Qâḍî 'Abd al-Jabbâr : *Sharḥ al-uṣûl al-khamsah*, p. 313-315. Le Caire, 1965.
(2) *Al-Farq bain al-Firaq*, p. 87. Le Caire, 1948.



une preuve de la vérité de sa mission prophétique. Mais ce qui prouve la vérité de cette mission c'est ce que le Coran contient de révélation des choses cachées. Quant à la composition et la beauté de sa prose, les hommes sont capables d'en produire de semblables et même de plus beau en composition ».

Baghdâdi commente cette affirmation audacieuse ainsi : « elle est en contradiction avec ce que Dieu dit : « Dis : certes, si les hommes et les *jinn* s'unissaient pour produire une [révélation] pareille à cette Prédication (mot à mot : à ce Coran), ils ne sauraient produire rien de semblable, fussent-ils les uns pour les autres des auxiliaires » (XVII, 88). Le but que poursuit celui qui nie l'insupérabilité du Coran est de nier la mission prophétique de celui qui a sommé les arabes de composer quelque chose de semblable. »

Mais 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdi ne fait ici — comme partout ailleurs où il s'agit de réfuter les mu'tazilites — que reprendre ce qu'avait dit Ibn al-Râwandi. En effet, Ibn al-Râwandi dit : « Al-Naẓẓâm prétend que la composition du Coran n'est pas une preuve de la vérité de la mission prophétique du Prophète Muḥammad, et que les hommes peuvent composer de semblable... cela, malgré ce que Dieu dit : « dis : certes, si les hommes et les *jinn* s'unissaient pour... » et il cite le verset ci-dessus rapporté.

Al-Khayyâṭ réplique en explicitant l'opinion d'al-Naẓẓâm :

« Sachez — que Dieu t'inspire le bien ! — que le Coran est une preuve de la vérité de la mission prophétique du Prophète, chez al-Naẓẓâm, pour plusieurs raisons :

Primo: ce que le Coran contient de révélation des choses cachées comme : « Allah a promis, à ceux d'entre nous qui croient et qui font des œuvres pies, de faire d'eux les derniers détenteurs de la terre, comme Il le fit de ceux qui furent avant eux. [*Il leur a promis*] de donner stabilité à leur religion qu'Il a agréée d'eux et de substituer [*la*] sécurité à leur crainte » (XXIV, 55), « Dis à ceux des Bédouins laissés en arrière : « Vous êtes appelés contre un peuple plein d'une redoutable vaillance. [*Ou bien*] vous les combattrez ou bien ils se convertiront à l'Islam » (XLVIII, 16) », — « Les Romains ont été vaincus aux confins de notre terre. [Mais] eux, après leur défaite, seront vainqueurs, dans quelques années » (XXX, 2-4), — « Dis[*-leur encore*] : « Si la Demeure Dernière vous est dévolue, auprès d'Allah, à l'exclusion des [*autres*] Hommes, souhaitez donc mourir, si vous êtes véridiques ! » [Mais] ils souhaitent ne jamais mourir à cause de ce qu'ont antérieurement accompli leurs mains » (II, 94-95), et personne ne l'a jamais souhaitée, et encore : « Réponds à quiconque argumentera donc contre toi, à son propos, après ce qui t'est venu de science : « Allons ! appelons nos fils et vos fils, nos femmes et vos femmes, nos personnes et vos personnes, puis proférons exécration réciproque, en appelant la malédiction d'Allâh sur les menteurs », — et ce que le Coran révèle du

caché dans les âmes des hommes et de ce qu'ils diront ». Semblables révélations abondent dans le Coran.

Le Coran est donc, pour Ibrâhîm (al-Naẓẓâm) une preuve de la vérité de la mission prophétique de Muḥammad, pour ces raisons et d'autres semblables, et Dieu s'y réfère quand il dit : « Dis : certes, si les hommes et les *jinn* s'unissaient pour produire une [*révélation*] pareille à cette Prédication, ils ne sauraient produire rien de semblable, fussent-ils les uns pour les autres des auxiliaires » (XVII, 83). »[1].

Mais cette réplique d'al-Khayyâṭ, en défense d'al-Naẓẓâm, est un aveu de la vérité de ce que rapporte ibn al-Râwandi de l'opinion d'al-Naẓẓâm concernant l'insupérabilité du Coran, à savoir que cette insupérabilité ne tient pas à la composition littéraire du Coran, mais à ce qu'il contient de révélation de choses cachées.

Al-Baghdâdi, dans *Uṣûl al-dîn* (p. 184) rapporte l'opinion d'al-Naẓẓâm et de la plupart des mu'tazilites sur l'insupérabilité du Coran, en ces termes :

« Al-Naẓẓâm prétend que l'insupérabilité du Coran vient de ce qu'il contient de révélation des choses cachées, mais il n'est pas insupérable quant à sa composition littéraire (naẓmih). Il estime, avec la plupart des mu'tazilites, que les hommes sont capables de composer des œuvres semblables au Coran. Mais Dieu les a démentis en cela, déjà Il avait sommé les polythéistes de composer dix sûrates semblables et inventées, et dans l'invention il n'y a pas de révélation d'une chose cachée. Cela prouve que Son défi porta sur l'insupérabilité du Coran, du point de vue de sa composition littéraire et de son éloquence.

Si on objecte en disant : si l'éloquence du Coran ne peut pas être appréciée que par les Arabes, alors comment les non-Arabes peuvent-ils apprécier son éloquence? — on peut répondre : puisque les non-Arabes savent que les Arabes sont les maîtres de la langue du Coran et qu'ils étaient incapables de produire quelque chose de semblable au Coran, ils avouent que le Coran est insupérable, de même quand les magiciens se révélaient incapables de faire quelque chose de semblable à ce que faisait la canne de Moïse, les autres ont reconnu ce qu'il y a d'insupérable dans la canne et qu'elle n'était pas de la magie, car, si elle était de la magie, les magiciens auraient produit quelque chose de semblable à ce qu'elle produisit. De même, les non-Arabes savent que si le Coran était du genre de la parole des hommes, les gens de la langue (arabe) auraient produit son pareil. »

Si nous nous demandons maintenant quelle fut l'opinion des ash'arites, nous trouvons qu'ils soutenaient l'insupérabilité du Coran pour plusieurs raisons :

a) D'abord, l'excellence de sa composition, de son éloquence, qui

(1) Al-Khayyâṭ : *al-Intiṣâr*, pp. 27-28.



dépasse les normes ordinaires dans les discours, la poésie, et la prose, rimée ;

b) Secundo, ce qu'il contient de révélation de choses cachées passées, car cela est étonnant de la part de celui (= le Prophète Muḥammad) qui ne connaissait pas les livres et ne fréquentait pas les chroniqueurs et les historiens ;

c) Tertio, sa révélation des événements à venir, et qui seront arrivés après exactement comme ils sont décrits dans le Coran, et de science sûre, et non pas par conjecture et divination comme font les devins et les astrologues[1].

Mais il y a une quatrième raison avancée par quelques groupes de théologiens, et que soutient Ibn Ḥazm, à savoir que l'insupérabilité du Coran vient du seul fait que Dieu a détourné les gens d'en produire de semblable, les autres trois raisons n'étant pas, pour ceux-là, valables. C'est ce qu'on appelle le « détournement » *(ṣarfah)*, c'est-à-dire que Dieu a détourné les Arabes de composer un livre semblable au Coran, tout en étant capables de le faire. Ce détournement est la preuve de l'insupérabilité du Coran. Ibn Ḥazm réfute l'opinion de ceux qui considèrent que cette insupérabilité vient du fait que le Coran est au plus haut rang de l'éloquence. Par là, il rejoint al-Naẓẓâm dans son opinion. Voici ce que dit Ibn Ḥazm :

« Ceux qui ont dit que l'insupérabilité du Coran venait du fait qu'il est au plus haut rang de l'éloquence ont brouillé l'affaire en citant des versets comme : « dans le talion est pour vous une vie » (II, 179) et d'autres semblables. »

D'autres ont avancé ce sophisme : si, comme vous dites, Dieu a seulement empêché les gens d'en composer de semblable, le Coran aurait dû être la pire de parole, parce que par là la preuve en serait plus éclatante[2].

Abû Muḥammad (= Ibn Ḥazm) dit : nous ne connaissons pas d'autres chicanes qu'ils auraient avancées que ces deux-là. Mais les deux sont sans valeur probatoire :

D'abord, quand ils disent : « si... Dieu a seulement empêché les gens d'en composer de semblable, le Coran aurait dû être la pire de parole, parce que par là la preuve en serait plus éclatante » — ils disent vraiment la pire de parole, pour les raisons suivantes :

a) *Primo*, c'est une affirmation gratuite et sans preuve, car on peut l'inverser et dire : mais si son insupérabilité venait du fait qu'il est au plus haut rang (ou degré) d'éloquence, il ne serait pas une preuve (de la vérité de la mission prophétique de Muḥammad), car ce serait le cas de

(1) Cf. ʿAbd al-Qâhir al-Baghdâdi : *Uṣul al-dîn*, pp. 183-184, Istânbûl, 1928.

(2) Car, ils seraient incapables de produire quelque chose de semblable à la pire de parole, la force de détournement en ce cas étant beaucoup plus grande.

tout ce qui est au plus haut degré. Mais les miracles des Prophètes doivent être extraordinaires (doivent sortir de l'ordinaire, et partant ne souffrir aucune comparaison). Voilà un argument plus fort que toute leur chicane ;

b) *Secundo*, il n'est pas permis de demander à Dieu pourquoi il a fait ce qu'il a fait, ni de lui dire : pourquoi tu as montré l'insupérabilité au moyen de cette composition et non pas au moyen d'une autre? Pourquoi avez-vous envoyé ce Prophète à l'exclusion d'un autre (ou : des autres)? Pourquoi avez-vous changé la canne de Moïse en un serpent, et non pas en un lion? — Mais tout cela est de la stupidité de la part de celui qui l'avance, aucune raison ne l'exigeant pas. Il suffit simplement que le miracle soit quelque chose qui dépasse l'ordinaire (ou : le normal) ;

c) *Tertio*, puisqu'ils ont adressé cette mauvaise question à leur Dieu, ils auraient dû dire : pourquoi cette insupérabilité n'était pas dans une parole en toutes les langues, pour que les arabes et les non-Arabes aient la même possibilité d'apprécier son insupérabilité, puisque les non-arabes ne peuvent apprécier l'insupérabilité du Coran que par l'intermédiaire des arabes seulement? — Par là s'est établie la fausseté de leur médiocre chicane ; que Dieu en soit loué !

Abu Muḥammad (Ibn Ḥazm) dit : quant à faire appel à des versets comme « dans le talion est pour vous une vie », ils ne peuvent pas les faire valoir comme preuve. Car, on peut leur répondre : s'il en est ainsi, alors ce qui est insupérable, ce sont ces versets seulement, tandis que les autres ne le sont pas. C'est une impiété que ne peut commettre aucun musulman. S'ils disent : tout le Coran est aussi insupérable que ces versets — nous leur dirons : pourquoi-donc avez-vous mentionné ces versets, à l'exclusion des autres? N'est-ce pas faire croire aux ignorants que, parmi les versets du Coran, les uns sont insupérables, tandis que les autres ne le sont pas?

Nous leur disons aussi : la parole de Dieu : « (nous t'avons envoyé révélation, comme Nous avons envoyé révélation à Noé et aux Prophètes [*venus*] après lui, [comme]) Nous avons envoyé révélation à Abraham, Ismael, Isaac, Jacob, aux [*Douze*] Tribus, à Jésus, Job, Jonas, Aaron, Salomon et David à qui Nous avons donné des psaumes [IV, 163] — est-elle insupérable selon vos critères de ce qui est au plus haut degré de l'éloquence — ou bien n'est-elle pas insupérable? S'ils disent : elle n'est pas insupérable, ils seront impies ; et s'ils disent : elle est insupérable, ils diront la vérité, et on leur demandera : est-ce qu'elle est selon vos critères de ce qui est au plus haut degré de l'éloquence? S'ils disent : oui ! ils s'entêteraient dans l'erreur et ne méritent pas qu'on les réfute, parce qu'il n'y a dans cette parole que le dénombrement de noms d'hommes, ce qui ne répondrait pas à leurs critères de l'éloquence.

D'autre part, si l'insupérabilité du Coran vient du fait qu'il est au plus haut degré d'éloquence, il serait du même degré que la parole d'al-Ḥaṣan, de Sahl ibn Hârûn, d'al-Jâḥiz et la poésie d'Imru' ul Qais. A Dieu ne



plaise ! Car tout ce qui est supérieur dans son genre peut être atteint et on peut produire son pareil. Donc, ou bien ils doivent concéder cela, ou bien ils doivent rejoindre notre opinion, à savoir que l'insupérabilité du Coran vient seulement du fait que Dieu a empêché d'en faire un semblable.

De même, si le Coran était insupérable parce qu'il est au plus haut degré de l'éloquence connue, cela devrait s'appliquer à un verset, et à moins d'un verset. Mais cela contredit leur affirmation qui dit : ce qui est insupérable c'est au moins trois versets.

S'ils disent : dites-nous donc : le Coran est-il considéré comme étant au plus haut degré de l'éloquence, oui ou non?

Nous répondons, avec la grâce de Dieu : Si vous voulez dire par là que Dieu a communiqué par le Coran ce qu'il avait voulu communiquer — alors, oui, il a achevé ce but au plus haut degré. Mais si vous voulez dire : est-il au plus haut degré de la parole de la créature? — nous répondons non, car il n'est pas du genre de la parole de la créature : ni du plus haut, ni du moins haut, ni du moyen. La preuve en est que si quelqu'un introduit dans une lettre, ou discours, ou composition ou un sermon, les lettres de l'alphabet séparées, il serait en dehors de l'éloquence connue, sans aucun doute.

Il est donc établi que le Coran n'est pas du tout du genre de l'éloquence humaine, que Dieu a empêché les hommes d'en composer de semblable, lui a conféré l'insupérabilité, et a privé la parole de tous les hommes de l'insupérabilité. La preuve en est que Dieu fait dire aux gens de l'Enfer, quand ils auront été questionnés sur la cause de leur entrée en Enfer : « nous n'étions pas de ceux qui font la prière ; nous ne nourrissions pas le pauvre ; nous discutions concert avec les discuteurs et nous traitions de mensonge le Jour du Jugement, jusqu'à ce que nous vînt la certitude » (LXXIV, 43-47) ; et Il fait dire à un impie : « cela n'est que magie apprise ! Cela n'est que parole de mortels ! » (LXXIV, 24-25) ; a fait dire à d'autres : « nous n'aurons pas foi en toi jusqu'à ce que tu fasses jaillir de terre une source, ou que tu te donnes un jardin contenant palmiers et vignes parmi quoi tu feras en abondance jaillir des ruisseaux ; ou [encore] jusqu'à ce que, selon ta prétention, tu fasses tomber le ciel par pans sur nous, ou bien que tu amènes Allah et les anges en soutien, ou [*enfin*] jusqu'à ce que tu aies une demeure [*chargée*] d'ornements, ou bien que tu t'élèves dans le ciel. Nous ne croirons [*d'ailleurs*] pas en ton ascension jusqu'à ce que tu fasses descendre [*du ciel*], sur nous, une Écriture que nous lirons » (XVII, 90-93). Puisque ces paroles ne sont plus les paroles de Dieu elles ne seraient pas insupérables, car aucun des musulmans n'a dit qu'il y a une parole insupérable autre que celle de Dieu. Mais puisque Dieu les a dites et les a faites siennes, elles sont devenues insupérables et Il a empêché à quiconque d'en composer un semblable.

Voilà une preuve suffisante qui passe de toute démonstration.[1] »

(1) Ibn Ḥazm : *Al-Fiṣal fī al-Milal wa al-ahwā' wa al-niḥal*, III, pp. 17-19. Le Caire, 1321 h.



Pour Ibn Ḥazm donc, l'insupérabilité du Coran tient au fait que Dieu a empêché les hommes d'en composer un semblable. Il n'accepte pas qu'on fasse une comparaison entre l'éloquence du Coran et l'éloquence des hommes, parce qu'il trouve le Coran d'un autre ordre qui ne souffre aucune comparaison. Ne faisons donc pas appel à l'argument de l'insupérabilité de la composition littéraire du Coran. Ce qui est vraiment miraculeux, selon Ibn Ḥazm, c'est que Dieu a empêché les hommes de composer des livres semblables au Coran, malgré qu'ils en fussent capables. Il a vu clairement qu'il y a dans le Coran des phrases ordinaires. Puisqu'on ne peut dire qu'une partie du Coran est insupérable et l'autre ne l'est pas, il n'est donc pas possible de faire relever son insupérabilité de sa composition littéraire, et il fallait chercher une autre raison pour l'établir. Il ne pouvait pas non plus invoquer l'argument de Naẓẓâm, à savoir que celle-ci tient à ce qu'il y a de révélation de choses cachées, car Ibn Ḥazm était tellement versé dans l'histoire générale, l'histoire biblique, qu'il ne pouvait non plus faire appel à cet argument. Il ne lui restait que de s'étonner complètement devant le fait qu'on n'a pas composé un livre pareil au Coran ; fait qu'il tient pour miraculeux. Donc, le miracle c'est que Dieu a empêché les hommes de composer un livre semblable au Coran. Son attitude est très audacieuse.

En résumé, al-Naẓẓâm estime « que ce qui est miraculeux dans le Coran c'est seulement ce qu'on y trouve de révélation de choses cachées. Quant à la composition littéraire, il était possible pour les hommes d'en faire une pareille, mais Dieu les en a empêchés par un empêchement et une impuissance qu'Il avait produits en eux »[1]. Ont partagé cette opinion parmi les mu'tazilites : 'Abbâd ibn Sulaimân, Hishâm al-Fûṭî qui, eux aussi, estiment « que le Coran n'est pas insupérable quant à sa composition littéraire, qu'il est possible d'en composer de semblable, mais qu'on en a été empêché par une sorte d'empêchement »[2].

Mais il y a d'autres mu'tazilites qui ont soutenu l'insupérabilité du Coran quant à la composition littéraire ; il nous est parvenu les titres de quelques livres qu'ils ont écrit à ce sujet :

1. Al-Jâḥiz (m. 255 h.) : *Nazm al-Qur'ân.*

2. Abû 'Abdullâh Muḥammad ibn Yazîd al-Wâsiṭî (m. 306, ou 307 h.)[3].

3. Abû Bakr Aḥmad ibn 'Alî ibn Manjûr al-Aḥshâdi, connu sous le nom d'Ibn al-Ikhshîd[4] (m. 326 h.) : *Naẓm al-Qur'ân.*

4. Abû al-Hasan 'Alî ibn 'Îsa al-Rummânî (276-384 h.) qui fut disciple d'Ibn al-Ikhshîd : *Al-nukat fî I'jâz al-Qur'ân.*

De tous ces quatre livres, il ne nous est parvenu que le dernier ; il fut publié à Dehli (Inde) en 1934.

(1) Al-Ash'arî : *Maqâlât al-Islâmyyîn*, I, p. 225. Le Caire, 1950.
(2) Al-Bâqillânî : *I'jâz al-Qur'ân*, p. 99. Le Caire, Dar al-Ma'ârif.
(3) Voir sur lui, Ibn al-Nadîm : *Fihrist*, pp. 258-259. Le Caire.
(4) Voir sur lui, Ibn al-Nadîm : *Fihrist*, p. 259. Le Caire.

4. *Les traditions : les* mutawâtirs *et les* âḥâds

Nous avons eu déjà l'occasion de parler de la valeur des traditions : qu'elles soient transmises par chaînes multiples de garants *(mutawâtirs)* ou par une seule personne *(âḥâds)*, à propos des opinions d'Abû al-Hudhail à ce sujet. Nous voulons ici exposer celles d'al-Naẓẓâm.

Al-Baghdâdi[1] nous dit qu'al-Naẓẓâm soutint « que le *mutawâtir*, malgré le fait que ses transmetteurs sont innombrables, et compte tenu de la diversité des intérêts de ceux-ci et de leurs motifs dans la transmission, peut être mensonger. En revanche, il estime qu'il y a parmi les âḥâds des traditions qui méritent la science nécessaire ».

Comme d'habitude, Al-Baghdâdi ne fait que répéter ce qu'Ibn al-Râwandi avait déjà dit. Celui-ci rapporte « qu'al-Naẓẓâm prétendit que la tradition isolée *(khabar al-wâḥid)* transmise par un infidèle a nécessité la science, elle est au même rang que la tradition du Prophète dans sa valeur de preuve, si le transmetteur était un corps sensible ».

Al-Khayyâṭ réplique en disant : « Voilà un autre mensonge débité sur le compte d'Ibrâhîm (al-Naẓẓâm) : la vérité est que chez Ibrâhîm (al-Naẓẓâm) aucune tradition n'a autant de valeur que ce qu'on rapporte de Dieu et de Muḥammad ».

Ibn al-Râwandî dit encore : « Il (al-Naẓẓâm) ne fit pas de distinction entre les informations fournies par les croyants et celles fournies par les polythéistes, excepté en ce qui concerne les témoignages sur les pratiques religieuses, et non pas parce que l'un vaut mieux que l'autre. Les musulmans sont unanimes (ainsi prétend Ibn al-Râwandi) à rejeter cette opinion ».

Al-Khayyâṭ y réplique : « Sachez — que Dieu vous inspire le bien ! — que les partisans du *tawâtur*, qu'ils soient muʿtazilites ou autres, ne distinguent pas entre les informations des infidèles et les informations des autres, excepté en ce qui concerne le témoignage, et c'est parce qu'on a plus de confiance dans ce que rapporte (concernant la religion musulmane) le croyant, étant donné qu'il croit en la religion. Quant à ce qui est de la vérité d'une information, tout dépend de la valeur intrinsèque, que le transmetteur soit croyant ou mécréant »[2].

Donc les muʿtazilites ne tenaient pas compte de la religion de celui qui rapporta une information, la religion n'y jouant aucun rôle, excepté dans le cas où il s'agissait des choses religieuses, parce que dans ce genre d'informations la religion joue, et le croyant mérite plus de confiance dans la transmission. Voilà qui montre combien les muʿtazilites avaient l'esprit ouvert, en matière de critique historique, et c'est pour des raisons d'ordre psychologique qu'ils accordaient plus de confiance aux croyants quand il s'agissait de transmettre des traditions d'ordre religieux. Toute-

(1) ʿAbd al-Qâhir al-Baghdâdi : *Farq...*, p. 87. Le Caire, 1948.
(2) Al-Khayyâṭ : *al-Intiṣâr*, pp. 52-53. Éd. Nyberg.

fois, ils ne manquaient pas de souligner que cette confiance, en ce qui concerne les traditions d'ordre religieux, n'est pas absolue, mais simplement affaire de préjugé favorable.

5. *Le consensus*

Autre opinion audacieuse d'al-Naẓẓâm : il estime qu'il est possible que toute la communauté des musulmans, en une époque donnée, ou même à toutes les époques, soit unanime à être en erreur dans leurs opinions ou leurs raisonnements. Par là, il a secoué le quatrième pilier ou base de la législation musulmane, à savoir : le consensus *(ijmâ')* qui forme, à côté du Coran, de la tradition du Prophète et du raisonnement par analogie *(qiyâs*, ou *ra'y*, ou *istidlâl)* les quatre bases de la législation en Islam.

Ibn al-Râwandî dit : « Al-Naẓẓâm prétendit que toute la communauté de Muḥammad peut être unanime à l'erreur dans leur raisonnement, mais non pas dans la connaissance sensible ».

Et Al-Khayyâṭ d'y répondre : « cette opinion n'est pas connue d'Ibrâhîm (al-Naẓẓâm), c'est 'Amr ibn Baḥr al-Jâḥiz seul qui l'a rapportée, et il y a commis une inadvertance. Car, les livres d'al-Naẓẓâm sont là pour nous apprendre le contraire de cette opinion »[1].

Deuxième partie : Les problèmes subtils

1. *Négation de l'atomisme*

Al-Naẓẓâm ne croit pas à l'atomisme, comme nous avons déjà l'occasion de le voir ; car, il estime « qu'aucune division ne peut pas être indivisible, aucune partie n'est soustraite à la division, aucune moitié qui n'ait deux moitiés ; la partie peut être divisée à l'infini, sa division ne pourra jamais s'arrêter »[2].

Il a écrit un livre qui s'appelle : *L'Atome (al-juz')*[3] où il rapporte les thèses des partisans de l'atomisme ; et c'est d'après lui qu'al-Ash'ari les rapporte dans son *Maqâlât al-islâmyyîn* (II, pp. 14-15). Nous les avons déjà citées, à propos des idées d'Abû al-Hudhail sur l'atome[4].

La négation de l'atomisme de la part d'al-Naẓẓâm est absolue, il ne le ménage pas en disant par exemple, comme le font quelques philosophes « que la partie se divise, mais sa division doit s'arrêter en fait ou en acte,

(1) Al-Khayyâṭ : *al-Intiṣâr*, p. 51. Éd. Nyberg, Le Caire, 1925.
(2) Al-Ash'ari : *maqâlât al-islâmyyin*, II, p. 16. Le Caire, 1954.
(3) *Ibidem*, II, p. 14.
(4) Cf. *supra*, p. 90-92.



tandis qu'en puissance sa division ne s'arrêtera jamais »[1], comme c'est l'opinion d'Aristote selon ce que rapporte le Pseudo-Plutarque dans le *de Placitis Philosophorum*[2], traduit en arabe par Qusṭâ ibn Lûqâ et sûrement connu par al-Naẓẓâm.

Ibn Ḥazm loue al-Naẓẓâm et ceux qui professaient une opinion analogue parmi les Anciens, et dit : « Al-Naẓẓâm et tous ceux qui ont des opinions justes parmi les Anciens [= philosophes grecs] soutiennent qu'il n'y a pas de partie, quelque petite qu'elle soit, qui n'admette pas la division à l'infini, qu'il n'y a pas de partie indivisible (= atome) au monde, et que toute partie d'un corps est corps aussi même s'il fut infiniment petit »[3].

Ibn Ḥazm rapporte les arguments, au nombre de cinq, que les atomistes avancent à l'appui de leur doctrine. En voici l'essentiel :

1. Celui qui parcourt une distance : parcourt-il une infinité ou quelque chose de fini ? Si vous dites : une infinité, — c'est impossible. Si vous dites : quelque chose de fini, voilà ce que nous soutenons.

Réponse d'Ibn Ḥazm : nous ne nions pas la finitude de corps en ce qui concerne leur étendue, car tout corps a une étendue déterminée. Mais nous nions la finitude du pouvoir de Dieu de diviser la plus petite partie, et nous affirmons que Dieu en est capable. Mais cela n'est pas l'étendue. Celui qui parcourt ne prend pas la peine de diviser ce qu'il parcourt ; ce qu'il a fait c'est d'avoir parcouru une distance mesurée à l'aune ou au doigt ou au mille, et tout cela a une fin manifeste. Mais cela est autre chose que ce dont nous avons nié la fin.

Autre argument : vous dites que chaque corps a trois dimensions. Mais vous dites aussi que le corps se divise en parties qui n'ont ni largeur, ni longueur, ni profondeur, que sont vos atomes. Comment est-il donc possible qu'un corps, qui a trois dimensions, est composé de parties qui n'ont pas ces trois dimensions ? Si ces atomes n'ont point d'étendue, alors le corps — qui est formé de ces atomes — serait sans étendue, ce qui est absurde.

2. Deuxième argument : ils disent : il faut que chaque corps soit suivi d'une partie du corps qui le suit, où ce corps cesse ; voilà — selon eux — une reconnaissance de l'atomisme.

Réponse d'Ibn Ḥazm : c'est un sophisme, car nous n'avons pas nié qu'il y a une fin, quant à la superficie ; ce par quoi un corps se termine est divisible.

3. Troisième argument : ils disent : qui a composé les parties d'un corps, sinon Dieu ? Il faut dire : oui, certes. Alors : est-il possible que Dieu

(1) Ash'arî : *maqâlât*, II, p. 15.

(2) Cf. notre édition de cette traduction arabe, in *De Anima...*, p. 118, ll. 3-4. Le Caire, 1954.

(3) Ibn Ḥazm : *al-Fiṣal fî al-milal wa al-ahwâ' wa al-niḥal*, V, p. 92 sqq. Le Caire, 1321 h.



disperse les parties de manière qu'il n'y ait plus aucune composition, et ces compositions ne souffriront plus aucune division — ou non? Si vous dites : non, il n'est pas capable, alors vous qualifierez Dieu d'impuissant. Si vous dites : oui, vous admettrez l'atomisme.

Réponse d'Ibn Ḥazm : voilà leur plus fort argument ; mais il est fallacieux. Nous leur répondons : ce que vous dites est complètement faux, car les parties du monde n'avaient pas été dispersées et puis Dieu les composait ; il n'avait pas de parties assemblées que Dieu dispersa après. Mais Dieu a créé le monde entier avec tout ce qu'il y a en disant : *fiat (kun)*, et il fut ; ou en disant à chaque corps de ce monde, quand il veut le créer : *fiat*, et ce corps fut. Voilà la vérité, mais votre prétention est fausse et sans aucun fondement.

Nous leur disons aussi : Dieu est sûrement capable de créer un corps indivisible, seulement il ne l'a pas fait dans ce monde ; comme Dieu est capable de créer un accident existant par soi (et non dans une substance), mais il ne l'a pas fait dans ce monde. Dieu ne fait pas tout ce dont il est capable, mais il fait ce qu'il veut faire et ce qu'Il a prédestiné à être fait.

Nous pouvons aussi retourner la question contre eux et dire : Dieu est-il capable de faire que chaque partie se divise à l'infini, oui ou non? S'ils disent : non, ils qualifieraient leur Dieu d'impuissance et seraient impies. S'ils disent : oui, ils seront dans le vrai et admettront ce que nous soutenons. Nous sommes d'accord avec eux quand ils disent que personne au monde n'est capable de diviser un grain de farine très fine. Mais nous affirmons en même temps que Dieu est capable de ce dont nous sommes incapables, tandis qu'eux ils disent : non, Il n'en est pas capable. Leur doctrine a pour conséquence, par implication, que la puissance divine est limitée, à Dieu ne plaise ! « Ma foi, Abû al-Hudhail — le maître des atomistes — penche beaucoup vers cette doctrine. Il a, en effet, déclaré qu'il y a une limite au pouvoir de Dieu, après quoi il ne pourra mouvoir quelque chose qui est en repos, ou mettre en repos quelque chose qui est en mouvement, ni faire quoi que ce soit ».

4. Quatrième argument : ils disent : quel est le plus grand : du nombre des parties d'une montagne, ou de celui des parties d'un grain de moutarde? Quel est le plus grand : du nombre des parties d'un grain de moutarde, ou de celui de deux grains de moutarde? Si vous dites : les parties de deux grains et les parties d'une montagne respectivement — vous dites vrai et vous admettez que la division doit s'arrêter, et c'est cela l'atomisme. Mais si vous dites : les parties de la montagne ne sont pas plus grandes que celles d'un grain de moutarde, ni les parties de deux grains plus grandes que celles d'un seul grain — alors vous contredisez l'évidence sensible, car il n'arrive une partie dans un seul grain sans qu'il advienne deux parties dans les deux grains, et plusieurs parties dans la montagne.

Ils disent aussi : vous dites qu'il y a un nombre infini de parties dans chaque corps, que celui qui parcourt une distance, ou qui coupe avec les ciseaux quelque chose, il parcourt ou coupe un infini.

Ils disent encore : c'est cela la base de votre argumentation contre les partisans de l'éternité du monde (duhryyah), puisqu'elle est basée sur le principe suivant : tout ce qui est compté est fini, en foi de quoi vous niez qu'il soit possible qu'existe un nombre infini de personnes ou de jours. Pourquoi vous niez tout cela ici[1]?

Réponse d'Ibn Ḥazm : Ils n'ont pas compris ce que nous avons professé à ce sujet ; aussi nous ont-ils fait dire, par leurs fausses idées, des choses que nous n'avons pas dites. Ou bien ils savent bien ce que nous avons voulu dire, mais ils l'ont déformé. Disons donc clairement que tout ce qu'ils nous attribuent, à savoir que nous disons que celui qui parcourt une distance parcourt un infini, que celui qui coupe quelque chose avec les ciseaux coupe un infini, est complètement faux ; nous ne l'avons jamais dit ; on n'a parcouru ni coupé que ce qui est fini quant au temps ou à l'étendue.

Quant à votre argumentation contre les partisans de l'éternité du monde, elle est vraie ; c'est notre démonstration contre ceux-là.

Il n'est pas vrai non plus que nous avons nié cela ici.

La différence entre notre affirmation que toute partie peut se diviser à l'infini et notre démonstration contre la thèse des partisans de l'éternité du monde : à savoir l'impossibilité de l'existence d'un nombre infini de personnes et de temps est nulle. Car, nous disons qu'il n'est pas possible qu'il y ait une infinité de personnes ou de temps qui sont en acte. Mais ce qui n'est pas encore en acte, que ce soit des personnes, ou de temps, ou de division, il n'est pas quelque chose, ni nombre, ni nombrable, ni personne, ni temps, ni partie ; c'est une privation, un néant. Il n'y a de partie qu'après division réelle, en acte. Aussi leurs questions : quel est le plus grand : du nombre des parties d'une montagne, ou de celui des parties d'un grain de moutarde? Quel est le plus grand : du nombre des parties d'un grain de moutarde, ou de celui de deux grains de moutarde? — sont-elles vaines, car, si la montagne ou le grain de moutarde n'est pas divisé, ni non plus les deux grains de moutarde, ils n'auront aucune partie, le grain de moutarde restant une partie, et la montagne une partie et les grains chacun une partie. Mais si l'on divise le grain de moutarde en sept parties, et la montagne en deux, et les deux grains en deux parties chacun, alors sûrement le grain aura plus de parties que la montagne et les deux grains, puisqu'il est devenu sept parties, tandis que la montagne et les deux grains sont devenus six parties seulement. Si le grain est divisé en six parties, ses parties seront égales à celles des parties de la montagne et des deux grains ensemble. Si le grain est divisé en cinq, les parties de la montagne et celles des deux grains ensemble seront plus grandes que celles du grain. Et ainsi de suite.

(1) S. Pines (*Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, p. 13. Berlin, 1936) fait remarquer que le contenu de ce 4e argument se trouve chez Lucrèce, *de Rerum natura*, I, 615 ff.



Donc, il est établi qu'on peut parler de division d'une chose avant qu'elle soit divisée en fait. Si donc ils veulent savoir : en quoi la division sera plus facile : en la montagne, et les deux grains, ou en un seul grain ? — La réponse est, sans doute, que la division est plus facile dans la montagne et les deux grains plus que dans un seul grain, puisqu'un seul grain est tellement petit qu'on n'arrive pas même à le diviser. *A fortiori*, en ce qui concerne la montagne, de sorte qu'on épuise toute sa vie avant de la diviser en toutes petites parties. Mais la puissance de Dieu : de diviser ce que nous ne pouvons pas diviser, est infinie : Il est capable de diviser à l'infini un grain de moutarde, de même de diviser la sphère céleste.

Allons plus loin. La chose avant d'être divisée n'a pas de parties. Si on la divise en deux, elle a deux parties, en trois, elle en a trois, et ainsi *ad infinitum*. Mais celui qui imagine que la chose avant d'être divisée a des parties est victime d'hallucination. Elle est seulement capable d'être divisée, voilà tout. Tout ce qu'on divise a un nombre fini de parties. De même tout ce qui passe à l'acte est défini, nombré et fini. Mais l'augmentation du nombre est possible à l'infini.

On peut aussi retourner la question contre eux et dire : le pouvoir de Dieu de diviser une montagne excelle-t-il sur son pouvoir de diviser un grain de moutarde? Arrivera-t-il un état dans lequel Dieu sera capable de diviser la montagne et incapable de diviser le grain de moutarde — oui, ou non? S'ils disent : le pouvoir divin de diviser la montagne est plus parfait que son pouvoir de diviser le grain, et admettent qu'arrive un état dans lequel Dieu sera capable de diviser la montagne et incapable de diviser le grain de moutarde — ils seront impies, puisqu'ils qualifieraient leur Dieu d'impuissant et concevraient Son pouvoir fini et limité ; et c'est une pure impiété. Mais s'ils refusent de dire cela, et disent que le pouvoir divin de diviser la montagne est égal à celui de diviser le grain, et qu'il n'arrivera point un état où Dieu serait capable de diviser la montagne et incapable de diviser le grain, ils seront dans le vrai et ils reviendront à notre attitude qui est la vraie.

5. Cinquième argument : ils disent : les parties d'un grain de moutarde ont-elles un tout, ou n'ont-elles aucun tout? Dieu connaît-Il leur nombre, ou non ? — Si vous dites : elles n'ont pas un tout, vous nierez la finitude des créatures — et c'est de l'impiété. Si vous dites que Dieu ne connaît pas leur nombre — vous commettrez une impiété. Si vous dites : elles ont un tout et Dieu connaît leur nombre — vous admettrez l'atomisme.

Réponse d'Ibn Ḥazm : voilà une supercherie flagrante, qu'il faut dénoncer pour que personne n'en soit victime. En effet, ils ont introduit le mot « tout » là où il n'y a aucun « tout ». Ils demandent si Dieu sait le nombre de ce qui n'a pas de nombre. En cela, ils ressemblent à celui qui demanderait : Dieu connaît-Il le nombre de cheveux de la barbe de l'imberbe — oui ou non? Connaît-Il le nombre des enfants d'une femme stérile? — C'est exactement le type de leurs questions.

Notre (Ibn Ḥazm) réponse à tout cela est ceci : Dieu connaît les choses

telles qu'elles sont, et non pas telles qu'elles ne sont pas ; car celui qui connaît la chose telle qu'elle est la connaît en vérité. Mais celui qui la connaît contrairement à ce qu'elle est, il ne la connaît pas, mais il l'ignore. Alors, ce qui n'a ni tout ni nombre, Dieu sait qu'il n'a ni tout ni nombre ; et Dieu ne connaît un tout et un nombre excepté pour ce qui a un tout et un nombre, et non pas pour ce qui n'a ni tout ni nombre. Ainsi, Dieu ne connaît jamais le nombre de cheveux de l'imberbe ni celui des enfants d'une femme stérile, *a fortiori* n'en connaît-Il aucun *tout* ! De même, Dieu n'a pas connu le nombre des parties de la montagne ou du grain de moutarde avant qu'ils soient divisés, car elles n'ont pas de parties avant la division ; Il les connaît non divisées, mais capables d'être divisées. S'ils sont divisés, Il les connaît comme divisés, et connaît le nombre de leurs parties. Dieu sait depuis l'éternité que ce qui n'est pas divisé sera divisé ou non, que le grain de moutarde ou la montagne n'a aucune partie avant la division. Puisqu'il en est ainsi, il n'y a ni « tout » ni partie.

Nous pouvons aussi retourner la question contre eux et dire : dites-nous, lorsqu'un grain de moutarde, ou un cheveu, est divisé en deux parties ou plus, quand est-ce qu'il y a des parties : quand ils sont divisés, ou avant la division ? S'ils disent : avant la division, ils diraient une absurdité horrible, car ils reconnaîtraient l'existence de parties avant qu'elles existent, ce qui est une contradiction des plus ridicules. S'ils disent : les parties ont existé depuis qu'ils ont été divisés, et non pas avant, nous leur demandons alors : quand est-ce que Dieu les a connus divisés : quand la division est survenue, ou bien avant qu'elle ne survienne ? S'ils disent : quand la division est faite, alors ils diront la vérité, et renieront ce qu'ils ont dit au sujet de parties du grain de moutarde ; s'ils disent, au contraire, que Dieu les a connus divisés et ayant des parties avant que survienne la division, ils qualifieraient leur Dieu d'ignorant, puisqu'ils disent que Dieu sait une chose contrairement à ce qu'elle est, et connaît des parties là où il n'y a pas de partie ; et cela est un égarement.

C'est ainsi qu'Ibn Ḥazm expose les arguments des partisans de l'atomisme un à un, et les réfute. Ceci fait, il procède positivement pour prouver, avec des démonstrations nécessaires, que tout corps dans le monde est divisible, que toute partie d'un corps est aussi un corps divisible, et ainsi *ad infinitum*[1]. Ici n'est pas le lieu de rapporter ses preuves.

Ibn Ḥazm y reprend quelques arguments d'al-Naẓẓâm, comme cela paraît de ce que nous rapporte Ibn al-Râwandî des arguments d'al-Naẓẓâm, cité par al-Khayyâṭ dans l'*Intiṣar*.

L'auteur de l'*Intiṣâr* expose la théorie d'al-Naẓẓâm au sujet de l'impossibilité de l'existence de parties indivisibles. Il dit qu'Ibrâhîm al-Naẓẓâm nie « que les corps soient composés d'atomes, et prétend qu'il n'y a

(1) Ibn Ḥazm : *Al-Fiṣal fî al-Milal wa al-ahwâ' wa al-niḥal*, vol. V, p. 99. Le Caire, 1321 h.



aucune partie d'un corps dont on ne puisse la diviser, par l'imagination, en deux »[1].

Il rapporte l'exemple des parties de la montagne et du grain de moutarde, ainsi : « Ibrâhîm (al-Naẓẓâm) prétend que, quand la montagne est divisée en deux, et que le grain de moutarde est divisé en deux, les deux moitiés de la montagne sont plus grandes que les deux moitiés du grain de moutarde, de même s'ils sont divisés en quatre, en cinq ou en six : les quarts, les cinquièmes et les sixièmes de la montagne sont plus grands que les parties correspondantes du grain de moutarde. De même, leurs parties, si elles sont divisées indéfiniment de la sorte, alors chaque partie de la montagne sera plus grande que chaque partie du grain de moutarde, et le tout de leurs parties sera fini en étendue. »[2].

Donc, pour al-Naẓẓâm la division d'un corps ne peut jamais s'arrêter : tant qu'il y a de l'étendue, la division sera toujours possible en imagination, sinon en acte. On ne sait pas s'il a employé le mot : « en puissance », mais on sait qu'il a sûrement employé le mot : « en imagination » *(wahm)*[3].

2. *Le corps et le mouvement*

Le corps, pour al-Naẓẓâm, est : « ce qui est long, large et profond ; le nombre de ses parties ne peut pas être fixé ; aucune moitié ne peut pas ne pas être divisée en deux ; il n'y a de partie qui n'ait pas de parties »[4].

Tous les corps sont mobiles, ou plus précisément : sont susceptibles de mouvement. Le mouvement est de deux sortes : le mouvement d'appui *(i'timâd)* et le mouvement dans le lieu : la translation *(nuqlah)*. Tous les corps sont en mouvement en fait, quoiqu'ils soient en repos, au point de vue de la langue, c'est-à-dire ce sont les concepts qui figent les mouvements des corps. Voilà un bergsonisme pur, onze siècles avant Bergson. Malheureusement, les textes d'al-Naẓẓâm qui nous sont parvenus à ce sujet sont rares. C'est pourquoi on ne peut pas pousser la comparaison plus loin.

Al-Naẓẓâm nie formellement le repos. Al-Ash'arî nous dit qu'il a lu dans un livre composé par al-Naẓẓâm que celui-ci y déclare : « je ne sais pas qu'est-ce que c'est que le repos, sinon qu'il veut dire que la chose fut dans un lieu pendant deux temps, c'est-à-dire qu'il s'y est mû pendant deux temps ». Donc le repos n'est que le mouvement prolongé dans un seul temps et en un seul lieu.

(1) Al-Khayyâṭ : al-*Intiṣâr*, p. 33.
(2) Al-Khayyâṭ : *al-Intiṣâr*, p. 36.
(3) Voir la remarque pertinente de Ṣadr al-dîn al-Shirâzî († 1640) dans son Commentaire sur al-Abharî, p. 18, qui reproche à al-Naẓẓâm le fait qu'il ne distingue pas entre la division en puissance et la division en acte. C'est pourquoi S. Pines (*Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, p. 12, ll. 3-4 de la note, Berlin, 1936) n'a pas le droit d'identifier : *bi'l-wahm* avec : *en puissance*, car les deux expressions ne se recouvrent pas.
(4) Al-Ash'arî : *Maqâlât*, II, p. 6.



Il soutint aussi que les corps, quand Dieu les a créés, étaient en un mouvement d'appui[1].

Cette doctrine de mobilité absolue avait pour adversaire un autre muʿtazilite : Muʿammar ibn ʿAbbâd, qui professa une doctrine de pure immobilité. Muʿammar dit « que tous les corps sont en repos, en réalité, et en mouvement, au point de vue de la langue. Le repos est la génération, et rien d'autre. Le corps, quand Dieu l'a créé, était en repos. »[2]. Voilà donc une thèse diamétralement opposée à celle d'al-Naẓẓâm.

Mais que veut-il dire par : mouvement d'appui *(iʿtimâd)*?

D'après les différents contextes que nous avons consultés où ce mot : *iʿtimâd* figure en parlant du mouvement chez al-Naẓẓâm, nous sommes arrivé à la conclusion que celui-ci veut dire par ce mot : l'équilibre entre les mouvants. Ayant nié tout repos, il considère ceci comme un simple équilibre entre les mouvements. Voici un texte assez éloquent à ce sujet : Al-Ashʿarî rapporte[3] que, pour al-Naẓẓâm, « tous les actes de l'homme sont des mouvements, et ces mouvements sont des accidents. » On ne dit : « repos », qu'en parlant. Quand le corps s'appuie dans un lieu pendant deux temps on dit : « il est en repos dans le lieu, le repos n'étant autre chose que son équilibre *(iʿtimâd)*. Il prétend que les *iʿtimâdât* et les générations sont les mouvements, que les mouvements sont de deux sortes : mouvement d'appui *(iʿtimâd)* dans le lieu, et mouvement selon le lieu (translation) ; il prétend aussi que tous les mouvements sont d'un même genre, et qu'il est impossible que l'âme fasse deux actes différents »[4].

Les accidents

Selon al-Naẓẓâm, il n'y a d'accident que les mouvements[5]. On ne peut pas voir les accidents. On ne peut voir que les couleurs, et les couleurs sont des corps[6].

Les accidents ne sont pas contraires les uns des autres, la contrariété n'existant qu'entre les corps, comme : le chaud et le froid, le blanc et le noir, le doux et l'acide ; ce sont tous des corps qui se détruisent les uns les autres ; chaque corps qui détruit un autre est son contraire[7].

Les couleurs, les goûts, les odeurs, les voix, les douleurs, la chaleur, le froid, l'humide et le sec sont — selon al-Naẓẓâm — des corps subtils. Il soutient aussi que les corps subtils peuvent se trouver ou occuper un seul lieu.

S. Horowitz[8] voit dans cette dernière doctrine d'al-Naẓẓâm une influence

(1) Al-Ashʿarî, *ibidem*, II, 20-21 ; Ibn Ḥazm, IV, 204.
(2) Al-Ashʿarî : *Ibidem*, II, 21.
(3) *Ibidem*, II, 36.
(4) Al-Ashʿarî « *Maqâlât*, II, p. 36.
(5) *Ibidem*, II, 44.
(6) *Ibidem*, II, 47.
(7) *Ibidem*, II, 58.
(8) S. Horowitz : « Über den Enfluss des Stoicismus auf die Entwickelung der Philosophie bei den Arabern », in ZDMG, t. 57, p. 181. Leipzig, 1903.



directe, un emprunt direct *(direkte Entlehnung)* du Stoïcisme ; et il réfère à Zeller : *Philosophie der Griechen* III, 1 (3e éd.), p. 118. Il fait remarquer que l'objection que soulève ici al-Shahrastâni (p. 18, éd. Cureton) — à savoir qu'al-Naẓẓâm se contredit quand il dit une fois que les corps sont des accidents, et une autre fois que les accidents sont des corps — que cette même objection (qui pour Horowitz n'est pas valable) se trouve chez Plutarque[1].

Nous allons voir cette question plus en détail quand nous parlerons de la définition de l'âme chez al-Naẓẓâm.

Le *kumûn* et la pénétrabilité des corps

Al-Naẓẓâm est connu pour sa doctrine du *kumûn* (κρᾶσις) ou pénétrabilité des corps les uns dans les autres. Il dit formellement « que toute chose peut pénétrer son contraire et ce qui est différent de lui : le contraire c'est ce qui détruit un autre, comme le doux et l'amer, le chaud et le froid ; ce qui est différent est par exemple : le doux et le froid, l'acide et le froid. Il prétend que le léger peut pénétrer le lourd ; il est possible qu'un léger, moins volumineux qu'un lourd mais plus fort que lui, pénètre un lourd et l'occupe ; il veut dire par là que ce qui est moindre en volume et fort en pouvoir peut occuper ce qui est plus grand en volume et moins fort en pouvoir. Il prétend que la couleur pénètre le goût et l'odeur, que ces deux là sont des corps. La pénétrabilité signifie que l'espace d'un corps est le même qu'occupe un autre, et que l'un est dans l'autre »[2].

Après quoi, al-Ash'ari nous renseigne sur les différentes opinions concernant le *kumûn* et la pénétrabilité chez les théologiens musulmans. Il commence par affirmer que tous les hommes sont unanimes à nier que deux corps puissent occuper le même espace en même temps. Tous les musulmans sont d'accord là-dessus, même les mu'tazilites, ses confrères. Il n'y a qu'al-Naẓẓâm qui ait professé cette doctrine. Les dualistes aussi professent la même doctrine, puisqu'ils disent que le mélange de la lumière et des ténèbres se fait selon cette pénétrabilité professée par al-Naẓẓâm.

Pourtant, cette négation de κρᾶσις ou pénétrabilité n'était pas si tranchante : on admit quand même une sorte de κρᾶσις.

a) Abû al-Hudhail, Mu'ammar ibn 'Abbâd, Hishâm ibn al Ḥakam et Bishr ibn al-Mu'tamir admettent que l'huile se trouve cachée *(kâmin)* dans l'olive, la graisse dans les sésames, et le feu dans la pierre ;

b) Beaucoup de gens qu'al-Ash'arî qualifie d'athées, soutiennent que les couleurs, les goûts, les odeurs se trouvent cachés dans la terre, l'eau et l'air, qu'ils se manifestent après dans les dattes et les autres fruits par translation et communication de formes entre elles. Ils ont comparé cela à un grain de safran qu'on jette dans un noria, ce qui fera paraître ses couleurs ;

(1) Plutarch : *de Communibus notiis*, p. 1328. Éd. Dübner.
(2) Al-Ash'arî : *Maqâlât*, II, p. 23. Le Caire, 1954.



c) Plus nuancée fut l'attitude de Ḍirâr ibn ʿAmr : d'après Zurqân († 865), Ḍirâr a dit que les choses se divisent en cachées *(kawâmin)* et non-cachées : les cachées sont par exemple l'huile dans l'olive, la graisse dans les sésames, et le jus dans les raisins ; mais non pas à la manière de la pénétrabilité professée par al-Naẓẓâm. Les non-cachées sont par exemple : le feu dans la pierre. Il n'est pas possible que le feu soit dans la pierrre sans qu'il la brûle. Or, il ne la brûle pas. Donc il n'y a pas de feu dans la pierre. Mais beaucoup, dont al-Iskâfî († 854), disent que le feu est caché dans la pierre. Mais dans d'autres sources on nous parle de Ḍirâr ibn ʿAmr, comme étant l'adversaire le plus farouche de la pénétrabilité, parce qu'il croyait que la profession d'unité divine est incompatible avec la doctrine de *kumûn*.

∴

La source la plus abondante sur la théorie de *kumûn* chez al-Naẓẓâm est le *livre des Animaux (al-Ḥayawân)* d'al-Jâḥiz (vol. V, pp. 10-23, pp. 34-40, pp. 92-93). Seulement, al-Jâḥiz, littérateur impénitent, n'est jamais précis : mais prolixe et vague à souhait. Essayons quand même de tirer au clair ce qu'il rapporte concernant le *kumûn* chez al-Naẓẓâm.

Mais avant cela, disons un mot sur le *kumûn*. Le *kumûn* concerne ou bien les accidents, ou bien les êtres. Il semble, d'après al-Ashʿarî et Ibn al-Râwandi qu'al-Naẓẓâm professa les deux sortes de *kumûn:* celui des accidents, et celui des êtres. Le *kumûn* des accidents signifie que les accidents se cachent dans les corps, puis ils se manifesteront, et quand ils se manifesteront leurs contraires auront été cachés. Par exemple, quand se manifeste le mouvement, le repos aura été caché ; et quand le repos se manifeste, le mouvement aura été caché. De même, en ce qui concerne chaque accident : quand il se manifeste, son contraire aura été caché[1].

Plus important, et de beaucoup, est le *kumûn* des êtres les uns dans les autres.

Voyons maintenant ce que nous rapporte al-Jâhiẓ expliquant la doctrine du *kumûn* chez son maître al-Naẓẓâm :

Al-Naẓẓâm fait remarquer que le bois à brûler, quand il brûle, laisse paraître les quatre éléments dont il se compose, à savoir : le feu, la fumée, l'eau et la cendre ; que le feu a une chaleur et une lumière ; que l'eau a un bruit ; que la fumée a un goût, une couleur et une odeur ; que la cendre a un goût, une couleur et elle est sèche. Donc, le bois à brûler est composé de paires, et non pas d'unités.

Si l'adversaire objecte à cela en disant que c'est par le frottement entre deux pierres que le feu est produit, alors il doit dire la même chose en ce

(1) Voir, ʿAbd al-Qâhir al-Baghdâdî : *Uṣûl al-dîn*, p. 55.

qui concerne la fumée, et l'eau, à savoir qu'il y a frottement entre deux choses ! mais puisqu'il ne peut pas dire cela, son raisonnement ne tient pas.

S'il objecte encore qu'il n'est pas possible que le feu soit dans la pierre parce que le feu est plus grand que la pierre et il n'est pas possible que le grand soit contenu dans le petit, de même la fumée : il doit dire que la fumée ne fut pas dans le bois à brûler, ni dans l'huile ni dans le naphte. Mais dans ce cas-là on peut lui répondre : vous ne devez pas non plus nier que le sang est caché en l'homme, la graisse dans les sésames, l'huile dans l'olive, puisque vous ne devez nier que ce que le corps ne peut pas contenir.

Troisième objection : cette chaleur qui est produite du bois à brûler, si elle était dans le bois, on l'aurait sentie comme on sent une braise allumée, s'il n'y a rien qui en empêche. Ce qui pourrait empêcher ne peut être que le froid, car la couleur, le goût et l'odeur ne suppriment pas la chaleur. Si on répond en disant qu'il y avait une quantité de froid qui équilibrerait la quantité de chaleur, on peut répliquer : alors celui qui toucherait la cendre devrait la sentir plus froide que la neige. Or, il n'en est pas ainsi. Donc, il n'y avait pas de froid qui aurait équilibré la chaleur.

Pour toutes ces raisons, ces adversaires ont nié que le feu fût caché dans le bois à brûler.

Al-Naẓẓâm répond à ces objections en disant que ce qui domine dans le monde inférieur c'est l'eau et la terre, et les deux sont froids, en leurs fonds la chaleur est domptée. Puisque le monde inférieur est ainsi, la force du froid qui est en lui attire le froid qui est en la pierre quand l'empêchement est levé, car la pierre se trouve en ce monde.

Al-Naẓẓâm explique la combustion de la robe, du bois, du coton comme étant la sortie des feux qui se trouvent cachés à l'intérieur de ces objets, et non pas parce qu'un feu est venu de quelque part et affecta le bois. Mais le feu caché dans le bois ne fut pas capable d'écarter son contraire. Alors, quand il s'est mis en contact avec un autre feu il s'est fortifié et les deux ensemble avaient le pouvoir d'écarter l'empêchement ; quand l'empêchement fut écarté, le feu s'est manifesté ; quand il s'est manifesté, le bois s'est divisé, a séché et s'est effondré, par suite de l'action du feu. Donc, brûler une chose est — selon l'opinion d'al-Naẓẓâm — faire sortir le feu qui est caché en elle. La combustion est la manifestation du feu quand ce qui l'empêche est levé.

Il explique l'effet du poison du serpent, de la même manière. Tant qu'il est dans le serpent, il ne tue pas. S'il contacte un corps qui n'a pas de poison, il ne tue pas non plus. Il ne tue que les corps qui contiennent des poisons empêchés de par leurs contraires. Quand le poison du serpent y entre, alors le poison caché appuie le poison qui vient du serpent contre l'empêchement, et les deux ensemble l'emportent sur l'empêchement, et par là le corps sera détruit. Donc, d'après al-Naẓẓâm, le mordu est plutôt perdu par le poison qu'il porte en lui-même.

Le feu de la lampe à huile ne mange rien de l'huile ni ne la boit, car le feu ne mange ni ne boit ; mais l'huile diminue dans la mesure où la fumée et le feu cachés en elle s'exhalent et sortent[1].

Al-Naẓẓâm s'étonne de ce que quelques théologiens soutiennent que le feu est sec. « Qu'ils disent : l'eau est humide, cela est vrai, car nous la voyons couler. Si on dit : la terre est sèche, on vise seulement la poussière, et non pas la motte, car les parties de la terre sont alors mélangées avec celles de l'eau, c'est pourquoi elles ne se décomposent pas. Au fur et à mesure qu'on creuse la terre, on trouve de la boue, et la boue sera de plus en plus humide jusqu'à ce que nous atteignions l'eau. La terre aujourd'hui est terre et eau, et l'eau est eau et terre ; elle mérite le nom d'après la quantité dominante.

« Quant au feu, il n'est pas sec de corps. S'il était sec de corps, il serait décomposé comme la poussière et dispersé, comme l'eau est coulante parce qu'elle est humide. Mais quand on a vu que le feu extrait tout ce qu'il y a d'eau dans une branche, et que celle-ci devient cendre, sèche et décomposée, on a cru que sa sécheresse vint de ce que lui avait donné le feu. Or, le feu ne lui avait rien donné. Mais quand le feu de la branche s'est séparé des humidités de la branche, alors ces humidités, cachées et empêchantes, se sont manifestées, et est restée de la branche la partie qui est la cendre, qui est la partie de la terre et sa substance, car dans la branche il y a une partie terrestre, une partie aquatique, une partie ignée et une partie aérienne. Quand le feu est sorti, et l'humidité écartée, la partie terrestre est restée.

« Donc : dire que « le feu est sec » est faux. On s'est attaché à ce qu'on voit par les yeux, sans chercher les causes profondes et cachées[2]. »

Il établit une théorie sur les races humaines, sur sa conception de la chaleur et le *kumûn*. Tout pour lui dépend de la concoction par le feu. La nation qui n'atteint pas la concoction dans les utérus, et s'écarte — dans la couleur de peaux et des cheveux — de la norme moyenne, a l'intelligence dans la même proportion. De cela aussi dépendent leurs mœurs, leurs conduites, à cause de la diversité de la cuisson, comme on le voit entre les slaves et les nègres. De même, les formes et les habiletés varient : les uns sont habiles en industries, comme les chinois et les habitants de Tibet, et les autres sont plus enclins vers la spéculation.

Al-Naẓẓâm combat aussi ceux qui prétendent que le feu commence par le début de la branche et y marche peu à peu. Il soutient que le feu se trouve caché dans toute la branche à la fois, et il y est diffus. Mais il apparaît aux yeux comme si le feu a éclaté dans l'extrémité, et de là il a passé à ce qui lui succède, et de là à la troisième partie, et ainsi de suite. Mais cela n'est qu'en apparence. En fait, ce qui est

(1) Al-Jâḥiẓ : *Al-Ḥayawân*, V, pp. 10-23.
(2) Al-Jâḥiẓ : *al-Ḥayawân*, V, p. 34-35.

arrivé c'est qu'une fois enlevé l'empêchement, le feu éclate ; alors l'endroit qui suit est chauffé, et son empêchement est levé, et ainsi de suite.

La diversité de combustibilité entre les différentes matières combustibles tient à la quantité de feu caché et la puissance de l'empêchement : si la quantité de feu caché est plus grande et la puissance de l'empêchement plus faible, alors le feu se manifestera plus vite, et ses parties seront plus grandes. Ceci explique que le *markh (cynandum viminale)* et le *'afâr*[1] donnent un meilleur feu que le bois de jujubier ou le papyrus ; — que le silex est mieux que n'importe quelle autre pierre comme briquet. Ceci explique aussi pourquoi quelques branches ont la braise de plus longue durée, d'autres ont la braise rapide à l'extinction, et d'autres n'ont aucune braise ; — que le papyrus résiste le plus au feu, quoiqu'il soit sec et mou, de sorte que, s'il y a un incendie dans le marché, les parties entourées de papyrus seront sauvées. A quoi tiennent tous ces phénomènes, sinon à la plus ou moins grande quantité de feu caché, et le plus ou moins fort empêchement ? !

Si vous dites : que c'est la nature qui est cause de tout cela, nous répondons : ce n'est pas une explication : vous ne faites que prononcer un nom sans sens précis.

Pour corroborer sa théorie, il avance quelques phénomènes naturels : il prétend qu'il a vu un foyer de feu (littéralement : source de feu) dans une montagne, qui émettait de la fumée jour et nuit. Si le principe sur lequel on s'appuie est que tous les corps sont formés de quatre éléments : le feu, l'eau, la terre et l'air, quand on voit de l'eau jaillir de la terre on dit : c'est l'un des (quatre) éléments ; alors pourquoi, si nous voyons jaillir, d'un endroit de la terre, du feu, on ne dit pas que c'est l'un des éléments ? Donc, le feu se trouve dedans les choses. — Autre phénomène : ne voyons-nous pas des sources d'eau chaude et des sources d'eau froide ? Ne voyons-nous pas des sources de vent et des sources de feu ? Pourquoi donc prétend-on que le vent et l'eau étaient étouffés au fond de la terre, mais que cela ne s'applique pas au feu ? Y a-t-il une différence entre l'étouffement du vent et celui de l'eau ? Y a-t-il une différence entre l'étouffé et le caché *(kâmin*, participe présent du *kumûn)* ?

En résumé, pour al-Naẓẓâm le *kumûn* est un fait sûr et certain. Les êtres se trouvent cachés les uns dans les autres : le feu dans le silex, l'huile dans l'olive, le jus dans le raisin, la graisse dans les sésames, etc. Les corps s'interpénètrent les uns dans les autres.

Encore une fois, S. Horowitz ramène cette théorie d'al-Naẓẓâm à une origine stoïcienne ; il y voit la théorie stoïcienne de κρᾶσις δι' ὅλων, et il donne comme référence : Zeller, *Philosophie der Griechen*, III, 1 (3e éd.), pp. 126 et 128, n. 2 à la fin. Zeller, en effet, expose la doctrine stoïcienne

(1) Le *markh* et le *'afâr* sont deux arbres qui fournissent les meilleurs bois pour des briquets à frottement. On frotte un morceau du bois de l'un contre un morceau du bois de l'autre, ce qui donne le meilleur feu.



comme suit : pour les Stoïciens, la pénétrabilité des corps est non seulement possible, mais on doit admettre aussi que le plus petit corps, qui se mélange avec un plus grand, s'étend sur toute la grandeur de celui-ci. « C'est la théorie stoïcienne de κρᾶσις δι' ὅλων, qui, d'une part, se distingue du mélange mécanique par ce fait que chaque partie d'un corps est pénétrée de ce avec quoi il est mélangé, et, d'autre part, se distingue du mélange chimique complet par le fait que les mélangés conservent leurs propriétés »[1]. Mais on ne peut pas dire qu'al-Naẓẓâm est allé jusque-là dans son analyse de la *mudâkhalah*. Zeller donne comme source : *Diog*. VII, 151 (*Stoic. veter. fragm.* II, 479), ce qui pose encore une fois la question de savoir si Diogène Laërce a été traduit en arabe.

La psychologie d'al-Naẓẓâm

1. *L'âme*

Al-Naẓẓâm est matérialiste à la manière des Stoïciens. Il voit dans l'âme « un corps subtil pénétrant ce corps grossier à la manière de pénétrabilité ». « L'âme, dit al-Naẓẓâm, est corps, et il est esprit. L'âme est vivante par elle-même. Il n'admet pas que la vie et la force soient différentes du vivant et du fort. L'existence de l'âme dans le corps est de telle sorte que le corps est un dérangement (dommage, *âfah*) qui lui survient et un motif pour le choix. Si elle en était libérée, ses actes seraient nécessaires »[2]. — En un autre endroit, al-Ash'arî rapporte qu'« al-Naẓẓâm dit : l'homme est l'âme, mais celle-ci est pénétrante dans le corps, chacun étant entièrement dans l'autre ; mais le corps est un dommage *(âfah)* qui l'atteint, il l'emprisonne et la presse. Zurqân rapporte qu'al-Naẓẓâm a dit que l'âme est la sensible et la concevante ; c'est une unité ; elle n'est ni lumière ni ténèbres »[3].

Mais tout cela n'est pas clair. Car, est-il dualiste ou moniste ? Croit-il que l'âme est la forme du corps, à la manière d'Aristote, ou qu'elle en est distincte, le corps n'étant qu'une prison de l'âme ? Croit-il l'âme une substance purement spirituelle, ou un corps subtil, plus fin que les autres corps de la nature ? Autant de questions qui ne sauraient trouver de réponses dans ce que nous rapportent nos sources. D'une part, Shahrastânî (p. 38, éd. Cureton) nous dit que pour al-Naẓẓâm l'âme use du corps comme de son instrument, et elle habite le corps comme en une prison. D'où il faut conclure que, selon lui, l'âme devrait être purement spiri-

(1) E. Zeller : *Die Philosophie der Griechen*, 3. Teil, 1. Abteil., erste Hälfte, 5. Auflage, p. 129. Leipzig, 1923.
(2) Al-Ash'arî : *Maqâlât*, II, p. 27. Le Caire, 1954.
(3) *Ibidem*, II, 25.



tuelle ; et il serait le partisan de la conception platonicienne de l'âme. Mais les autres textes que nous avons cités d'après Al-Ash'arî nous donnent une idée toute contraire : l'âme est un corps, un corps subtil, mais corps quand même. Le corps, matière grossière, presse ce corps subtil qu'est l'âme, mais lui confère par là la liberté, sinon ses actes seraient nécessaires. Comment interpréter cet exposé ? Faut-il dire que, pour al-Naẓẓâm, la liberté est un défaut survenu à l'âme par suite du fait qu'elle est enfermée dans un corps ? Ce serait une profonde idée. Mais rien ne nous garantit que c'était sa pensée.

***

Quant à la perception, Al-Naẓẓâm dit que l'âme perçoit les objets de sens par ces trous que sont : l'oreille, la bouche, le nez, l'œil, et non pas parce que l'homme a une ouïe qui est autre que lui-même, ou une vue qui est autre que lui-même ; il soutient aussi que l'homme entend par lui-même, mais il peut devenir sourd par une maladie qui lui survient, et qu'il voit par lui-même, mais il peut devenir aveugle par une maladie qui l'atteint[1].

***

Ibn al-Râwandî rapporte qu'« Ibrâhîm (al-Naẓẓâm) prétend que les âmes sont d'un même genre, que les autres corps : couleurs, goûts, odeurs, sont des dommages pour elles ; — que les gens du Paradis y entrent débarrassés de quelques-uns de ces dommages. Mais ils doivent en conserver quelques-uns, sinon ils ne pourraient pas manger, ni boire, ni copuler ». A quoi al-Khayyâṭ fait observer : « qu'Ibrâhîm prétend que les âmes sont d'un même genre — c'est vrai : en effet Ibrâhîm disait cela. Quant à sa parole : « les autres corps : couleurs, goûts, odeurs, sont des dommages pour elles », il a voulu dire par là que ces corps sont des dommages pour les âmes dans ce monde bas, qui est un monde de malheur, d'épreuve et d'examen ; elles sont atteintes de dommages pour que l'épreuve soit faite ici-bas ; tandis que, pour lui, le Paradis n'est pas un lieu d'épreuve, mais de joie et de récompense. Ibrâhîm estime que ces âmes, pour que Dieu leur accorde sa récompense dans l'autre monde, doivent avoir des corps : couleurs, goûts, odeurs, car le manger, le boire, la copulation et les différentes sortes de jouissance ne peuvent être éprouvés (ou exercés) par les âmes qu'à travers ces corps ».

Ibn al-Râwandî dit encore : « (Ibrâhîm al-Naẓẓâm) prétend aussi qu'il faut qu'il y ait, dans les âmes des gens de l'Enfer, un excédent sur la quantité de leur torture, car, si celle-ci les absorbent entièrement, les âmes ne sentiraient plus ; et si elles ne sentaient plus, elles n'éprouveraient

(1) D'après Jâḥiẓ, cité in *Maqâlât al-Islâmyyîn* d'al-Ash'arî, II, 31.

ni peine ni malheur. Il veut dire par là que leurs âmes supportent plus que la torture qui leur est infligée ». — Al-Khayyâṭ commente ceci en disant « que l'opinion d'Ibrâhîm là-dessus est celle de tous les musulmans, à savoir que Dieu inflige aux gens de l'Enfer la torture que peuvent supporter leurs corps, qu'Il n'abolit pas leurs intelligences ni leurs sens, car s'Il faisait cela, ils n'éprouveraient pas la douleur de la torture ni la sévérité du châtiment »[1]. Ce qui est très logique : pour souffrir il faut sentir, et pour sentir il faut posséder des sens ; donc les gens de l'Enfer, pour qu'ils sentent les douleurs du châtiment, doivent conserver intacts leurs sens. Toujours le même rationalisme, même dans les affaires de l'au-delà !

La perception sensible

La perception sensible se fait, d'après al-Naẓẓâm, par l'introduction du sens dans l'objet. Par exemple, celui qui perçoit un objet par les sens le perçoit de la manière suivante : la vue *saute* sur l'objet et s'y introduit. L'homme ne perçoit par les sens que grâce à cette pénétration, ce contact et ce voisinage. Zurqân rapporte qu'al-Naẓẓâm estime que l'homme perçoit — grâce à la pénétration *(mudâkhalah)* — les voix et les couleurs ; il prétend que l'homme ne perçoit la voix qu'en la heurtant et que celle-ci se répercute dans son ouïe pour qu'il l'entende. Il dit la même chose en ce qui concerne ce qui est senti par le nez et ce qui est goûté[2].

Cela ressemble à ce que disent les Stoïciens, d'après ce que rapporte Pseudo-Plutarque dans *Placita philosophorum* : « Visus... est spiritus a principe ad oculos usque pertingens ; auditus est spiritus ab eodem usque ad aures ; olfactus, indidem spiritus usque ad nares ; gustatus, ab eodem principe spiritus usque ad linguam ; tactus, ab eodem spiritus propagatus usque ad superficiem, ut facile sentiat occurrentia »[3].

Ici encore l'influence, si influence il y a, du stoïcisme sur al-Naẓẓâm pourrait être sérieusement invoquée.

***

La vue voit la couleur, et non l'objet coloré, dit al-Naẓẓâm[4]. La voix est un corps subtil ; la parole humaine est une syllabisation de la voix ; c'est un accident[5]. La voix (ou le son) se transmet dans l'air, heurte l'ouïe et lui fait mal. On ne peut pas l'entendre que par le contact avec l'ouïe ou la pénétration dedans[6].

(1) Al-Khayyâṭ : *al-Intiṣâr*, pp. 36-37.
(2) Voir, al-Ash'arî : *Maqâlât al-islâmyyin*, II, p. 66.
(3) *De Placitis philosophorum*, lib. IV, c. XXI, § 3, p. 1103, éd. et tr. lat. Frédéric Dübner. Paris, Firmin Didot, 1841. La traduction arabe de Qusṭâ ibn Lûqâ, a été éditée par nous dans notre : Aristotelis *De Anima...*, pp. 169-170. Le Caire, 1954.
(4) Cité par al-Ash'arî : *Maqâlât*, II, 72.
(5) Al-Ash'arî : *Maqâlât*, II, p. 99.
(6) *Ibidem*, II, p. 99.

L'action de l'homme

L'action de l'homme n'est que le mouvement. Il ne fait le mouvement qu'en lui-même. Prière, jeûne, haine, science, ignorance, véracité, mensonge, parole, silence et toutes les autres actions de l'homme, sont des mouvements. Le repos de l'homme dans un lieu signifie qu'il y est pendant deux temps, c'est-à-dire qu'il s'y meut pendant deux temps.

Les couleurs, les goûts, les odeurs, les chaleurs, les froids, les sons, les douleurs, sont des corps subtils. Il n'est pas possible que l'homme produise les corps. De même, d'après al-Naẓẓâm, le plaisir n'est pas fait (ou produit) par l'homme.

Ce qui n'est pas le fait de l'homme est l'acte de Dieu par la nature de la chose, comme l'envolée de la pierre quand elle est jetée, sa descente quand on la jette en bas, sa montée quand on la pousse en haut. Cela veut dire que Dieu a fait la nature de la pierre de telle sorte qu'elle tombe quand on la jette. De même tous les actes engendrés : ils le sont par la nature que Dieu a donnée aux choses.

Dieu a créé les corps d'un seul coup, mais le corps est créé à chaque moment : voilà deux propositions qui lui sont attribuées par Al-Ash'âri (*ibidem*, II, p. 81. Le Caire, 1954), mais qui semblent contradictoires, à moins que le texte ne soit défectueux, ce qui est très vraisemblable.

« L'homme est l'âme, et il agit en lui-même. Mais on n'est pas d'accord sur ceci : Naẓẓâm estime-t-il que l'homme agit dans son enveloppe? La vraie version c'est qu'il estime que l'homme agit en son enveloppe, son corps. Mais d'aucuns rapportent de lui qu'il estime que l'homme n'agit pas dans son corps et enveloppe[1]. »

La volonté

La volonté nécessite-t-elle son objet (voulu), oui ou non? Al-Naẓẓâm — avec beaucoup d'autres mu'tazilites, comme : Abû al-Hudhail, Mu'ammar, Ja'far ibn Ḥarb, al-Iskâfî, al-Shaḥḥâm, 'Isa al-Ṣûfî — estime que la volonté, dont l'objet lui succède sans interruption, nécessite son objet[2].

Pourqu'il y ait choix, il faut deux propos : l'un ordonne de faire, l'autre ordonne de s'abstenir.

Ibn al-Râwandi, d'après al-Ash'ari (*ibidem*, II, 102), attribue à al-Naẓẓâm qu'il avait dit que « le propos de désobéissance vient de Dieu, mais Il l'a établi pour qu'on fasse le bien, et non pas pour qu'on fasse le mal. Ibn al-Râwandi rapporte aussi qu'al-Naẓẓâm disait que les deux propos sont deux corps ». Et Al-Ash'arî de faire observer : « je pense qu'il (Ibn al-Râwândi) s'est trompé en attribuant cette dernière idée à al-Naẓẓâm ». En quoi s'est-il trompé : en lui attribuant la parole,

(1) Al-Ash'arî : *Maqâlât...*, II, 80-81.
(2) *Ibidem*, II, 90.



que le « propos de désobéissance vient de Dieu », ou en lui attribuant la doctrine que « les deux propos sont deux corps »? Ce n'est pas clair. Si le démenti concerne la première affirmation, on peut justifier son attribution à al-Naẓẓâm en disant que, pour qu'il affirme le libre arbitre de l'homme, il doit reconnaître l'existence de deux propos opposés en réponse à une situation donnée, sinon il n'y aurait pas de liberté ; alors al-Naẓẓâm estime qu'il y a deux propos opposés. Mais reste à savoir à qui les attribuer? A l'homme tous deux, ou à Dieu tous deux? En bonne doctrine mu'tazilite les deux doivent être attribués à l'homme seul. Mais il ne faut pas oublier non plus que les propos ne sont pas les actes : on peut vous proposer deux alternatives entre lesquelles vous pouvez *choisir*, et le fait de proposer ne constitue pas par lui-même une atteinte à la liberté de choix. Donc, on peut concevoir que Dieu crée les deux propos, et c'est à l'homme de choisir en toute liberté. Par là la doctrine mu'tazilite du libre arbitre est sauvée, et al-Naẓẓâm pourrait dire ce qu'Ibn al-Rawândî lui attribue sans risquer pour autant de dévier de la doctrine mu'tazilite du libre arbitre.

Quant à la seconde affirmation, à savoir que les deux propos sont deux corps, rien non plus ne justifie le démenti d'al-Ash'arî parce qu'elle est dans l'esprit de la doctrine matérialiste d'al-Naẓẓâm que nous avons exposée plus haut.

Satan et les djinn

Satan est ce qui incite au mal. Pour le faire, il doit connaître les intentions, ce qu'il y a dans les cœurs, pour s'y introduire et conseiller le mal. Aussi al-Naẓẓâm, Mu'ammar, Hishâm al-Fuwaṭi et leurs partisans ont-ils soutenu que Satan sait ce qu'il y a dans les cœurs. Mais d'autres mu'tazilites soutiennent qu'il n'est pas possible que Satan sache ce qu'il y a dans le cœur : Satan n'incite pas au mal, en sachant ce qu'on a l'intention de faire, mais par conjecture. Si l'homme se propose de faire le bien, Satan, par conjecture et sans savoir l'intention, s'en mêle et recommande de ne pas faire ce bien. Pour al-Naẓẓâm et les autres ci-dessus mentionnés, quand on veut faire du bien, Satan saura cela par la preuve (et non par conjecture) et détourne l'homme de le faire.

A propos de djinn, Naẓẓâm et la plupart des mu'tazilites et des théologiens estiment que les djinn n'informent pas les hommes de rien ni les servent, car cela nuirait aux preuves des Prophètes, puisqu'il y a parmi leurs preuves, le fait d'informer les hommes de ce qu'ils mangent et de ce qu'ils thésaurisent[1].

Par là, on voit que les mu'tazilites, et parmi eux al-Naẓẓâm, ont cru en l'existence du Satan et des djinns ; en cela ils ont suivi le texte du Coran, sans tenter de les expliquer rationnellement.

(1) Voir, al-Ash'arî : *Maqâlât*, II, p. 110.

Le saut

Une des opinions les plus étranges d'al-Naẓẓâm fut sa théorie du saut, pour expliquer le mouvement. Étant donné qu'il professa la divisibilité à l'infini de l'étendue, il fallait bien trouver un moyen d'expliquer comment on parcourt une distance. Si on doit passer par chaque partie, et que l'étendue soit divisible à l'infini, il faut supposer que le mobile *saute* des points, sans y passer ni les parcourir, ni y demeurer. Aussi al-Naẓẓâm dit « que le mobile sur la surface d'un corps va d'un lieu à un autre lieu, et entre les deux lieux il y a des lieux que le mobile n'a ni parcourus, ni longés ni occupés »[1].

Al-Ash'arî rapporte ainsi les opinions sur le saut *(ṭafrah)* :

« Al-Naẓẓâm prétend qu'un corps peut se déplacer d'un endroit en un autre endroit sans passer par l'endroit qui se trouve entre les deux, et cela par un *saut*. Pour soutenir cette théorie, il a avancé quelques arguments, parmi lesquels ceci : l'argument de tourbillon : sa partie supérieure se meut plus que sa partie inférieure, la coupure coupe plus sa partie inférieure et son pôle ; cela s'explique par le fait que sa partie supérieure touche des choses sans longer ce qui les précède.

Plusieurs théologiens ont nié sa théorie, comme Abû al-Hudhail et d'autres. Ils disent qu'il est impossible qu'un corps se transporte en un lieu sans passer par les lieux qui le précèdent ; c'est, estiment-ils, absurde. Ils disent aussi qu'il est possible qu'une partie d'un corps se trouve en repos, tandis que sa grande partie est en mouvement ; qu'un cheval, par exemple, pendant son galop, a des arrêts cachés, et par là s'explique qu'un cheval est plus lent qu'un autre ; de même, la pierre a, en sa chute, des arrêts cachés, par lesquels elle serait plus lente qu'une autre pierre, plus lourde qu'elle et qui fut jetée en même temps que l'autre.

Mais beaucoup de penseurs, parmi les philosophes et d'autres, ont nié que la pierre, en sa chute, ait des arrêts. Ils ont dit : si deux pierres sont jetées, la plus lourde tombe la première sur terre, car la plus légère rencontre plus de résistance *(âfât)* que la plus lourde, aussi se meut-elle à droite, à gauche, en avant et en arrière, tandis que la plus lourde passe outre en direction de la chute et par là arrivera la première.

Al-Jubbâ'î disait que la pierre, en sa chute, a des arrêts. Il disait que l'arc tendu a des mouvements cachés, de même le mur construit, et ces mouvements sont la cause de l'effondrement du mur ; les mouvements dans l'arc et la corde donnent lieu à la coupure de la corde[2]. »

Jubbâ'î fut-il donc un théoricien de la statique des corps ? Croit-il que même les corps en repos sont soumis à des facteurs moteurs, leur repos n'étant qu'un simple équilibre de forces ? Quoiqu'on n'ose rien

(1) Ibn Ḥazm : *Al-Fiṣal*, V, p. 64. Le Caire, 1321 h.
(2) Al-Ash'arî : *Maqâlât al-islâmiyyîn*, II, p. 18-19.

affirmer de précis, la notion de statique, ou de mécanique statique a passé par sa tête.

Nos sources disent qu'al-Naẓẓâm est parvenu à l'idée de SAUT *(ṭafrah)* à la suite d'une controverse entre lui et Abû al-Hudhail au sujet de l'atome. « Abû al-Hudhail l'a acculé à la question de fourmi, qu'il était le premier à avoir inventée. Naẓẓâm fut perplexe. Le soir, Abû al-Hudhail le voit debout et ses pieds dans l'eau en état de penser, alors il lui dit : Ibrâhîm ! ainsi arrive à ceux qui combattent à coups de cornes avec les béliers ! Al-Naẓẓâm lui répond : mais Abû al-Hudhail ! Je vous apporte un argument décisif : c'est que le mobile saute une partie et parcourt une partie. Alors, Abû al-Hudhail réplique : mais comment parcourt-il ce qu'il parcourt ? »[1].

Nous supposons que cette controverse porta sur le mouvement et comment il se fait dans le lieu : si le lieu (ou l'espace) est divisible à l'infini, on ne peut pas parcourir même la moindre partie d'une distance. Puisque on peut parcourir une distance, donc l'espace n'est pas divisible à l'infini. La réponse d'al-Naẓẓâm est que le mobile saute une partie de la distance, et parcourt une autre partie ; il passe du premier endroit au troisième sans passer par le second. Alors Abû al-Hudhail réplique : même si on vous accorde ça, reste à expliquer comment parcourt-il ce qu'il parcourt? Cela n'implique-t-il qu'il doit passer par l'infini?

L'argument d'Abû al-Hudhail est semblable aux deux premiers arguments de Zénon d'Élée contre la possibilité du mouvement. Mais leur but est totalement différent : car, Abû al-Hudhail se propose de réfuter l'opinion qui estime qu'il est possible de diviser l'espace à l'infini, tandis que le but de Zénon d'Élée est de nier tout mouvement.

Mais nos sources ne précisent pas si la distance sautée est un vide ou un plein, ce qui est très important ici.

Al-Juwaini dans son : *al-Shâmil*[2], traite la question du Saut *(ṭafrah)* chez al-Naẓẓâm, mentionne quelques-uns des arguments avancés par al-Naẓẓâm en faveur de cette doctrine ; il s'y est étendu d'une manière qui fait supposer que la théorie du saut chez al-Naẓẓâm était encore assez vivante, deux siècles et demi après la mort d'al-Naẓẓâm. Seulement, les arguments qu'il attribue à al-Naẓẓâm sont d'une telle naïveté qu'il ne semble pas possible de les lui attribuer. Voici deux de ces arguments, comme ils sont rapportés par al-Juwaini :

1. Al-Naẓẓam aurait dit : si nous traçons une figure carrée dont les quatre côtés sont égaux, que nous étendions une ligne de la tête d'un de ses angles jusqu'à la tête de l'angle opposé, c'est-à-dire si nous traçons un diamètre — le diamètre est la plus longue droite — et qu'une fourmi commence à marcher sur ce diamètre, tandis qu'une autre marche à partir de la tête de l'angle sur les deux côtés, la fourmi marchant sur le

(1) Ibn al-Murtaḍâ : *Tabaqât al-muʿtazilah*, p. 50. Beyrouth, 1961.
(2) Abû al-Maʿâlî al-Juwaini : *al-Shâmil*, pp. 434-444.

diamètre arrivera à l'autre angle avant la fourmi marchant sur les deux côtés « et cela parce que la fourmi marchant sur le diamètre a *sauté* »[1].

Al-Juwaini avait beau jeu de lui répondre facilement en disant : « ce qu'al-Naẓẓâm dit est contraire à la raison, car tout homme intelligent sait que la longueur de deux côtés dans un carré est plus grande que la longueur du diamètre. Si nous étendons les deux côtés et les mettons en parallèle avec le diamètre, le diamètre finira avant les deux côtés étendus. C'est tellement évident pour les sens qu'on n'ait nul besoin de le démentir ».

Vraiment on doit s'étonner comment al-Naẓẓâm ne soit pas aperçu du fait que deux côtés dans un triangle sont ensemble plus longs que le troisième côté. Fut-il vraiment tellement ignorant en géométrie ? N'a-t-il trouvé, dans son époque, quelqu'un pour lui montrer cette absurdité ? C'est pourquoi il est très difficile d'attribuer un tel argument à al-Naẓẓâm.

2. Deuxième argument d'al-Naẓẓâm : « un bateau en toute vitesse : si quelque passager qui se trouve sur la partie postérieure veut aller vers sa proue, cela est possible malgré la continuité des mouvements du bateau et le manque d'arrêts. Cela n'est dû qu'au saut de celui qui marche »[2].

Al-Juwaini pourrait facilement réfuter cet argument en montrant que le mouvement du pied est relatif à la surface du bateau, et non pas à son mouvement, sinon il aurait quitté le bateau s'il fut plus rapide que le bateau.

L' Eschatologie

La résurrection des animaux

En parlant de la résurrection, al-Naẓẓâm a soulevé la question de la résurrection des animaux. Il dit que les scorpions, les serpents, les scarabées, les mouches, les corbeaux, les hannetons, les chiens, les cochons et les autres bêtes sauvages et les insectes vont au Paradis.

Il n'y a pas de hiérarchie parmi les gens de Paradis : tous sont au même degré ; personne n'est supérieur à un autre. Le fils du Prophète Muḥammad, Ibrâhîm, n'aura pas un rang plus haut que celui où se trouveront les enfants des croyants, ni les enfants de croyants ont un plus haut rang, ou bienfait, que les serpents, les scorpions et les scarabées, car ils n'auront pas de travail, comme ces animaux aussi n'en auront pas. Puisque tout dépend des actes, et que les deux catégories manqueront d'actes, il n'y a pas de raison pour préférer les uns aux autres. Tous ceux qui iront au Paradis, une fois entrés, seront d'une égalité parfaite.

(1) *Ibidem*, p. 439.
(2) Al-Juwaini : *al-Shâmil fî uṣûl al-dîn*, p. 441. Alexandrie, 1969.

Là, al-Naẓẓâm ne fait que tirer les conséquences logiques et nécessaires du principe de la justice, tant professé par les mu'tazilites : le mérite dépend de l'acte ; et, au Paradis, il n'y a pas d'acte à récompenser ; donc, tous ceux qui seront entrés au Paradis seront parfaitement égaux. Si les animaux entrent au Paradis, rien n'autorise de les considérer non-égaux aux hommes qui entreront au Paradis.

Cette logique est juste et inexorable ; mais on a peine à y croire. Aussi voyons-nous un homme comme 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdi s'en effaroucher. Il reproche à al-Naẓẓâm, comme conclusion de son raisonnement, « d'interdire à Dieu d'octroyer aux enfants des Prophètes une grâce qu'Il n'accorderait pas aux insectes. Il ne lui suffit pas de lui faire cette interdiction, mais il va même jusqu'à dire que Dieu est même incapable de le faire. Il prétend aussi que Dieu n'accorde aux Prophètes que ce qu'Il accorde aux bêtes, car il n'y a pas de discrimination dans l'accord de la grâce ; il n'y a de différence que dans la récompense et le châtiment, et tous deux dépendent des degrés des actes accomplis »[1].

Mais on peut également se demander si al-Naẓẓâm, en tirant ces conséquences d'apparence absurdes, n'avait quelque mauvaise intention, à savoir : de démontrer par l'absurdité des conséquences l'absurdité du principe même, qui est l'existence d'un Paradis et d'un Enfer. Hypothèse qu'on peut avancer avec toutes les précautions dues, sans pouvoir la vérifier ni l'infirmer d'une manière décisive.

III

Ses opinions juridiques

Al-Naẓẓâm a émis des opinions sur des questions juridiques, que les sunnites estiment audacieuses. Al-Baghdâdî s'est mis à les énumérer ; en voici des exemples :

1. Le divorce ne peut s'effectuer légalement que par la formule : tu es divorcée. N'importe quelle autre formule, qui signifierait la même chose, n'est pas valable, comme : tu es libre, va rejoindre tes parents, tu es maîtresse de toi-même, attends la période légale indispensable, etc.

Mais les juristes en général se contentent de ces dernières formules, si elles sont accompagnées de l'intention de divorcer, pour valider le divorce.

2. Le sommeil n'abolit pas la pureté exigée pour faire les prières, s'il n'y a pas d'urine ou de fèces.

3. La prière légale qu'on ne fait pas intentionnellement ne peut pas être rattrapée, et l'on n'y est pas obligé.

(1) 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî : *Al-Farq bain al-firaq*, p. 88.



Pour les juristes c'est inadmissible ; Ibn Ḥanbal va même jusqu'à qualifier d'impie celui qui commet un tel acte ; al-Shâfi'i exige qu'on le tue ; Abû Ḥanifah se contente de le faire emprisonner et de le torturer jusqu'à ce qu'il retourne à la prière.

4. Celui qui vole 199 dirham n'est pas considéré pécheur, il ne le sera que s'il vole 200 et plus[1].

Ses opinions sur les compagnons du Prophète

a. 'Umar

Baghdâdî raconte qu'al-Naẓẓâm a critiqué 'Umar ibn al-Khaṭṭâb, le deuxième khalife ; il prétend que 'Umar a douté de sa religion le jour de Ḥudaibyyah, quand le Prophète, pour faire la paix avec les Quraishites, n'a pas insisté pour qu'on écrive sa qualité de prophète après son nom dans le traité de paix. D'autre part, 'Umar a douté de la mort du Prophète. Il a frappé Fâtimah, la fille du Prophète ; a privé la deuxième femme *(ḍurrah)* de l'héritage. Il lui reproche en outre qu'il a envoyé Naṣr ibn al-Ḥajjâj en exil de Médine à Bassorah. Il prétend que 'Umar a inventé les prières du soir pendant le mois de Ramaḍân (tarâwîḥ), a interdit le *mut'ah* pendant le pèlerinage, et le mariage entre les clients et les femmes de race arabe[2].

b. 'Uthmân

Quant à 'Uthmân, le troisième khalife, al-Naẓẓâm, lui reproche :

1. Qu'il a permis à al-Ḥakam ibn al-'Âṣ de retourner à Médine, d'où il avait été chassé par le Prophète Muḥammaḍ qui la lui avait interdite durant toute la vie du Prophète, interdiction confirmée par Abû Bakr et 'Umar.

2. Qu'il a nommé al-Walîd ibn 'Uqbah gouverneur d'al-Kûfah, al-Walîd fut un ivrogne impénitent ; une fois il a pris la tête de la prière en état d'ivresse. Le Prophète avait déjà prédit que ibn 'Uqbah irait en enfer. Les gens de Kûfah se révoltèrent contre lui, à cause de son ivresse continuelle. 'Uthmân fut obligé de le remplacer par Sa'îd ibn al-'Âṣ.

3. Qu'il a donné à Sa'îd ibn al-'Âṣ 40.000 dirham pour conclure un mariage.

Mais les reproches qu'al-Naẓẓâm a adressés à 'Uthmân étaient justifiés et reconnus comme tels par la plupart des musulmans.

(1) Voir 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî : *Al-Farq bain al-firaq*, p. 87.
(2) Baghdâdî : *Farq bain al-firaq*, pp. 147-148.



c. 'Alî

Al-Naẓẓâm estime qu''Ali avait raison contre Mu'âwyah, 'Âishah, Ṭalḥah et al-Zubair ; ses adversaires ont eu tort de le combattre.

Mais al-Naẓẓâm reproche à 'Alî d'avoir donné un avis personnel dans quelques cas litigieux, car — estime al-Naẓẓâm — les Compagnons du Prophète n'ont pas le droit d'user de leur avis personnel. On s'étonne de voir un rationaliste comme al-Naẓẓâm émettre un tel reproche, puisqu'il s'agit de cas qui ne se présentaient pas au temps du Prophète. Car, dans de pareils cas, ils n'avaient aucune autre ressource que leur effort personnel. Mais peut-être cette information n'est pas correcte, ou al-Naẓẓâm avait d'autres raisons[1].

d. Abû Hurairah

Al-Naẓẓâm avait très peu de confiance dans les transmetteurs des *ḥadîths*, surtout si la chaîne remonte à Abû Hurairah, le fameux Compagnon du Prophète qui a le plus rapporté des ḥadîths du Prophète. Car, al Naẓẓâm estime qu'Abû Hurairah fut le plus grand menteur[2] parmi les hommes.

e. Ibn Mas'ûd

Al-Naẓẓâm reproche à ce grand lecteur du Coran d'avoir menti en trois ḥadîths qu'il avait transmis :

1. Le *ḥadîth* concernant le mariage de Barû'bint Wâshiq ;

2. Le ḥadîth qui dit : « l'heureux l'est depuis qu'il fut dans le sein de sa mère, et le malheureux l'est depuis qu'il fut dans le sein de sa mère ;

3. Le *ḥadîth* concernant la fission de la lune.

Il contredit Ibn Mas'ûd quand celui-ci raconte qu'il a vu des djinn dans la nuit de djinn.

Baghdâdî explique l'attitude d'al-Naẓẓâm à l'égard de ces ḥadîths : s'il nie la fission de la lune, ne contredit-il pas ce qu'en dit le Coran : « L'Heure (du Jugement) s'approche, la lune est fendue ; s'ils voient un miracle, ils s'en détournent en disant : voilà de la magie continue » (Sourate de la Lune, 1-2). Si al-Naẓẓâm nie le fait même de la fission — en tant que miracle du Prophète — il est pire que les infidèles. Ou bien nie-t-il que celui qui assemble les parties ne peut plus les disperser ?

Quant à nier la vue de *djinn*, le nie-t-il en ce qui concerne tous les *djinn*, ou quelques-uns ? S'il admet qu'il est possible d'en voir quelques-uns, de quel droit nie-t-il qu'Ibn Mas'ûd en a vu ?

Nier le *ḥadîth :* « l'heureux l'est depuis... » s'explique par le fait que les

(1) Voir Baghdâdî : *Farq...*, p. 90.
(2) *Ibidem*, p. 89.



mu'tazilites prétendent que le bonheur et le malheur ne sont pas déterminés en avance par Dieu, puisqu'ils nient toute prédestination pour l'homme.

Critique des Commentateurs du Coran

Al-Naẓẓâm se méfia des Commentateurs du Coran et a mis les gens en garde contre leurs commentaires, parce qu'ils commentent sans avoir assez de science. Qu'il soit 'Ikrimah, al-Kalbî, al-Suddî, al-Ḍaḥḥâk, Muqâtil ibn Sulaimân, ou Abû Bakr al-Aṣamm — ils sont tous pareils : leurs interprétations vont trop loin, sans qu'elles soient justifiées par la langue ou par la raison. En effet, comment peut-on leur accorder confiance quand on les voit interpréter :

1. « que les mosquées sont en vue de Dieu » (LXXII, 18) dans le sens que : par « mosquées » Dieu ne veut pas dire les maisons de Dieu où nous prions, mais les fronts et tout ce à quoi on s'appuie en s'agenouillant : main, pied, front, nez et callosité.

2. « Eh quoi ! ne considèrent-ils point comment les chameaux furent créés » (LXXXVIII, 17) ; dans le sens que Dieu ne veut pas dire les chameaux et les chamelles, mais les nuages !

3. « et des acacias alignés » (LV, 29) ; ils disent : l'acacia c'est le bananier.

5. Ils disent que la preuve que le mois de Ramaḍân fut obligatoirement jeûné par toutes les nations, et que les gens l'ont changé, c'est la parole de Dieu[: « O vous qui croyez ! le jeûne vous a été prescrit comme il a été prescrit à ceux qui furent avant vous » (II, 183).

6. Ils interprètent : « Seigneur ! pourquoi m'as-Tu ressuscité, privé de la vie, alors que j'en étais doué ? » (XX, 125) — ainsi : Il l'a ressuscité sans preuve.

7. Ils interprètent : « Malheur[1] aux fraudeurs ! » (LXXXIII, 1) : — malheur *(wayl)* est une vallée en Enfer ; et ils vont décrire cette vallée !

8. On leur a demandé d'expliquer ce verset : « dis : je me réfugie auprès du Seigneur de l'Aube *(falaq)* » (CXIII, 1), ils ont répondu : *al-falaq* est un vallon en Enfer, et ils commencèrent à le décrire.

9. D'autres ont expliqué le verset : « source, dans ce jardin, nommée Salsabîl » (LXXVI, 18) en disant qu'il ne faut pas lier le dernier mot : mais le séparer ainsi : sal-sabîl, et le mot devait signifier : *sal sabîl(an) ilayhâ yâ Muḥammad* (demandez le chemin qui y conduit). Si ce qu'ils disent était vrai, comment expliquer le verbe : *tusammâ* (= nommée) : qu'est-ce qui est nommé ?

(1) On voit bien par cet exemple qu'il est très difficile de traduire ce passage, car il dépend essentiellement des mots arabes.



10. Le verset : « Et ils demanderont à leurs peaux : Pourquoi avez-vous témoigné contre nous ? » (XLI, 21) — ils l'expliquent en disant que « les peaux » signifient : les organes sexuels ! Comme s'ils ne pensaient pas que le fait que les peaux parlent est une chose des plus étonnantes !

11. Le verset : « Ils [= Jésus et Marie] prenaient de la nourriture » (V, 75) — ils l'expliquent en disant qu'on veut dire par là : l'excrément, comme si la faim n'est pas suffisante pour démontrer qu'ils sont créés, pour chercher une chose aussi abjecte !

12. Le verset : « Tes vêtements purifie-les » (LXXIV, 4) veut dire — selon eux — : purifie ton cœur.

13. Le plus étrange c'est l'explication des sens multiples du mot : *jabbâr*, faite par al-Liḥyânî : (a) = très grand et très fort, dans le verset : « Moïse, répondirent-ils, en [cette terre] est un peuple de géants » (V, 22) ; (b) = grand tueur, dans le verset : « quand vous êtes violents, vous êtes violents comme des despotes ! » (XXVI, 130) ; (c) = tueur sans en avoir le droit, dans le verset : « O Moïse ! ... Tu ne veux être qu'un violent *(jabbâr)* sur la terre » (XXVIII, 19) ; (d) = qui se considère supérieur à l'adoration de Dieu, dans le verset : « ... ni violent ni désobéissant » (XIX, 14) et le verset : « Il ne m'a fait ni violent ni malheureux » (XIX, 32) ; (e) = rendu maître absolu, dans le verset : « Tu n'es pas doué de contrainte sur eux » (XX, 45).

Liḥyâni a aussi interprété la peur *(khawf)* de plusieurs manières ; s'il l'avait trouvé dans mille endroits dans le Coran, il l'aurait interprété de mille façons[1].

Voilà quelques exemples des fautes des Commentateurs du Coran, relevées par al-Naẓẓâm, d'où la mise en garde contre eux. Seulement, on ne sait pas exactement si tous ces exemples ont été indiqués par al-Naẓẓâm, ou bien al-Jaḥiẓ en a ajouté quelques-uns.

Al-Naẓẓâm en polémique avec les sectes non-musulmanes

a) Avec les Manichéens

Al-Naẓẓâm, comme presque tous les mu'tazilites de son temps, avait engagé beaucoup de controverses avec les Manichéens, ceux-ci étant très répandus en Iraq et en Perse à cette époque. Al-Jâḥiẓ[2] nous rapporte cette polémique d'al-Naẓẓâm avec les Manichéens :

Les Manichéens prétendent que le monde entier est composé de dix genres : cinq sont du ressort de la lumière et du bien, et cinq sont du ressort du mal et des ténèbres. Tous sont sensibles et chauds. L'homme est composé des dix, mais pas de la même manière : quelques hommes

(1) Voir : Jâḥiẓ : *al-Ḥayawân*, I, pp. 343-345. Le Caire, 1938.
(2) Al-Jâḥiẓ : *Al-Ḥayawân*, IV, pp. 441-442.



ont plus de genres de bien, d'autres en ont moins. L'homme, quoiqu'il ait cinq sens, chacun de ces sens a des portions de ces contraires. Quand l'homme, par exemple, jette un regard de pitié, ce regard vient de la lumière et du bien ; quand il jette un regard de menace, ce regard est un regard de ténèbres. De même, en ce qui concerne tous les sens. Le sens de l'ouïe est un genre à part. Ce qu'il y a, dans le sens de vue, de bien et de lumière ne soutient pas ce qu'il y a de bien dans le sens de l'ouïe, mais ne s'y oppose pas et ne le contrarie pas : il ne le soutient pas, à cause de la différence entre eux, mais il ne s'y oppose pas parce qu'il n'est pas un contraire.

Les genres de mal sont différents entre eux, et contraires aux genres de bien. Les genres de bien sont différents entre eux, mais ne sont pas contraires les uns aux autres. La collaboration se fait non entre les différents, ni entre les contraires, mais entre les concordants.

Al-Naẓẓâm attaque cette doctrine ainsi : on demandera au manichéen : que dites-vous d'un homme qui a dit à un autre : Monsieur, avez-vous vu un tel ? L'autre répond : oui, je l'ai vu — est-ce que celui qui a entendu n'a-t-il pas communiqué à celui qui a vu, et celui qui a vu a communiqué à celui qui a goûté ? Sinon, pourquoi la langue a-t-elle répondu : oui, si ce n'est pas parce que celui qui a la langue a entendu la voix ?

Il y a donc communication entre les sens ; ils ne sont pas isolés, mais chacun peut communiquer, d'une façon ou d'une autre, avec les autres sens. Qui dit communication dit collaboration.

b) Avec les Dayṣânites

« Al-Naẓẓâm dit : les Dayṣânites prétendent que le principe du monde est la lumière et les ténèbres, et que le chaud, le froid, la couleur, le goût, la voix et l'odeur sont des résultats formés selon la proportion du mélange de la lumière et des ténèbres.

On peut leur répondre : nous trouvons que si l'encre est mélangée avec le lait il devient un corps gris, et si on mélange *ḥanẓal* avec le miel il devient un corps amer selon qu'on y met. La même chose se vérifie pour tous les composés. Pourquoi donc si nous mélangeons deux choses qui sont du ressort de la vue, nous arrivons à des choses qui sont du ressort du toucher, du goût et du sentir ?

Cela s'applique aussi à ceux qui prétendent que tout est engendré de quatre éléments, qui sont du ressort d'un seul sens[1]. »

On voit par ce texte, d'abord qu'al-Naẓẓâm regarda les Dayṣânites avant tout comme des dualistes. En effet, comme l'observe F. Nau[2], « pour les Arabes du xe (même du viiie) au xiie siècle, les bardesanites sont des dualistes comme les manichéens : « Ils admettent deux principes, la lumière et les ténèbres ; la lumière opère le bien avec intention et libre choix, les ténèbres opèrent le mal naturellement et nécessairement... »

(1) Al-Jâḥiẓ : *al-Ḥayawân*, tome V, p. .
(2) *In : Dictionnaire de théologie catholique*, tome II, p. 400. Paris, 1923.

(Shahrastâni, cité par Hilgenfeld, *Bardesanes, der letzte Gnostiker*, Leipzig, 1864, p. 34). Le *Fihrist* rapporte que, d'après certains bardesanites, l'obscurité est même la racine de la lumière *(Ibid.)*. Enfin, Mas'ûdî écrit : « [Nous avons parlé] de la différence entre Manès et les dualistes qui l'ont précédé, comme Ibn Daiṣân (Bardesane), Marcion, etc. ; de la croyance commune de tous ces docteurs en deux principes, l'un bon, louable et désirable, l'autre mauvais, digne de réprobation et de crainte... Sous Marc, surnommé Aurèle César, Bar Deṣân, évêque de Roha (Édesse), en Mésopotamie, publia sa doctrine, et fonda la secte des dualistes bardesanites... Nous avons rapporté les disputes qui eurent lieu entre les dualistes manichéens, bardesanites, marcionites et d'autres philosophes, touchant les principes premiers et d'autres points... » (*Le livre de l'avertissement et de la revision*, trad. Carra de Vaux, Paris, 1896, p. 145, 182, 183). Les auteurs arabes nous prouvent ainsi que les disciples de Bardesane, ou peut-être leurs historiens, développèrent les doctrines du maître dans un sens manichéen, car, d'après Moïse Bar Cépha et, implicitement, d'après les *Lois des pays* [de Bardesane], Bardesane prône, en effet, la lumière et les ténèbres comme deux éléments primitifs de la création, mais ces deux éléments n'avaient guère plus d'importance que les trois autres : le feu, le vent et l'eau, et étaient de nature analogue avec des propriétés différentes (*Lois des pays*, p. 19). Ajoutons que l'on prête alors à Bardesane des ouvrages sur *la lumière et les ténèbres*, *l'être* immatériel de la vérité, le mouvement et l'immobilité (Cf. Hilgenfeld, *op. cit.*, p. 25) et un alphabet artificiel emprunté en réalité aux cabalistes juifs (Rubens Duval : *Traité de grammaire syriaque*, Paris, 1831, p. 12-13). »

Bardesane est né à Édesse, le 11 juillet 154. Il fut d'abord païen, puis il se convertit au christianisme. Il mourut, vraisemblablement à Édesse, à l'âge de 68 ans, en 222. Il composa des dialogues et des ouvrages en langue et écriture syriaque, mais ses nombreux disciples les ont traduits, après, du syriaque en grec[1]. La plupart de ses livres sont perdus, il ne nous reste en entier que *le dialogue des lois des pays*, dont le texte syriaque a été découvert par Cureton en 1845, dans le manuscrit n. : add. 14658, au British Museum à Londres, manuscrit qui date du VIe-VIIe siècle. Cureton l'a édité, avec une traduction anglaise, sous le titre : *Spicilegium syriacum*, Londres, 1855. Ensuite, F. Nau l'a réédité à Paris en 1899 sous le titre : *Bardesane l'astrologue, le livre des lois des pays*, et avait fait tirer à part l'introduction avec la traduction française, en ajoutant les traductions du fragment astrologique et eschatologique cité par Georges, évêque des Arabes, et d'un texte inédit de Moïse Bar Cépha, que l'éditeur crut refléter assez exactement les idées cosmogoniques de Bardesane. Il existe encore une traduction française de ce dialogue, publiée par Langlois : *Fragmenta historicorum graecorum*, Paris, 1870,

(1) Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique*, IV, 20, *Patrologia Graeca*, t. XX, col. 397, 400 ; S. Jérôme, *De viris illustribus*, 33, *Patrologia Latina*, t. XXIII, col. 647.



t. V b, pp. 74-95. De même Marx en a donné une traduction en allemand : *Bardesanes von Edessa*, Halle, 1863.

Après cette parenthèse, revenons au texte d'al-Naẓẓâm, qui combat surtout l'idée de mélange chez les Bardeṣânites. Il continue : « si d'aucuns prétendent qu'il existe un genre qui est esprit, et il est un cinquième élément — nous n'avons pas d'objection. S'ils prétendent que les choses possèdent un genre si elles sont mélangées d'une certaine manière, alors nous demandons : Comment auraient-elles un genre, une fois mélangées, tandis que chacune d'elles, quand elle est seule, n'a pas de genre et détruit le corps, et quand elle s'en sépare elle détruit leur genre? Ce qui s'applique à une petite quantité de cela ne s'applique-t-il à une grande quantité? Comment n'est-il pas possible qu'une lumière se mélange avec une autre lumière en causant un empêchement à la perception?

S'ils invoquent le cas du vitriol, de la noix de galle et de l'eau, et disent : nous voyons qu'aucune de ces choses n'est noire, et quand elles se mélangent elles deviennent un seul corps plus noir que la nuit et le corbeau — alors Abû Isḥâq (= Ibrâhîm al-Naẓẓâm) dit : il y a une différence entre ce que vous dites et ce que je dis : moi je prétends que la noirceur peut être cachée *(kâmin)* et invisible ; une fois l'empêchement enlevé, la noirceur se manifeste, comme je dis la même chose du feu et de la pierre et des autres choses cachées. Si vous acceptez mon explication, vous devez renoncer à la vôtre. Si vous ne l'acceptez pas, dites-le »[1] et apportez des preuves. Al-Naẓẓâm revient à sa théorie de *kumûn* pour expliquer le caractère nouveau du mélange, qui ne peut pas être expliqué par les parties qui le composent. C'est donc en vertu de sa théorie de *kumûn* qu'il combat la théorie du mélange chez les Bardeṣânites.

c) Avec les physiciens

C'est aussi au nom de sa théorie de *kumûn*, qu'al-Naẓẓâm combat les physiciens *(ṭabî'iyyûn)*, qui prétendent que notre monde est composé de quatre éléments : le chaud, le froid, le sec, et l'humide. Ces quatre éléments sont des corps ; les autres choses sont des résultats, des composés et des mélanges engendrés. D'autres physiciens disent que ce monde est composé de quatre éléments qui sont : la terre, l'air, l'eau et le feu. Ils considèrent : le chaud, le froid, le sec et l'humide comme des accidents dans ces quatre éléments. Ils disent que les odeurs, les couleurs, les sons sont des fruits de ces quatre éléments, selon le plus et le moins, le subtil et l'épais dans les mélanges.

Par là ils n'ont tenu compte que de la part d'un seul sens : le toucher, et ont fait fi des parts des autres quatre sens. Par quel droit réservent-ils tout au sens du toucher et négligent-ils les parts de tous les autres sens[2]?

(1) Al-Jâḥiẓ : *Al-Ḥayawân*, V.
(2) Cf. al-Jâḥiẓ : *al-Ḥayawân*, V, pp. 40-46.

MUḤAMMAD IBN 'ABD AL-WAHHÂB AL-JUBBÂ'Î

I

Sa vie

Son nom complet est : Abû 'Alî Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhâb ibn Sallâm ibn Khâlid ibn Ḥumrân ibn Abân (celui-ci fut un client du calife 'Uthmân ibn 'Affân)[1]. Il fut surnommé : al-Jubbâ'î, dérivé de : Jubbâ, une ville ou province de Khûzistân[2] ou les deux à la fois : ville et province[3], où se trouvaient beaucoup de palmeraies et de canne à sucre[4].

Toutes nos sources[5] sont d'accord pour désigner l'année 235 comme année de sa naissance.

Il fut très précoce. A ce sujet Ibn al-Murtaḍa[6] raconte l'histoire suivante : « Al-Qaṭṭân rapporte qu'un groupe s'est réuni pour la polémique. Ils ont attendu quelqu'un, mais il n'est pas venu. Un des assistants dit : n'y a-t-il pas quelqu'un ici pour prendre la parole? Parmi les déterministes il y avait quelqu'un nommé Saqr. Alors un jeune, blanc de visage, s'est précipité en face de Saqr et lui dit : Je te pose des questions? Les assistants le regardèrent et s'étonnèrent de son audace malgré son jeune âge. Saqr alors lui dit : fait ta question ! Le jeune demande : est-ce que Dieu fait la justice? Saqr : Oui ! Le jeune : vous l'appelez juste par le fait qu'il fait la justice? Saqr : oui ! Le jeune : Dieu fait-il l'injustice? Saqr : oui ! Le jeune : l'appelez-vous pour cela : injuste? Saqr : non. Le jeune : alors, vous ne devez pas l'appeler juste par le fait qu'il fait la justice ! Saqr resta interdit. Les gens demandèrent : mais qui est ce jeune homme? On répondit : c'est un jeune homme de Jubbâ. »

(1) Ibn Khillikân, n. 579, tome III, p. 398. Le Caire, 1948.

(2) Yâqût : *Mu'jam al-Buldân*, II, p. 12-13. Éd. Wüstenfeld.

(3) Ibn Ḥauqal : *al-Masâlik wa al-Mamâlik*.

(4) Voir Le Strange : *Cities of the Eastern Caliphate*, tr. arabe, pp. 277-278. Baghdâd, 1954.

(5) *Al-Fihrist* d'Ibn al-Nadîm, p. 256, Le Caire ; Yâqût, *idem*, II, 13 ; Ibn Khillikân, III, p. 399, Le Caire, 1948.

(6) *Tabaqât al-mu'tazilah*, p. 80. Beyrouth, 1961.



Ce qui montre qu'al-Jubbâ'î fut précoce, et très habile en polémique dès sa prime jeunesse.

Il avait comme maître en *kalâm* Abû Ya'qûb al Shaḥḥâm. Mais il a été aussi en contact avec d'autres théologiens de son temps[1]. Al-Shaḥḥâm (Abû Ya'qûb Yûsuf ibn 'Abdallâh ibn Isḥâq) fut un partisan d'Abû al-Hudhail ; il devint chef des mu'tazilites à son époque. Il a écrit des livres contre les adversaires de l'*i'tizâl*, aussi bien qu'un commentaire du Coran. Il fut un des plus habiles en polémique. Il vécut 80 ans[2].

Toutes nos sources[3] s'accordent à dire qu'al-Shaḥḥâm fut le maître d'al-Jubbâ'i.

Son œuvre

Son œuvre fut immense. Rien que ce qu'il dicta forma cent cinquante mille feuilles. Abû al-Husain [al-Baṣri] dit : « Je ne l'ai jamais vu lire dans un livre, excepté une fois : je l'ai vu regarder dans *les tables astronomiques (Zîj)* d'al-Khwârizmi. Je l'ai vu aussi un jour prendre de sa main un tome d'*al-Jâmi' al-Kabir* [ouvrage de *fiqh*] de Muḥammad ibn al-Ḥasan [al-Shaibânî]. (Al-Jubbâ'î) disait que le *kalâm* est très facile, parce qu'il s'appuie sur la raison »[4].

Voici les titres de ses ouvrages mentionnés par nos sources :

1. Un commentaire sur le Coran, où il ne mentionne aucun nom excepté celui d'Abû Bakr 'Abd al-Raḥmân ibn Kaisân al-Aṣamm[5].

2. Un livre pour réfuter les astrologues[6].

3. *Al-Laṭîf*, qu'il a dicté à quelques-uns de ses disciples : Abû al-Faḍl al-Khujundî et d'autres[7].

4. *Al-Uṣûl*, un grand livre qu'al-Ash'ari a réfuté, en y montrant la faiblesse de ses arguments en défense des principes du mu'tazilisme. « Nous y avons rapporté les arguments des mu'tuzilites qu'al-Jubbâ'î n'avait pas rapportés. Nous les avons réfutés tous par des preuves évidentes. Notre réfutation porte sur toutes les questions[8] au sujet desquelles nous ne sommes pas d'accord avec les mu'tazilites ».

5. Al-Ash'arî nous dit aussi : « nous avons composé un livre dans

(1) Ibn al-Murtaḍâ : *Tabaqat al-mu'tazilah*, p. 80. Beyrouth, 1961.
(2) *Ibidem*, p. 71-72.
(3) *Fihrist* d'Ibn al-Nadîm, p. 256, Le Caire ; Ibn Khillikân III, 398, etc.
(4) *Tabaqât al-mu'tazilah*, p. 82.
(5) *Ibidem*, p. 57, l. 7.
(6) *Ibidem*, 94, 99.
(7) *Ibidem*, p. 101, ll. 12-13.
(8) Cité par Ibn 'Asâkir : *Tabyîn kadhib al-muftari fî mâ nusiba ilâ al-Imâm Abî al-Ḥasan al-Ash'arî*, p. 130. Le Caire, 1347 h.



lequel nous avons répondu aux *questions d'al-Jubbâ'î concernant le raisonnement et la déduction et ses conditions* »[1].

6. Nous lisons dans *Lisân al-Mîzân* d'ibn Ḥajar al-'Asqalânî[2] : « Al-Nadîm mentionne d'Abu 'Ali al-Jubbâ'î plus de soixante-dix livres, parmi lesquels se trouve : *la réfutation d'al-Ash'arî au sujet de la transmission* (al-radd 'alâ al-Ash'arî fî al-riwâyah), c'est un fait étrange, car al-Ash'arî fit un de ses élèves, puis il s'est brouillé avec lui et a écrit des réfutations contre lui, alors al-Jubbâ'î répliqua à quelques-unes de ces réfutations. Al-Jubbâ'î a écrit aussi contre : Abû al-Ḥusayn al-Khayyâṭ, al-Ṣâliḥî, al-Jâḥiẓ, al-Naẓẓâm, al-Barda'î et d'autres mu'tazilites avec lesquels il ne fut pas d'accord ».

Al-Nadîm, auquel réfère Ibn Ḥajar, doit être Abû Ishâq ibn al-Nadâm, l'auteur du *Fihrist*. Mais dans le texte publié d'*al-Fihrist* il n'y a mention d'aucun livre d'al-Jubbâ'î, une nouvelle preuve — après tant d'autres — de l'imperfection du texte imprimé jusqu'à présent d'*al-Fihrist* d'Ibn al-Nadîm.

Sa mort

Abû 'Alî al-Jubbâ'î est mort au mois de sha'bân 303 h. (915 a. d.), dans la ville d'al-'Askar. Il a recommandé à son fils Abû Hâshim de le faire enterrer à al-'Askar. Quand il est mort, les gens d'al-'Askar ont fait pour lui la prière des morts. Mais le fils Abû Hâshim exigea qu'on porte le cadavre de son père à Jubbâ. Là il fut enterré en effet dans la même tombe où avaient été enterrées la mère d'Abû 'Ali et la mère d'Abû Hâshim[3].

(1) Cité par Ibn 'Asâkir, *op. cit.*, p. 134.
(2) V, p. 271, sous le numéro 930, éd. Heyderabad, Inde.
(3) Voir : Ibn al-Murtaḍâ : *Tabaqât al-mu'tazilah*, p. 84-85 ; Ibn al-Nadîm : *Fihrist*, p. 256, Le Caire ; Ibn Khillikân, III, p. 399.

II

Sa doctrine

A. Les grandes questions

1. *Les attributs de Dieu*

a. La science

Jubbâ'î estime que Dieu connaît, *dès l'éternité*, les choses : qu'elles soient substances ou accidents. Il dit que les choses sont connues en tant que choses avant qu'elles existent ; elles s'appellent des choses avant qu'elles soient ; les substances s'appellent substances avant qu'elles existent, de même : les mouvements, le repos, les couleurs, les goûts, les odeurs et les volontés. L'obéissance s'appelle obéissance avant qu'elle soit, de même la désobéissance s'appelle désobéissance avant qu'elle soit.

La question que soulève al-Jubbâ'î ici revient à ceci : les objets de connaissance[1] de Dieu sont-ils connus avant qu'ils existent ? De même, les objets de son pouvoir sont-ils objets de pouvoir avant qu'ils existent ? Les choses sont-elles choses avant qu'elles existent ?

En effet, quelques théologiens musulmans disent que pour Dieu connaître une chose c'est la créer. Si la science de Dieu est éternelle, les choses doivent exister éternellement. Les choses sont-elles donc éternelles ? On ne peut pas admettre cette conclusion parce qu'elle est incompatible avec l'idée de la création dans le temps. Si, par contre, nous disons que, pour Dieu, connaître une chose coïncide avec sa création, on devrait alors reconnaître que la science divine varie selon ce qu'Il crée, augmente au fur et à mesure qu'Il crée plus. Mais cela aussi est incompatible avec l'idée de l'immuabilité de Dieu.

En réponse à cette question, Abû al-Husain al-Ṣâliḥi[2] dit : « Dieu connaît, dès l'éternité, les choses selon leurs temps ; Il connaît dès l'éternité qu'elles existeront à leurs temps ; Il connaît les corps, dès l'éternité, en leurs temps, et les créatures en leurs temps. Il dit : il n'y a aucun connu qui ne soit existant. Les non-existants, il ne les qualifie pas d'objets de connaissance ; ce qui n'existe pas, il ne le qualifie pas d'objet de pouvoir ;

(1) Il est très difficile, sinon impossible, de rendre les mots arabes : *ma'lûm*, *maqdûr*, etc. en français ; ce que nous donnons comme traduction est un pis aller ; en allemand ils se rendent facilement par : *das gewusste*, *das Gekonnte*, etc.

(2) Cf. sur lui, M. Horten : *Die Philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, pp. 305-306. Bonn, 1912.

il n'appelle les choses : choses, que quand elles existent ; il ne les appelle pas choses, si elles sont anéanties. »[1].

L'attitude d'al-Ṣâliḥî est une conciliation (ou compromis) entre l'affirmation que la science divine est éternelle, et l'affirmation que les choses sont créées. Il estime que Dieu sait que la chose existera en un moment donné : donc, sa connaissance (ou science) est éternelle, tandis que le créé est ou sera créé en un temps donné. Puisqu'il dit aussi : « il n'y a aucun connu qui ne soit existant », et les non-existants, il ne les qualifie pas : d'objets de connaissance — alors il explique l'existence de ce que Dieu connaît avant qu'il le crée — en disant que c'est une existence dans la science de Dieu, et non pas en fait.

Mais cela ne résoud pas le problème, car la science divine doit avoir pour objet un existant en fait, et non un non-existant encore. Aussi Hishâm ibn 'Amr al-Fuwaṭî († 840) fut-il plus conséquent quand il disait : « je ne dit pas qu'Il connaît, dès l'éternité, les choses ; car, si je dis : ' Il connaît, dès l'éternité, les choses ' je ferais les choses coéternelles à Dieu. Quand on lui demande : dites-vous que Dieu connaît, dès l'éternité, que les choses seront ? Il répond : si je dis qu'elles seront, cela sera une indication d'elles, et on ne peut indiquer que ce qui existe en fait. Il n'admet pas qu'on appelle ce que Dieu n'a pas encore créé : une chose »[2].

Donc, al-Fuwaṭî rejette ce que soutient Abû al-Ḥusain al-Ṣâliḥî, à savoir que Dieu connaît, dès l'éternité, que les choses seront en leurs temps ; en effet, Fuwaṭî estime que dire cela équivaut à dire que les choses existent coéternellement avec Dieu, puisque Sa connaissance de leur existence est éternelle, même si elle regarde leur existence en un temps donné à l'avenir.

Quant à l'attitude d'al-Jubbâ'î, d'après l'exposé d'al-Ash'arî, elle n'est pas claire du tout : est-ce qu'il dit que Dieu connaît les choses, avant qu'elles existent, dès l'éternité ? Ou bien connaît-Il qu'elles seront dans un temps donné ? Ou bien encore les connaît-Il au fur et à mesure qu'elles existent ?

D'une part, Ash'arî rapporte qu'Al-Jubbâ'î dit « que Dieu connaît les choses : les substances et les accidents, dès l'éternité, que les choses sont connues en tant que choses avant leur existence et sont nommées choses avant leur existence » ; et d'autre part « al-Jubbâ'î nie l'affirmation de celui qui dit que les choses sont des choses avant leur génération, et dit : c'est une expression fausse, car leur génération est leur être. On ne peut pas concilier les deux phrases opposées : car, comment les choses sont-elles connues en tant que choses avant leur génération, et il n'est pas admis de dire que les choses sont choses avant leur génération ? Il y a là une contradiction manifeste, et le texte d'al-Ash'arî ne nous indique pas comment al-Jubbâ'î l'a résolue. Peut-être y a-t-il une déformation dans le texte d'al-Ash'arî, ou celui-ci s'est mal exprimé.

(1) Cité par al-'Ash'arî : *Maqâlât al-islâmiyyîn*, I, 219. Le Caire, 1950.
(2) Al-Ash'arî : *Maqâlât...*, I, p. 219.

b. Dieu est généreux

Al-Jubbâ'î interprète cet attribut : *karîm* (généreux) en deux sens : 1) = fort (*'azîz*), c'est un attribut de Dieu *per se* ; 2) = généreux, large, qui donne beaucoup, et c'est un attribut d'action. Donc, dire : Dieu est *karîm*, c'est ou bien un attribut d'essence, ou un attribut d'action. En effet, on divise les attributs de Dieu en deux catégories : les attributs qui expriment l'essence de Dieu, comme : vivant, savant, un, etc. ; et les attributs qui expriment une action de Dieu, comme : généreux, donneur (*wahhâb*), bienfaiteur (*mun'im*), etc. Donc *karîm* : en tant qu'attribut d'essence il veut dire : fort, et en tant qu'attribut d'action il veut dire : généreux.

Al-Iskâfî partage l'opinion d'al-Jubbâ'î, tandis que 'Îsa al-Ṣûfî estime que qualifier Dieu de : *karîm* est un attribut d'action.

c. Dieu est audient et clairvoyant (*samî'* et *baṣîr*)

Ceux qui disent que Dieu est audient et clairvoyant dès l'éternité ne sont pas d'accord sur la réponse à la question : est-ce qu'on peut dire qu'Il est entendant (sâmi') et voyant (mubṣir) dès l'éternité, ou non?

Al-Iskâfî et les mu'tazilites baghdadiens disent que par : audient et clairvoyant on veut dire : qu'Il connaît les voix et la parole. Al-Jubbâ'î dit : quand je dis : Dieu est audient, j'affirme Dieu et qu'Il est différent de celui qui ne peut pas entendre, et je contredis celui qui prétendrait qu'Il est sourd. Quant à l'attribut : *baṣîr*, il a deux sens : *a)* = omniscient ; *b)* ou j'affirme son essence, et nie qu'Il soit différent de celui qui ne peut pas voir, et je contredis celui qui prétendrait qu'Il est aveugle[1].

Le point en litige ici c'est que l'affirmation : « Dieu, dès l'éternité est entendant et voyant » — aboutit à dire que les choses entendues et vues sont éternelles, car : ' entendant ' et ' voyant ' se rapportent à des choses qui existent en fait ; — tandis que l'attribut : ' audient ' et ' clairvoyant ' (baṣîr) veulent simplement dire que Dieu a ces deux attributs, sans qu'Il soit pour autant exerçant nécessairement ces deux fonctions. L'attitude d'al-Jubbâ'î s'accorde avec sa négation de l'éternité des choses.

d. Ce que Dieu sait qu'il sera devra être

Ce que Dieu sait qu'il sera, et qu'Il nous a appris qu'Il sera, ne peut jamais ne pas arriver ; car, admettre la possibilité de ce qu'il n'arrivera pas équivaudrait à en douter, et douter de ce que Dieu nous apprend est une impiété. Mais beaucoup de mu'tazilites ne furent pas de cet avis et estimèrent possible que ce que Dieu avait dit qu'il viendra, ne viendra pas[2].

Jubbâ'î affirme qu'il est impossible également que l'Éternel (*al-qadîm* =

(1) Cf. *Maqâlât al-islâmyyîn*, I, p. 236-237 ; II, p. 172-173.

(2) Al-Ash'arî : *Maqâlât al-Islâmyyîn*, I, pp. 286-287.



Dieu) fasse ce qu'Il avait su qu'il ne serait pas et qu'Il nous avait informé qu'il ne serait pas. Pourtant il admet que si celui, que Dieu sait qu'il ne croira pas, croit, alors Dieu le fera entrer au Paradis. Il établit la vérité de cette proposition en se basant sur le principe « logique » suivant : si on fait dépendre un possible d'un possible, cela est vrai ; si on fait dépendre un impossible d'un impossible, cela est vrai également : par exemple, quand on dit : si le corps est en même temps en mouvement et en repos, il sera possible qu'il soit vivant et mort en même temps. Mais si on fait dépendre un impossible d'un possible (ou vice versa), cela ne sera pas vrai[1].

e. La volonté divine

Vouloir engendrer une chose est autre que la chose, ce n'est pas non plus sa création. Il n'est pas possible que Dieu dise à une chose : soit (*fiat*, kun !) ! Cela se comprend, parce que la chose n'existait pas encore avant le *fiat*. Jubbâ'î disait aussi que la création est la créature[2].

f. Dieu est l'Éternel

Les théologiens musulmans ne sont pas d'accord en ce qui concerne le sens qu'il faut donner à l'attribut divin : *qadîm* (= éternel).

Imâm al-Ḥaramayn, dans le *Shâmil*, expose les différentes opinions à ce sujet :

a) Les premiers maîtres ash'arites disaient : l'Éternel est l'être qui n'a pas de commencement ;

b) Mu'ammar ibn 'Abbâd disait que l'attribut : éternel, est un attribut relatif ou de relation ; on ne peut pas l'appliquer à Dieu avant la création de créatures ; Il est éternel par rapport aux choses contingentes qui ne sont pas éternelles ;

c) Les mu'tazilites postérieurs disent que l'Éternel est Dieu. Le premier à avoir professé cela fut al-Jubbâ'î. Il fut amené à cette idée par le fait qu'il avait démontré la négation des attributs divins en disant : Dieu est éternel, Son éternité est le plus spécifique de Ses qualificatifs. Si on affirme un attribut éternel de Dieu, cet attribut partagerait avec Lui le plus spécifique de ses qualificatifs. Or, la participation dans le plus spécifique exige la participation aux autres qualificatifs. Alors on lui dit — parmi d'autres objections soulevées contre son idée — : si vous prétendez que le plus spécifique des qualificatifs de Dieu est Son éternité, vous devez reconnaître que l'essence *(ḥaqîqat)* de Dieu est qu'Il est éternel, et que l'essence de la divinité est l'éternité. Il fut contraint de reconnaître cette conclusion ; et voilà qu'il disait : l'essence de la divinité est l'éternité. Personne avant lui n'a professé une telle doctrine, remarque al-Juwainî[3] ;

(1) *Ibidem*, I, 254-255.
(2) *Ibidem*, II, p. 175.
(3) Imâm al-Ḥaramayn, al-Juwainî : *Al-Shâmil*, p. 251-252. Alexandrie, 1969.

d) Quant à Abû al-Ḥasan al-Ash'ari, il s'est contenté de définir le : *kadîm* ainsi : celui qui est très antérieur dans l'être ; il ne se limite pas à désigner celui qui n'a pas de commencement dans l'être, mais il désigne celui-ci (c'est-à-dire Dieu) et l'être qui fut très très ancien.

La grâce divine

Pour les théologiens musulmans, *luṭf* (= grâce) veut dire : que l'homme choisit le bien, et évite le mal ; ou bien qu'il penche vers le choix du bien et l'abandon du mal. On l'appelle aussi : *tawfîq*, *'iṣmah*, *hudâ*, mots qui veulent dire : être bien guidé dans sa conduite morale. C'est l'aide que Dieu confère à l'homme pour suivre le bon chemin.

Une question capitale s'impose ici : si Dieu est capable de conférer la grâce aux hommes, c'est-à-dire de les diriger toujours vers le bien et de les faire éviter le mal, pourquoi donc ne le fait-Il pas ? N'est pas un devoir de Dieu, puisqu'en bonne doctrine mu'tazilite Dieu *doit* faire le mieux ?

Aussi voyons-nous la plupart des mu'tazilites dire qu'il incomba à Dieu de conférer sa grâce à tous les hommes, de telle sorte qu'ils ne fassent que le bien et qu'ils évitent le mal. Pour justifier cette opinion, ils avancent cet argument : Dieu est Puissant pour Soi-même ; celui qui est puissant pour soi-même a la faculté d'être capable de faire toutes les autres sortes d'objets de son pouvoir. Or, parmi ceux-ci se trouvent les grâces (les aides divines). Donc, Il doit être capable de les conférer[1].

Les adversaires de cette opinion, parmi les mu'tazilites, comme par exemple al-Qâḍî 'Abd al-Jabbâr, répond à cet argument en disant « que la grâce n'est pas de la même espèce que les autres objets du pouvoir, de sorte que si Dieu est puissant pour Soi-même, Il doit en être capable. Non ! Ce n'est pas vrai ce qu'ils pensent : la preuve c'est que la grâce (luṭf) est, c'est avec l'aide de quoi l'homme choisit le bien et évite le mal. Ce n'est pas une espèce particulière dont le puissant, pour soi-même, doit être capable nécessairement »[2].

Bishr ibn al-Mu'tamir et ses partisans furent de cet avis. Pour eux, la grâce n'est pas une obligation qu'il incombe à Dieu de conférer aux hommes. Car, si la grâce est quelque chose que Dieu devait conférer aux hommes, aucun désobéissant n'existerait dans ce monde, puisque tout homme soumis aux obligations de la Loi divine pourrait jouir de la grâce divine et par là ne choisirait que le bien. Or, nous voyons parmi les hommes des gens qui ont désobéi à Dieu, et d'autres qui Lui furent obéissants. Donc, il est évident que Dieu n'est pas obligé de conférer la grâce à tous les hommes[3].

Al-Ash'arî rapporte ainsi l'attitude de Bishr : celui-ci estime « qu'il y a chez Dieu une grâce qui ferait croire celui qu'il sait qu'il ne croira pas.

(1) Al-Qâḍî 'Abd al-Jabbâr : *Sharh al-uṣûl al-khamsah*, pp. 523-524.
(2) *Idem*, p. 524.
(3) Voir *ibidem*, p. 520.

Mais Dieu n'est pas obligé de lui accorder cette grâce. Si Dieu accordait cette grâce aux hommes et qu'ils crussent, ils mériteraient de la récompense en échange de leur foi, la même que ce qu'ils auraient mérité s'ils avaient cette foi de par eux-mêmes et sans le secours de la grâce (Ce qui ne serait pas juste). Dieu n'est pas obligé de faire pour les hommes le meilleur ; cela est impossible, car il n'y a pas de limite à ce que Dieu peut faire de bien. Mais il est obligé seulement de faire pour eux ce qui est le meilleur dans leur religion, et d'écarter les obstacles qui pourraient les empêcher de faire ce dont Il les avait chargés. C'est ce qu'Il a fait en vérité »[1].

Quant à notre auteur, Abû 'Alî al-Jubbâ'î, il estime que Dieu « a fait pour les hommes ce qui est le mieux dans leur religion. S'Il avait connu quelque chose qui pourrait les faire croire vraiment et les ferait mieux se comporter, et qu'Il ne l'ait pas fait, — Il serait coupable de vouloir les corrompre. Mais Il est capable de faire pour les hommes ce par quoi ils deviendraient plus obéissants, ce qui augmenterait leur récompense, s'Il le faisait. Pourtant, Il n'est pas obligé de faire cela ; et s'Il ne le faisait pas, il ne serait pas absurde qu'Il les inviterait à être croyants. »[2].

La foi

La foi — selon al-Jubbâ'î — est ce que Dieu a imposé aux hommes comme obligations, les œuvres surérogatoires *(nawâfil)* ne faisant pas partie de la foi. Toute obligation imposée par Dieu est considérée une partie de la foi en Dieu ; elle est même un acte de foi en Dieu.

Il divise les péchés en petits et grands. Les petits péchés peuvent être pardonnés par l'abstention de grands péchés. Ceux-ci nuisent ou abolissent la récompense pour les actes de foi. Éviter les grands péchés abolit le châtiment pour les petits péchés.

Il estime aussi que la décision *('azm)* de commettre un grand péché (sans le commettre en fait) est un grand péché, et que la décision de commettre un petit péché est aussi un petit péché ; la décision d'être impie est aussi une impiété[3]. Donc, pour al-Jubbâ'î : décider de commettre un péché est équivalent — en ce qui concerne la qualité d'être mal —, à commettre en fait ce péché. Donc, il estime que la valeur morale de l'intention est égale à celle de l'acte lui-même. Voilà une attitude socratique très évidente, un appel à la pureté morale que ne connaît aucun juriste.

Al-Jubbâ'î fait une distinction originale entre les noms donnés par le langage, et les noms donnés par la religion. Les premiers sont dérivés des actes et finissent avec les actes, tandis que les seconds sont appliqués à l'homme quand il agit et quand son acte finit. Cela veut dire que les noms donnés par le langage s'appliquent aux actes quand ils sont accomplis, tandis que les noms donnés par la religion s'appliquent aux *habitus*.

(1) Al-Ash'arî : *Maqâlât al-Islâmyyîn*, I, p. 287.
(2) Al-Ash'arî : *Maqâlât al-Islâmyyîn*, I, p. 288.
(3) *Ibidem*, I, p. 305.

L'importance de cette distinction se révèle à propos du droit qu'on a de qualifier quelqu'un de *croyant:* doit-on considérer encore comme croyant celui qui a commis un péché grave, ou bien ce qualificatif de croyant tombe par le fait qu'il a commis un péché grave?

Al-Jubbâ'î estime que celui qui a commis un péché grave doit être considéré comme étant encore croyant, grâce aux actes de foi qu'il avait faits dans le passé avant ce péché grave ; c'est-à-dire qu'il mérite encore le qualificatif de *croyant*, puisque la dominante de sa foi fut les actes méritoires.

Quant à la question : un juif, par exemple, peut-il être qualifié de croyant? — al-Jubbâ'î y répond en disant que le juif peut être qualifié de croyant, d'après les noms donnés par la langue ; mais d'après les noms donnés par la religion il ne peut pas être considéré comme croyant, car la dominante dans ses actes ne fut pas les actes de foi ; il est considéré, selon les noms donnés par la langue, croyant quand il accomplit un acte de foi ; mais il n'est pas considéré comme croyant, d'après les noms donnés par la religion, puisque la plupart de ses actes ne se conformaient pas avec la foi.

C'est une grande innovation effectuée par al-Jubbâ'î dans la question « des noms et des jugements », c'est-à-dire : comment qualifier quelqu'un, du point de vue de la foi : croyant[1], *fâsiq*, impie, etc. Nous savons, en effet, que « les mu'tazilites — à l'exception d'al-Aṣamm († 850) — nient que le *fâsiq* soit considéré comme croyant ; et ils disent que le *fâsiq* n'est ni croyant ni impie, mais dans un état intermédiaire entre les deux. Ils disent : chez le *fâsiq* il y a une foi pour laquelle il ne mérite pas qu'on l'appelle : croyant, comme il y a chez le juif une foi pour laquelle on ne l'appelle pas croyant »[2].

Mais cela ne veut pas du tout dire qu'al-Jubbâ'î désapprouva l'attitude des mu'tazilites dans la question du *fâsiq*, à savoir : qu'il est dans un état intermédiaire. Jubbâ'î continue toujours à soutenir que le *fâsiq* est dans un état intermédiaire entre le croyant et l'impie, du point de vue des noms donnés par la religion. Tout ce qu'il apporte de neuf c'est qu'il estime que le *fâsiq* est considéré, du point de vue des noms donnés par la langue : croyant, puisque la plupart de ses actes s'accordent avec la foi. La différence donc entre lui et les autres mu'tazilites sur ce point, est plutôt verbale que doctrinaire. Il ne pouvait pas en être autrement, car l'affirmation de l'état intermédiaire du *fâsiq* est un des cinq principes essentiels de l'*i'tizâl*.

Pour al-Jubbâ'î, un ensemble de petits péchés peut constituer un grand péché. Par exemple, un voleur qui vole chaque fois un dirham jusqu'à voler en tout cinq, peut être considéré comme ayant commis un gros péché. Les autres mu'tazilites estiment que si le vol d'un dirham

(1) *Fâsiq* : pécheur qui a commis un grand péché.
(2) Al-Ash'arî : *Maqâlât al-islâmiyyîn*, I, p. 305.



n'est pas considéré comme un grand péché, alors voler un dirham chaque fois et répéter cette opération plusieurs fois ne constituent pas un grand péché[1].

La majorité et le *taklîf*

Être majeur — selon al-Jubbâ'î — c'est avoir une intelligence mûre ; l'intelligence est la science.

Les sciences sont de plusieurs sortes ; il y en a qui s'apprennent nécessairement, avant la maturation de l'intelligence ; c'est l'expérience et l'expérimentation qui nous les apprennent, comme quand quelqu'un voit un éléphant, il juge qu'il ne peut pas entrer dans le trou d'une aiguille. Quand ces connaissances s'intègrent en un jeune homme il devient majeur *(bâligh)*. Dieu aussi peut lui donner une intelligence mûre ; et il devient ainsi soumis aux lois juridico-religieuses.

L'homme ne peut pas être soumis à celles-ci que si son intelligence est mûre, et qu'il soit capable d'acquérir la connaissance de l'existence d'un Dieu, tout en sachant que, s'il néglige le raisonnement dans les choses de la foi, Dieu le châtiera. Il peut être aussi averti par un ange ou un envoyé de Dieu.

B. Les questions subtiles du *kalâm*

1. *La substance*

Al-Jubbâ'î estime que les substances sont d'un même genre ; elles sont par elles-mêmes des substances ; elles s'accordent ou divergent par elles-mêmes, mais en réalité elles ne divergent pas. Les substances sont connues comme substances avant qu'elles soient[2].

Il dit aussi qu'il peut arriver à l'atome ce qui ne peut pas arriver au corps : comme le mouvement, le repos, la couleur, le goût et l'odeur. Il estime impossible qu'il y ait de la puissance, de la science et de la vie dans un atome. Il estime possible que Dieu crée un vivant dépourvu de force. Il soutient qu'il est impossible qu'une substance soit dépourvue d'accidents[3]. L'atome rencontre par lui-même six de ses pareils. Il n'a ni longueur, ni composition.

(1) *Maqâlât al-islâmyyîn*, I, 307.
(2) Al-Ash'arî : *Maqâlât*, II, p. 9. Le Caire, 1954.
(3) *Ibidem*, II, p. 11.



2. *Le mouvement*

Quand un corps se meut, il y a en lui un nombre de mouvements égal au nombre des parties du mobile, car il y a un mouvement dans chaque partie. Il nie que le même mouvement puisse être divisé en parties[1].

Il estime que la pierre dans sa chute a des arrêts, que dans l'arc tendu il y a des mouvements cachés, de même dans le mur construit. Ce sont ces mouvements qui engendrent l'effondrement du mur. Les mouvements dans l'arc et la corde sont la cause de la rupture de la corde. Nous avons eu déjà l'occasion de faire quelques observations sur cette idée d'al-Jubbâ'î[2].

Il estime possible qu'un mobile se meut non par quelque chose, ni vers quelque chose ; que Dieu meut le monde non dans quelque chose. Si le lieu d'un corps est mobile, le corps est mobile ; c'est un mouvement non par quelque chose.

Les mouvements et le repos sont des états *(akwân)* du corps ; le corps, quand Dieu le crée, est en repos.

Les mouvements sont de plusieurs sortes ; ils sont contraires les uns aux autres : aller à droite est contraire à aller à gauche, se lever est contraire à s'asseoir, marcher en avant est contraire à marcher à reculons, la montée est contraire à la descente.

Tout mouvement est changement *(zawâl)* ; aucun mouvement n'est un non-changement. Mais le mouvement ne veut pas dire seulement la translation dans le lieu. Le mouvement anéanti s'appelle changement avant son existence, mais il ne s'appelle pas translation.

Al-Ash'arî lui demande alors : pourquoi ne posez-vous pas que tout mouvement est translation, puisque vous posez que tout mouvement est changement ?

Al-Jubbâ'î répond : parce que quand une corde est suspendue au plafond et que quelqu'un la remue, alors on dit que la corde est mue et changée ; mais on ne peut pas dire qu'elle a quitté sa place.

Al-Ash'arî : et pourquoi ne peut-on pas dire qu'elle a quitté sa place en l'air, comme on a dit qu'elle était mue et changée ?

Alors al-Jubbâ'î, selon ce que nous rapporte al-Ash'arî[3], n'a rien dit qui puisse justifier cette distinction.

Les mouvements, tous, ne durent pas.

Le repos est de deux sortes : le repos des êtres inanimés et le repos des êtres animés. Le repos que fait le vivant en lui-même ne dure pas, mais le repos de l'inanimé dure[4].

(1) *Ibidem*, II, p. 16-17.
(2) Voir *supra*, p. 135.
(3) Al-Ash'arî : *Maqâlât*, II, p. 42.
(4) *Ibidem*, II, 45.

3. *L'âme*

Pour al-Jubbâ'î l'âme est un corps (ou : corporelle). L'âme n'est pas la vie. La vie est un accident. L'âme ne peut pas recevoir les accidents. Elle est donc un genre spécial de corps. Sa position ici ressemble à celle d'al-Naẓẓâm. Il est surprenant que ces théologiens n'admettent pas l'idée de l'immatérialité de l'âme. Est-ce par souci de donner à l'âme plus de consistance et de concrétion? Ou bien par une tendance matérialiste consciente d'elle-même et héritée peut-être du stoïcisme? Il est très difficile de trancher la question.

4. *Les accidents*

Il soutient que beaucoup d'accidents subsistent. Ce qui subsiste parmi les accidents subsiste non par une subsistance. De même il dit que les corps subsistent non par une subsistance ; il estime possible que la parole subsiste[1].

Il s'accorde avec Abû al-Hudhail quand celui-ci dit que les accidents et les corps puissent être vus, mais il n'est pas d'accord avec Abû al-Hudhail quand celui-ci estime que les accidents peuvent être touchés[2].

La destruction d'un corps existe non en un lieu. Chaque corps a sa destruction particulière. La noirceur qui vient après la blancheur est une destruction (une privation, dirait Aristote) de la blancheur ; de même toute chose dont l'existence implique la destruction d'une chose est un néant de celle-ci. La destruction d'un accident occupe le corps. La destruction ne se détruit pas[3].

Est-il possible que les accidents seront ressuscités?

A cette question al-Jubbâ'î répond que ce dont la créature connaît le mécanisme, ou ce dont ils peuvent faire quelque chose de son genre, ou ce qui ne peut pas subsister — il n'est pas admissible qu'il soit ressuscité. Les autres accidents peuvent être ressuscités. Ce qui peut être ressuscité peut être avancé dans l'être ou retardé. Les mouvements ne peuvent pas être ressuscités, sinon ils devraient être capables d'être avancés ou retardés[4].

La causalité

Le problème de la causalité est un problème fondamental de la théologie musulmane. Il comporte plusieurs points. Un de ces points c'est la

(1) Al-Ash'arî : *Maqâlât*, II, p. 45.
(2) *Ibidem*, II, 47.
(3) *Ibidem*, II, 51-52.
(4) Al-Ash'arî : *Maqâlât...*, II, p. 57.



relation entre la cause et l'effet par rapport au temps. Al-Ash'ârî[1] mentionne dix opinions de théologiens à cet égard :

1. Un groupe dit : la cause est double : une cause avec son effet, et une cause avant son effet. La cause de ce qui est nécessaire est avec l'effet, mais la cause du choix est avant l'effet. La cause de ce qui est nécessaire est par exemple la frappe et la souffrance quand vous frappez quelqu'un et qu'il en souffre ; la frappe, qui est la cause, va avec la souffrance qui en est l'effet. De même quand on pousse une pierre et elle s'en va : la poussée est la cause de son envolée, et les deux se font en même temps et nécessairement.

2. Un autre groupe dit : toute cause précède son effet ; il est impossible que la cause soit avec l'effet. Si on porte quelque chose, savoir qu'on le porte vient après l'acte de le porter. L'inimitié de Dieu à l'égard des impies vient après leur impiété. C'est l'opinion de Bishr ibn al-Mu'tamir.

3. La cause précède toujours l'effet — dit un troisième groupe. Il y a deux sortes de causes : une cause nécessitante, qui est avant l'effet nécessité, c'est celle qui ne permet pas de choix ; — et une cause avant l'effet, mais qui permet le choix de la chose ou de son contraire. Par exemple, je peux dire : j'ai obéi à Dieu parce qu'Il me l'a ordonné, c'est-à-dire à cause de Son ordre, et parce que je veux obéir à Dieu, mais j'ai la liberté de ne pas Lui obéir.

4. Un quatrième groupe dit : la cause est double : une cause avant l'effet, et qui le précède par un seul temps. Ce qui est capable de précéder l'effet par plus d'un temps n'est pas sa cause, et ne peut pas être sa cause ; — et une cause qui est avec son effet, comme la frappe et la souffrance. C'est l'opinion d'al-Jubbâ'î.

5. Un cinquième groupe estime que la cause ne peut pas être qu'avec son effet. Ce dont l'être précède l'être d'une autre chose n'est pas sa cause. Ils prétendent que la capacité (d'agir) est la cause de l'action, et qu'elle ne peut pas être qu'avec l'action.

6. Un sixième dit que la cause ne peut pas être qu'avec son effet ; mais ils ont nié que la capacité (d'agir) soit une cause. C'est l'opinion de 'Abbâd ibn Sulaimân.

7. Un septième estime que les causes sont de trois sortes : *a)* une cause avant l'effet, comme la volonté nécessitant une action ; *b)* une cause qui est avec son effet, comme le mouvement de mes deux jambes quand je marche ; *c)* une cause postérieure, c'est la fin, comme quand je dis : j'ai construit ce toit pour me mettre à l'ombre, et se mettre à l'ombre se fera après la construction du toit. C'est l'opinion d'al-Naẓẓâm.

8. Quelques-uns estiment que l'incapacité ne nécessite pas la nécessité, mais la capacité nécessite le choix.

(1) *Maqâlât al-islamyyîn*, II, 69-70.

9. D'autres disent que chez celui qui perçoit une chose il y a une nature qui engendre la perception ; mais d'autres nient cela.

10. Ibrâhîm al-Bukhârî prétend que l'incapacité nécessite la nécessité, comme la capacité nécessite le choix.

De ces opinions sur le rapport temporel entre la cause et l'effet nous voyons qu'al-Jubbâ'î estime que la cause est de deux sortes : une cause avant l'effet et qui le précède immédiatement, et une cause avec son effet comme la frappe et la souffrance, ils arrivent en même temps. En ce qui concerne la première sorte de cause, al-Jubbâ'î estime que si la cause ne précède pas immédiatement : mais qu'il y ait un intermédiaire, elle ne peut pas être considérée une cause. Mais on ne nous fournit aucune information de plus qui aurait pu préciser davantage sa pensée. Tout ce qu'on nous dit encore c'est qu'il estime que « la cause ne doit pas nécessiter l'effet, ce qui nécessite une chose n'est autre que celui qui le fait et l'engendre. »[1]. Cela concorde avec ce qu'il dit ailleurs, à savoir que la volonté ne nécessite pas le voulu[2]. La volonté, qui est une décision d'agir, est avec l'action, et non pas avant elle[3]. Il estime possible qu'on veut sa volonté[4].

Les noms de Dieu

Les noms de Dieu sont indiqués soit par le Coran, soit par la raison. Si la raison en indique un que le Coran n'indique pas, on a le droit de l'employer pour désigner Dieu. Voilà l'opinion d'al-Jubbâ'î à ce sujet. La plupart des théologiens musulmans limitent les noms de Dieu à ceux indiqués explicitement dans le Coran.

Pourtant ces appellations doivent être contrôlées par la raison. Par exemple, on peut appeler Dieu : savant, connaissant ; mais on ne peut pas l'appeler pénétrant *(fahim)* ou sûr *(mûqin)* ou esclave *(mustakîn)*, car ces noms impliquent des actes d'un imparfait, puisqu'ils impliquent que celui qui les accomplit n'était pas sûr avant, ne connaît pas tout, ou n'était pas savant avant.

Il explique quelques noms divins de la manière suivante :

Audient : un attribut d'action, a le sens de : Il exauce les prières.
Voyant : savant.
clairvoyant : savant.
Seigneur : très puissant.
Sublime (rafî') : Très-haut.

(1) Al-Ash'arî : *Maqâlât...*, II, p. 88.
(2) *Ibidem*, II, 90.
(3) *Ibidem*, II, 93.
(4) *Ibidem*, II, 93.

Grand : seigneur, puissant.

Jabbâr : ne peut pas être soumis ou humilié.

Majîd : puissant.

Karîm : a) comme attribut de l'essence = puissant ; *b)* comme attribut d'action = généreux.

Sage : a) comme attribut de l'essence = savant ; *b)* comme attribut d'action = celui dont les actes sont sages.

Ṣamad : a) comme attribut de l'essence = seigneur ; *b)* pas comme attribut de l'essence = refuge, celui à qui on demande le secours.

Un : a) indivisible, simple ; *b)* n'a pas d'égal ou de semblable ; *c)* sans aucun associé, ni en éternité ni en divinité.

Ilâh : le seul qui mérite l'adoration ; c'est un attribut d'essence.

Salâm : celui qui accorde la paix et la sûreté.

Laṭîf : bienfaiteur ; ou celui dont l'organisation des choses est subtile.

Allâh = Ilâh.

Qâ'im, Qayyûm : subsistant toujours.

Qadîm : éternel, sans commencement ni fin.

Mutakallim : celui qui crée la parole.

Ḥalîm : le *ḥilm* de Dieu est le fait que Dieu ne châtie pas tout de suite, mais donne un délai ; c'est le contraire de : vengeance, ou de châtiment immédiat.

Muḥbil al-nisâ' = celui qui fait les femmes enceintes. Al-Jubbâ'î fut obligé de reconnaître ce nom de Dieu par suite d'une polémique avec son disciple al-Ash'arî, dans laquelle celui-ci lui dit : vous devez donc dire que Dieu est *muḥbil al-nisâ'*, puisque c'est Lui qui crée la grossesse en elles. Al-Jubbâ'î répond : oui, en effet. Al-Ash'arî réplique : votre innovation que voici est pire que l'erreur des chrétiens qui appellent Dieu le père de Jésus, sans pourtant dire que c'est Lui pui a rendu Marie enceinte[1].

*
* *

D'autre part, Jubbâ'î refuse d'appeler Dieu par les noms suivants :

Shadîd : car cela veut dire : dur, et Dieu ne peut pas être qualifié de dur.

Matîn : car ceci signifie : épais.

Rafîq : car, le *rifq*, c'est l'habileté dans la conduite des affaires.

Courageux : car le courage est l'audace dans le danger et les situations qui excitent la peur ; mais pour Dieu il n'y a ni danger, ni peur.

Parfait : car le parfait est celui dont les qualités et les parties sont parachevées.

Ṣâlih : car, le ṣâlih (= bon) est celui qui est devenu bon en faisant le bien.

(1) 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî : *al-Farq bain al-firaq*, p. 110. Le Caire, 1948.



Peut-on appeler Dieu : une chose?

Chose *(shay')* signifie : tout ce qui est connu, tout ce dont on peut parler. Puisque Dieu est connu, qu'on peut parler de Lui, Il doit pouvoir être appelé : chose[1].

Création et puissance de Dieu

Dire que Dieu est le Créateur veut dire qu'Il fait ses actes selon un dessein qu'Il arrêta.

Le pouvoir de créer est-il sans limite? Jubbâ'î répond que non : par exemple, Dieu ne peut pas créer le pouvoir de voir avec la cécité en même temps, car la cécité est contraire au pouvoir de voir.

Mais son rationalisme ne va pas assez loin, car nous le voyons soutenir que Dieu est capable « de réunir le feu et le coton sans qu'il s'ensuive un brûlage, de maintenir la pierre en l'air en repos sans aucun soutien au-dessous d'elle. Quand il réunit le feu et le coton, il ferait ce qui empêcherait le brûlage, le feu se calmerait, il ne s'introduirait pas à l'intérieur du coton, alors aucun brûlage n'aurait lieu »[2]. Voilà comment al-Jubbâ'î explique ce phénomène, s'il venait d'arriver, explication qui implique qu'al-Jubbâ'î n'a pas trahi complètement son rationalisme.

L'État

La théorie de l'État chez Jubbâ'î n'est pas expliquée dans nos sources. Tout ce qu'on nous rapporte à ce sujet, c'est une distinction qu'il fit entre la terre de foi, et la terre *(dâr)* d'impiété. « Toute terre qu'on ne peut pas habiter ou par laquelle on ne peut pas passer, sans manifester une sorte d'impiété, ou sans manifester sa satisfaction pour une sorte d'impiété et l'abandon de sa négation, est une terre d'impiété. Toute terre, au contraire, où on peut séjourner et y passer sans manifester une sorte d'impiété, ou la satisfaction pour une sorte d'impiété et l'abandon de sa négation, est une terre de foi[3] ».

Al-Ash'arî commente cette parole d'al-Jubbâ'î en disant que, d'après cette affirmation, Baghdâd, par exemple, est une terre d'impiété, dans laquelle on ne peut séjourner sans manifester l'impiété, celle qui est une impiété aux yeux d'al-Jubbâ'î, comme la profession que le Coran n'est pas créé, que Dieu l'a prononcé de toute éternité, que Dieu a voulu les

(1) Al-Ash'arî : *Maqâlât al-islâmyyîn*, II, p. 181.
(2) *Ibidem*, II, p. 220.
(3) Al-Ash'arî : *Maqâlât...*, II, p. 137.

péchés et les a créés — car tout cela est une impiété à ses yeux. Cela revient à dire que les grandes villes de l'Islam sont des terres d'impiété ! Que Dieu les préserve de cela[1] !

Mais al-Ash'arî va plus loin que ce qu'a voulu dire al-Jubbâ'î : car ce que celui-ci veut dire c'est qu'on doit considérer un endroit comme une terre d'impiété quand tous ceux qui y séjournent ou y passent doivent professer la religion de l'état. Et cela est vrai : car on ne peut pas considérer un état comme état musulman où on y est obligé de professer une autre religion que l'Islam. Nous avons vu qu'al-Jubbâ'î ou les autres mu'tazilites ne condamnent pas comme une impiété *(kufr)* le fait de soutenir que le Coran n'est pas créé, ou que Dieu est le seul agent des actes de bien et de mal, ces opinions n'enlevant pas au musulman la qualité d'être croyant en un sens général.

L'argument d'al-Ash'arî peut jouer seulement contre un khârijite, mais jamais contre un mu'tazilite ; et en fait les Khârijites ne s'en cachent pas, mais proclament à cor et à cri que toutes les villes (et les villages) en pays d'Islâm qui ne professent pas le khârijisme est une terre d'impiété.

Quant à nier le mal ou l'impiété, nous avons déjà vu[2] que le principe de : « commander le bien et interdire le mal » comporte beaucoup de modalités et de nuances dans son application, de sorte qu'on peut se contenter, dans des circonstances particulières, de nier le mal dans son cœur, chose que tout le monde peut faire en toute sûreté.

L'Imâmat

Les mu'tazilites en général estiment que l'imâmat doit s'établir par l'avis de la Communauté sur le choix de celui qui sera leur imâm dans les affaires laïques et religieuses. Celui que la majorité des musulmans choisissent comme imâm est l'imâm légitime : chef d'état et chef religieux en même temps.

Mais ici se pose un problème : que faut-il faire si le choix tombe sur deux personnes qui sont jugées dignes d'être des imâms ? Cette éventualité arrive très souvent, pour la simple raison que l'élection ne se fait pas en un seul lieu, peut avoir lieu en plusieurs endroits : à Médine, à Baghdâd, au Caire, et au Maghreb à la fois. Dans l'histoire de l'Islam nous voyons que cette éventualité est arrivée plusieurs fois : il y avait l'imâmat (califat) 'abbaside à Baghdad au IIIe siècle de l'hégire, et celui umayyade à Cordoue en Espagne, le califat 'abbaside à Baghdad aux IVe, Ve, VIe siècles à Baghdâd, et le califat fâtimide au Caire, outre les imâmats locaux : au Yémen, à 'Oman, etc.

Pour Abû 'Alî al-Jubbâ'î et son fils Abû Hâshim, l'imâm, en ce cas,

(1) *Ibidem*, II, p. 137.
(2) Voir *supra*, p. 31-33.



c'est celui qui a été choisi le premier. Mais si le choix des deux (ou de plusieurs) se fait en même temps, alors l'opinion d'Abû Hâshim diffère de celle de son père : Abû Hâshim ne reconnaît pas le choix des deux, comme c'est le cas dans le mariage : il faut une nouvelle élection qui choisira l'un d'eux. Quant à Abû 'Ali al-Jubbâ'î, il dit que, quand il arrive que les deux sont choisis en même temps, il faut faire un tirage au sort entre les deux[1].

Les mu'tazilites, en général, reconnaissent que l'imâm, après le Prophète Muḥammad, est : Abû Bakr, ensuite 'Umar, ensuite 'Uthmân, ensuite 'Alî ; ensuite celui que la communauté a choisi, à condition qu'il fût doté des mêmes qualités qu'eux et qu'il se conduisît de la même manière qu'eux. Aussi voyons-nous qu'ils reconnaissent l'imâmat de 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz, car sa conduite fut semblable à celle des quatre premiers califes.

Dans la question de préférence les premiers mu'tazilites donnèrent la préférence à Abû Bakr, puis 'Umar, puis 'Uthmân, puis 'Alî ; — à l'exception de Wâṣil ibn 'Aṭâ' qui préféra 'Alî à 'Uthmân ; aussi l'accusa-t-on de tendance shî'ite.

Quant à Abû 'Ali al-Jubbâ'î et son fils Abû Hâshim, ils s'abstinrent de préférer l'un des quatre premiers califes à l'autre ; ils ont dit : « aucune bonne qualité n'a été attribuée à l'un sans qu'elle fût attribuée à l'autre »[2].

Abû 'Alî al-Jubbâ'î estime « que l'imâmat ne peut pas s'établir que par l'accord de cinq hommes au moins »[3]. Pourquoi ce nombre cinq? Parce que 'Umar ibn al-Khaṭṭâb en a désigné six pour choisir un parmi les six : donc, cinq suffisent pour choisir un autre qu'eux[4]. Ibn Ḥazm a critiqué al-Jubbâ'î sur ce point, d'une manière très pertinente, que le lecteur est prié de lire au même endroit (*Fiṣal*, IV, p. 168 sqq.).

Shahrastânî, en exposant la doctrine de l'imâmat chez Abû 'Alî al-Jubbâ'î et son fils Abû Hâshim, rapporte « qu'al-Jubbâ'î et Abû Hâshim sont d'accord avec les sunnites au sujet de l'imâmat et qu'il s'établit par le choix, et que les compagnons du Prophète sont rangés par ordre de mérite selon leur ordre d'accession au califat. Mais ils nient absolument que les amis de Dieu *(awlyâ')* parmi les Compagnons du Prophète soient capables de faire des prodiges. Ils poussent à l'extrême l'infaillibilité des Prophètes quant aux péchés : grands et petits, de sorte qu'al-Jubbâ'i père interdit à un Prophète même l'intention de faire un péché, à moins qu'il n'y ait une interprétation *(ta'wîl)*. Les mu'tazilites postérieurs, comme le Qâḍî 'Abd al-Jabbâr et d'autres, ont suivi le système d'Abû Hâshim. »[5].

(1) Al-Qâḍî 'Abd al-Jabbâr : *Sharḥ al-uṣûl al-Khamsah*, p. 757.
(2) Al-Qâḍî 'Abd al-Jabbâr : *Sharḥ al-usûl al-khamsah*, p. 767.
(3) Ibn Ḥazm : *al-Fiṣal*, IV, p. 167.
(4) *Ibidem*, IV, p. 168.
(5) Al-Shahrastânî : *al-Milal wa al-Niḥal*, I, p. 107-108.



La ressource *(rizq)*

La ressource *(rizq)* est ce dont on profite. Elle est divisée en deux sortes : une ressource publique, comme l'eau, l'herbage et ce qui leur ressemble, et une ressource privée, comme les objets possédés.

Les moyens de propriété sont nombreux : l'appropriation *(ḥyâzah)*, l'héritage, l'achat, le don, etc.

Profiter d'une chose c'est en jouir ; en jouir, c'est en éprouver du plaisir. Ce qu'on éprouve avec plaisir est un bien : passager, ou bien permanent ; le premier est par exemple ce qu'on éprouve quand on gratte un membre galeux de son corps ; le second est comme le plaisir de manger[1].

Les mu'tizilites font un lien entre la propriété et le *rizq*. Aussi estiment-ils que le *rizq* est licite pour celui à qui il appartient, illicite pour celui à qui il n'appartient pas, exactement comme la chose possédée. Celui qui prend de quelqu'un par force un bien ou une nourriture et qu'il la mange, il mange ce que Dieu a destiné à un autre[2]. Les ressources *(arzâq)* sont comme si elles venaient de Dieu, puisque c'est Lui qui les crée et les fait telles qu'on puisse en profiter.

Le *rizq* (= ressource) est de deux sortes : ce qui vient directement de Dieu, et ce qu'on obtient par l'effort et le travail. Le premier est par exemple : ce qui arrive par héritage ; le deuxième est comme ce que nous gagnons par le commerce, l'agriculture, etc. Le deuxième, qui s'obtient par l'effort, se divise : *a)* en celui dont l'abandon fait des dommages ; *b)* et celui dont l'abandon ne fait pas de dommages. Le premier doit être poursuivi, pour se protéger des dommages ; le deuxième est indifférent : qu'on le poursuive ou non c'est bon.

Ceux qui professent l'abandon à Dieu ou la tendance à s'en remettre à Dieu pour obtenir le *rizq* ont avancé deux objections en la défense de leur thèse qui dit que l'effort pour obtenir le *rizq* est blâmable : *a) primo*, l'effort est contraire au *tawakkul* (= s'en remettre à Dieu), il s'y oppose et en empêche, donc il faut juger que l'effort est un mal ; *b) secundo*, celui qui s'efforce d'obtenir des ressources ne peut pas être sûr que ce qu'il ramasse et se fatigue à acquérir ne lui soit pas arraché de vive force par les tyrans injustes, en ce cas il serait comme s'il les avait aidés à exercer leur injustice ; et cela est mal.

Mais les mu'tazilites réfutent cette opinion en disant qu'il est absurde de soutenir que l'effort s'oppose au *tawakkul*, car le *tawakkul* est la recherche de la nourriture selon ce qui est permis. Dire que cela équivaut à aider les tyrans injustes dans leur injustice est faux et inadmissible par la raison, car il est établi par la raison que le commerce et l'agriculture, en vue d'obtenir des ressources, sont bons. Le commerçant fait du commerce, et l'agriculteur fait de l'agriculture pour obtenir du gain, et non pas pour que le tyran le saisisse par force et injustement.

(1) Al-Qâḍî 'Abd al-Jabbâr : *Sharḥ al-uṣûl al-khamsah*, p. 785.
(2) Al-Ash'arî : *Maqâlât al-islâmyyîn*, I, p. 296.



ABÛ HÂSHIM AL-JUBBÂ'Î

SA VIE

Abû Hâshim ʻAbd al-Salâm ibn Abî ʻAlî Muḥammad al-Jubbâ'î ibn ʻAbd al-Wahhâb ibn Sallâm ibn Khâlid ibn Ḥumrân ibn Abân, le client de ʻUthmân ibn ʻAffân, est né, d'après ce qu'il dit lui-même[1], en 277 de l'hégire, à Bassorah.

Il arrive à Baghdâd en 314 h. d'après Ibn al-Nadîm[2], ou en 317 d'après Ibn al-Murtaḍâ, qui explique la cause de son arrivée à Baghdâd en disant : « quand il a commencé à éprouver la pauvreté, il est allé à Baghdad »[3]. Il y resta jusqu'à la fin de sa vie[4].

SES ÉTUDES

Son maître en grammaire arabe fut Abû al-ʻAbbâs al-Mubarrad. « Al-Mubbarrad fut un peu sot. On demanda à Abû Hâshim : comment supportez-vous sa sottise? Et Abû Hâshim de répondre : ' j'estime que supporter sa sottise vaut mieux que d'ignorer la langue arabe '. — Ou quelque chose dans ce sens. »[5].

Son maître en théologie fut son père Abû ʻAlî. Il fut très assidu aux leçons de théologie ; aima beaucoup poser des questions religieuses ; il poussa cette sollicitation jusqu'à remplir d'ennui son père, qui s'en plaignait toujours. Durant la journée il ne cessa d'importuner son père par ses questions théologiques. Le soir, il devance son père dans sa chambre de peur qu'il ne lui en ferme la porte. Le père s'étend sur son lit et le fils l'attaque de questions jusqu'à ce que le père s'ennuie et puis s'endorme. Quelquefois le père, pour couper court aux manœuvres du

(1) Cité in *Târikh Baghdâd* d'al-Khaṭîb al-Baghdâdî, t. XI, p. 55, sous le numéro 5735. Il y a une faute dans Ibn Khillikan, II, p. 335, Le Caire, éd. Muḥyiddîn, où on lit : 247.

(2) Ibn al-Nadîm : *Fihrist*, p. 261. Le Caire.

(3) Ibn al-Murtaḍâ : *Tabaqât al-Muʻtazilah*, p. 96, l. 10.

(4) Al-Khatîb al-Baghdâdî : *Târikh Baghdâd*, XI, p. 55, n. 5735.

(5) Ibn al-Murtaḍâ : *Tabaqât al-Muʻtazilah*, p. 96.



fils, revint tôt à la maison et ferma la porte de sa chambre pour que le fils importun ne vienne le déranger ! Tout cela montre jusqu'à quel point l'enfant fut très intelligent et très appliqué à la théologie.

Sa mort

Abû Hâshim mourut le 18 Sha'bân 321 h. (16/8/933 a. d.), à Baghdad. Il fut enterré dans le cimetière d'al-Bustân, dans la partie est de la ville. Il est mort à l'âge de quarante-six ans, huit mois et 21 jours[1].

Son œuvre

Ibn al-Nadîm[2] lui attribue les livres suivants :

1. *Al-Jâmi' al-kabîr* — mentionné aussi et cité par al-Baghdâdî : *al-farq bain al-firaq*, p. 116, l. 4, Le Caire, 1948.

2. *Al-Abwâb al-kabîr* — mentionné par al-Juwaini : *al-Shâmil*, p. 472, l. 1. Alexandrie, 1969.

3. *Al-Abwâb al-saghîr.*

4. *Al-Jâmi al-saghîr* — mentionné et cité par 'Abd al-Jabbâr *in: al-Majmû' min al-muḥîṭ bi al-taklîf*, I, p. 30, Beyrouth.

5. *Al-Insân.*

6. *Al-'Iwaḍ.*

7. *Al-masâ'il al-'askaryyât* — mentionné et cité par 'Abd al-Jabbâr : *al-majmû' min al-muḥîṭ bi al-taklîf*, I, p. 1.

8. *Al-Naqḍ 'alâ Arisṭâṭâlîs fî « al kawm wa al-fasâd ».*

9. *Al-Tabâ'i' wa al-naqḍ 'alâ al-qâ'lîn bihâ.*

10. *Al-ijtihâd.*

'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî[3] mentionne, en outre, le livre intitulé :

11. *Istiḥqâq al-dhamm.*

Al-Juwaini dans : *al-Shâmil* (p. 471, Alexandrie, 1969), mentionne :

12. *Al-Baghdâdyyât* — et dit qu'Abû Hâshim « y parle de questions où il réfute les opinions de mu'tazilites baghdâdiens ».

(1) Al-Khatîb al-Baghdâdî : *Târikh Baghdâd*, XI, pp. 55-56, n. 5735, Le Caire, 1931 ; Ibn Khillikân : *Wafayât al-A'yân*, II, p. 355, n. 356, Le Caire, 1948 ; Ibn al-Nadîm : *al-Fihrist*, p. 261, Le Caire ; Ibn al-Qifṭî : *Inbâh al-ruwâh 'alâ anbâh al-nuḥâh*, III, p. 97-98, Le Caire, 1955.

(2) *Al-Fihrist*, p. 261. Le Caire.

(3) P. 113, ll. 4-5. Le Caire, 1948.



Jugements portés sur lui

Abû al-Ḥasan al-Karkhî dit d'Abû Hâshim : « que personne ne lui fut égal en théologie »[1].

« Abû 'Abdullâh al-Baṣrî rapporte de lui ce qui indique qu'il fit grand en religion » (*Ibidem*, p. 94).

Al-Qâḍî 'Abd al-Jabbâr dit de lui : « Abû Hâshim fut l'un des plus moralement élevés parmi les hommes et l'un des plus ouverts. Quelques-uns lui ont reproché son désaccord avec son père. Mais il n'est pas blâmable que le suivant (le disciple) fût en désaccord avec le suivi (le maître) en quelques subtilités de détail : les partisans d'Abu Ḥanîfah (le grand juriste) furent en dissentiment avec Abû Ḥanîfah (sur quelques points de détail), Abû 'Ali (al-Jubbâ'î) fut en désaccord avec Abû al-Hudhail et al-Shaḥḥâm, et Abû al-Qâsim[2] fut en désaccord avec son maître. Abû al-Ḥasan al-Karkhî a parlé de ce désaccord entre Abû Hâshim et son père, dans un poème (mètre : *mutaqârib*) où il dit :

« On dit qu'entre Abû Hâshim et son père il y a un grand désaccord.
Je dis : qu'importe ! Quand est-ce que cela avait-il de l'importance ?
Ne blâmez pas le maître, c'est une mer qui n'a pas d'égale parmi les [autres mers
Abû Hâshim, son disciple, tourna vers quoi tourna son père
Seulement, il y a question de fines subtilités théologiques et de science [abondante. »

On réfère ici à ce qui est exprimé par Muḥammad ibn 'Umar al-Ṣaimarî et d'autres, à savoir qu'ils ont reproché à Abû Hâshim sa théorie dans la question du mérite du blâme, sa théorie des modes (aḥwâl), etc. En effet, quelques partisans l'ont soutenu en ces questions, d'autres ont suspendu leur jugement ; d'autres encore exagérèrent leur désaccord, et finirent par l'estimer impie dans quelques-unes de ses théories. Il a écrit contre eux plusieurs ouvrages. Le plus sévère parmi eux fut Muḥammad ibn 'Umar al-Ṣaymarî qui fut d'une certaine rudesse, jusqu'à reprocher à Abû 'Alî quelques-unes de ses opinions. »[3].

Ce Ṣaimari[4] fait partie de la neuvième classe de mu'tazilites, et fut un disciple d'Abû 'Alî al-Jubbâ'î ; avant que celui-ci fût son maître il avait déjà suivi les cours de mu'tazilites baghdâdiens : Abû al-Ḥusayn al-Khayyâṭ et d'autres. Il a engagé des polémiques et écrivit quelques

(1) Ibn al-Murtaḍâ : *Tabaqât al-mu'tazilah*, p. 94.

(2) Il doit être : Abû al-Qâsim al-Sîrâfî, disciple d'Abû Hâshim, dont nous parlerons tout à l'heure.

(3) Ibn al-Murtaḍâ : *Tabaqât al-mu'tazilah*, pp. 95-96.

(4) Voir sur lui, Horten : *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, pp. 428-431. Bonn, 1912. Il donne comme année de mort l'année 933. V. aussi *Fihrist*, 173, éd. Flügel.

ouvrages. Ce fut un savant ascète, pieux. Seulement il a exagéré dans son inimitié avec son condisciple Abû Hâshim, de sorte qu'il dénonça celui-ci comme impie, à cause de sa théorie des modes *(aḥwâl)*. Un jour il alla chez la femme d'Abû Hâshim et lui dit qu'un divorce est survenu entre elle et Abû Hâshim par suite de l'impiété de celui-ci, elle, étant encore croyante. Alors la femme dit : ' Mais que direz-vous si lui et moi sont du même avis ? ' Alors, Ṣaimari partit[1].

Diffusion de sa doctrine

En parlant d'Abû Hâshim, 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî dit : « la plupart des mu'tazilites de notre temps suivent sa doctrine, par suite de la propagande que lui fait (Al-Ṣâḥib) Ibn 'Abbâd, le vizir des Buwayhides »[2].

'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî fut mort en 429 h. (1037 a. d.), cela veut donc dire que les mu'tazilites du dernier quart du IVe siècle et le premier tiers du Ve siècle de l'hégire suivaient la doctrine d'Abû Hâshim. Il explique ce fait par le fait qu'al-Ṣâḥib ibn 'Abbâd (né le 26 dhû al-Qi'dah 326 h. à Isṭakhr, ou à al-Ṭâlaqân, et mort le 24 ṣafar 385 à al-Rayy) faisait de la propagande pour la doctrine d'Abû Hâshim. Al-Ṣâḥib fut vizir en 366, pour Mu'ayyaḍ al-Dawlah Abu Mansûr Buwayh, fils de Rukn al-Dawlah ibn Buwayh al-Dailamî, et après lui pour son père Fakhr al-Dawlah qui le maintint dans son poste, jusqu'à la mort d'al-Ṣâḥib, le 24 ṣafar 385 ; donc Ibn 'Abbâd fut vizir pour les Buwayhides de 366 h. jusqu'à 385 h. Pendant cette période de 19 ans, il invita les gens à adhérer à l'i'tizâl selon le système d'Abû Hâshim.

Ses disciples

Abû Hâshim eut beaucoup de disciples, dont quelques-uns sont mentionnés par Ibn al-Murtaḍâ dans son : *al-Munyâh wa al-Amal* (alias : *Tabaqât al-mu'tazilah*), dans la dixième classe :

1. Abû 'Alî ibn Khallâd, auteur de : *Al-uṣûl*, et *Sharḥ al-uṣûl*[3]. Il assista aux cours d'Abû Hâshim à al-'Askar et à Baghdâd. Sa vie fut courte. Il est mort en 933 a. d.

2. Le plus fameux parmi les disciples d'Abû Hâshim fut Abû 'Abdullâh al-Ḥusain ibn 'Alî al-Baṣrî, qui fut d'abord disciple d'Abu 'Alî ibn Khallâd, et ensuite d'Abû Ḥâshim lui-même. « Mais, par son assiduité et sa persévérance, il atteignit ce que les autres disciples d'Abu Hâshim n'ont pas atteint. De même, il déploya la même activité pour apprendre la juris-

(1) Ibn al-Murtaḍâ : *Tabaqât al-mu'tazilah*, p. 96.
(2) *Al-Farq bain al-firaq*, p. 184-185. Éd. 'Abd al-Ḥamîd, Le Caire, s.d.
(3) Voir *Zeitschrift für Assyrologie*, t. 26, p. 198.



prudence *(fiqh) :* il fréquenta assidûment les cours d'Abû al-Ḥasan al-Karkhî pendant longtemps. Au point de vue mondain, il n'a pas eu le succès qu'obtinrent ordinairement les juristes. Il vécut donc pauvre à Baghdâd et tout adonné à la science »[1]. 'Aḍuḍ al-dawlah ibn Buwayh l'estima beaucoup. Il dit : je n'ai jamais vu Abû al-Ḥasan interdit : si l'argument est en sa faveur, il excelle brillamment ; et si l'argument n'est pas en sa faveur, il apporte des choses neuves. Ses dictées furent longues, et dans ses leçons il fut bref. Il est mort en 367.

3. Abû Isḥâq al-'Ayyâsh (Ibrâhîm ibn 'Ayyâsh al-Baṣrî) : premier maître d'al-Qâdi 'Abd al-Jabbâr, il fut très pieux et grand savant. Il suivit les cours d'Abû Hâshim, d'Abû 'Alî ibn Khallâd et d'Abû 'Abdullâh al-Ḥusain al-Baṣrî. Il a écrit un livre sur l'imâmat d'al-Ḥasan.

4. Abû al-Qâsim al-Sîrâfî, mort à l'âge de 62 ans.

5. Abû 'Umrân al-Sîrâfî : fut d'abord le disciple d'Abû Hâshim ; puis il l'a quitté et suivit les cours d'Abû Bakr al-Ikhshîd. Il fut un grand propagandiste pour l'i'tizâl, ce qui lui a causé beaucoup d'épreuves et de malheurs.

6. Abû al-Ḥusain al-Azraq (Aḥmad ibn Yûsuf ibn Ya'qûb ibn Ishâq ibn Buhlûl al-Anbârî al-Tanûkhî) : a appris le *kalâm :* d'Abû Hâshim, le *fiqh :* d'al-Karkhî, le Coran : d'ibn Mujâhid, la grammaire : d'ibn al-Ṣarrâj. Il appartint à une grande famille, pourtant il fréquenta les juristes pour apprendre et inscrire des gloses et notules. Il combla de bienfaits Abû Hâshim et ses disciples. Horten[2] suppose que sa mort fut *circa* 955 a. d.

7. Abû al-Ḥusayn al-Ṭawâ'ifî al-Baghdâdî : fut shâfi'iṭe, écrivit un livre sur les principes de la jurisprudence.

8. La sœur d'Abû Hâshim et fille d'Abû 'Ali : elle fit de la propagande mu'tazilite parmi les femmes, et fut aussi une savante dont on a profité dans son pays.

9. Aḥmad ibn Abî Hâshim, un des fils d'Abû Hâshim, cultiva la science.

10. Abu al-Ḥasan ibn al-Nujaiḥ, de Baghdâd ; il fut disciple d'Abû Isḥâq ibn 'Ayyâsh, puis d'Abû Hâshim à Baghdâd. Il s'est élevé à un haut rang en science.

11. Abû Bakr al-Bukhâri — surnommé « le chameau de 'Âishah » (la femme du Prophète Muḥammad), — parce qu'il fut un zélé admirateur de 'Âishah : il fut disciple d'Abû Hâshim en théologie, et d'Abû al-Ḥasan en jurisprudence.

12. Abû Muḥammad al-'Abdakî : il fut disciple d'Abû Hâshim ; et fut très versé en *kalâm :* grandes et subtiles questions.

(1) *Tabaqât al-mu'tazilah*, p. 105.
(2) M. Horten : *Die philosoph. Syst. d. spek. theol.*, p. 440.



Sa doctrine

Les attributs de Dieu

Les attributs divins sont ou bien pour soi, ou pour un concept, ou bien ni pour soi ni pour un concept.

Comme nous l'avons vu, Abû 'Alî al-Jubbâ'î dit que les attributs de Dieu sont pour Soi.

Mais son fils Abû Hâshim dit que les attributs de Dieu sont *pour ce qu'Il est en Soi-même.* Aussi dit-il que les attributs « sont des modes *(aḥwâl)* subsistant pour l'essence ; et il a affirmé un autre mode qui nécessite ces modes. Les partisans des attributs *(les ṣifâtyyah)*, c'est-à-dire les ash'arites et les Anciens *(salaf)*[1], soutiennent que Dieu est savant par une science, puissant par une puissance, vivant par une vie, audient par une ouïe, clairvoyant par une vue, voulant par une volonté, parlant par une parole, subsistant par une subsistance. Ces attributs sont ajoutés à son essence. Ce sont des attributs réels, éternels, et des concepts *(ma'ânî)* subsistant en soi-même[2].

Abû 'Ali al-Jubbâ'î dit « que Dieu mérite ces quatre attributs, à savoir : qu'Il est puissant, savant, vivant, existant, pour Lui-même. Pour notre maître Abû Hâshim, Dieu les mérite par ce qu'Il est en Lui-même »[3].

Par : « par ce qu'Il est en Lui-même », Abû Hâshim veut dire : par un *mode* où Il est en Lui-même. D'où sa doctrine des *modes (aḥwâl)*. Nous verrons cela en détail quand nous étudierons la théorie des *modes* chez Abû Hâshim.

Donc al-Jublâ'î père dit que Dieu est savant pour Soi, puissant pour Soi, vivant pour Soi. Il veut dire par : « pour Soi », que Dieu n'a pas besoin d'un attribut spécial s'ajoutant à son essence pour qu'Il soit : savant, puissant, etc., tandis que pour les ash'arites Dieu a besoin d'un attribut subsistant en Son essence pour qu'Il soit : savant, puissant, etc. Quant à al-Jubbâ'î fils, il « estime que Dieu est savant pour Soi, c'est-à-dire qu'Il a un mode déterminé derrière le fait d'être une essence existante. L'attribut est alors déterminé par rapport à l'essence, et non pas à part. Il a affirmé des modes qui sont des attributs qui ne sont ni connus ni inconnus, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas à part mais sont connus tels par rapport à l'essence »[4].

(1) Ce mot désigne la prétendue doctrine ou attitude des premiers musulmans (les Compagnons du Prophète, leurs successeurs, les fondateurs de systèmes juridiques), mais on met sous ce vocable la doctrine des sunnites traditionalistes en général.

(2) Al-Shahrastânî : *Nihâyat al-Iqdâm fî 'ilm al-kalam,* p. 180-181. Éd. A. Guillaume.

(3) 'Abd al-Gabbâr : *Sharḥ al-uṣûl al-khamsah,* p. 182. Voir aussi : *al-majmû' fî al-muḥîṭ bi al-taklîf,* I, p. 100, ll. 17-12. Beyrouth, 1965.

(4) Al-Shahrastânî : *al-milal wa al-niḥal,* I, p. 101-102. Le Caire, 1321.



La création

Pour Abû 'Alî al-Jubbâ'î : créer c'est disposer *(taqdîr)*, le créé est l'acte disposé en vue d'une fin et le motif qui lui correspond d'une manière qui ne le dépasse ni vient en moins.

Abû Hâshim al-Jubbâ'î et Abû 'Abdullâh al-Ḥusain al-Baṣrî estiment que le créé est créé par une création, puis ils divergent : Abû Hâshim estime que la création c'est la volonté (ou le vouloir), tandis qu'Abû 'Abdullâh al-Baṣrî dit que la création est la pensée, et estime que si le Coran n'a pas employé ce mot en ce qui concerne Dieu, nous n'aurions pas pu l'appliquer — rationnellement — à Dieu. Abû Hâshim ne croit pas possible que la création se fait sans que le créé se fasse aussi ; de même Abû 'Abdullâh al-Baṣrî ne croit pas possible que la pensée se fait sans que l'acte se fasse aussi[1].

Par « pensée » on veut dire : le fait que Dieu pense quelque chose, c'est donc comme le *logos* λόγος de Plotin, ou les *Idées divines* par lesquelles les choses existent selon les néo-platoniciens. Penser une chose c'est la créer, pour Dieu. Abû 'Abdullâh al-Ḥusayn al-Baṣrî dit donc que la création c'est le fait que Dieu pense les choses, tandis que, pour Abû Hâshim al-Jubbâ'î, l'acte de création est une volonté et non pas une conception, car c'est un acte, et l'acte nécessite la volonté.

La théorie de modes[2]

La théorie par laquelle Abû Hâshim est surtout connu est celle des modes (aḥwâl). Elle a eu un grand retentissement chez les théologiens, et on voit par les exposés qu'en donne al-Bâqillâni († 1012) et al-Shahrastâni († 1153), et par les critiques de Fakhr al-dîn al-Râzî († 1209) et al-Ṭûsî († 1273), combien elle est restée très vivante en théologie musulmane pendant trois siècles au moins.

Son importance vient non seulement de sa portée théologique en ce qui concerne la solution du problème : comment existent les attributs divins? — mais aussi de sa portée épistémologique en ce qui touche au problème des universaux. Comme le remarque Max Horten, « sie ist von grosser Bedeutung, insofern sie eine Erkenntnistheorie darstellt, und es

(1) Voir, 'Abd al-Jabbâr : *Sharḥ al-uṣûl al-khamsah*, p. 548.

(2) Voir : M. Horten : a) *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologie im Islam*, pp. 412-417. Bonn, 1912 ;

b) « Die Modustheorie des Abû Hashim », in ZDMG, t. LXIII, pp. 303-324.

Aug. Schmölders : *Essai sur les écoles philosophiques chez les arabes*, p. 146 sqq., Paris, 1842.

Haarbrücker : *Schahrastani's Religionsparteien und Philosophenschulen*, Bd. I, p. 80 sqq.

S. Horowitz : « Ueber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des kalam », in *Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau*, 1909.

ist wohl das Verdienst ihres Urhebers, das erkenntnistheoretische Problem zu seiner Zeit in Fluss gebracht zu haben. »[1].

Nous avons déjà vu que les mu'tazilites ont nié tous les attributs éternels. Par exemple Abû al-Hudhail dit que Dieu est savant par une science qui n'est autre que Lui-même, puissant par une puissance qui n'est autre que Lui-même, etc. Al-Jubbâ'î diffère un peu en disant que Dieu est savant pour Lui-même, puissant pour Lui-même. Les ash'arites lui répondirent que, selon cette opinion, Son essence devrait être science et puissance, car l'essence de la science est ce par quoi le savant sait, et l'essence de la puissance est ce par quoi le puissant peut[2].

Al-Sharastâni est notre meilleure source pour comprendre la doctrine des *modes* (aḥwâl) : il l'a traitée en deux livres : a) *al-Milal wa al niḥal* (I, p. 101-104) ; b) *Nihâyat al-Iqdâm fî 'ilm al-kalâm* (sixième base, pp. 131-149). Dans le second, l'exposé est très détaillé et bien nourri d'arguments.

Commençons par le premier exposé, celui *d'al-Milal*, parce qu'il est beaucoup plus clair, quoique assez abrégé :

Il dit : « en ce qui concerne les attributs de Dieu, al-Jubbâ'î dit que Dieu est savant pour Lui-même, puissant et vivant pour Lui-même. L'expression : « pour Lui-même » veut dire : que le fait d'être savant ne nécessite pas un attribut, qui est un mode de science, ou un mode qui nécessite qu'Il soit savant.

Pour Abû Hâshim : « Il est savant pour Lui-même » veut dire qu'Il a un mode qui est un attribut connu (ou : déterminé) derrière le fait qu'Il est une essence existante. On connaît l'attribut par rapport à l'essence, et non pas à part. Il a affirmé des MODES qui sont des attributs non-connus et non-inconnus, c'est-à-dire qu'à part ils ne sont pas connus, mais ils sont connus seulement par rapport à l'essence.

Abu Hâshim dit : la raison perçoit une distinction nécessaire entre : connaître une chose absolument, et connaître une chose selon un attribut. Celui qui connaît l'essence ne connaît pas nécessairement qu'Il est savant ; et celui qui connaît la substance ne connaît pas nécessairement qu'elle occupe un lieu et qu'elle est susceptible de recevoir un accident. Sans doute, on peut apercevoir la communauté des êtres dans quelque chose, et leur différence en une autre chose. De toute nécessité nous savons que ce par quoi ils se ressemblent n'est pas ce par quoi ils diffèrent. Ce sont des propositions rationnelles qu'aucun être raisonnable ne peut nier. Elles ne se basent pas sur l'essence, ni sur des accidents derrière l'essence : parce que cela conduirait à l'existence d'un accident dans un accident[3]. Donc, ce sont des MODES *(aḥwâl)*. Le fait qu'un savant est savant est un

(1) Max Horten : *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologie im Islam*, p. 412. Bonn, 1912.

(2) Cf. 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî (m. 429 h.) : *Uṣûl al-dîn*, p. 92. Istânbûl, 1928.

(3) Ce qui est impossible, parce que l'accident ne peut exister que dans une substance, étant donné que l'accident ne peut pas exister par soi. Donc il ne peut pas donner ce qu'il n'a pas : à savoir la capacité d'être un récipient pour un accident.



mode qui est un attribut derrière le fait qu'il est une essence, c'est-à-dire que ce qu'on comprend de lui est autre chose que ce qu'on comprend d'une essence. De même : le fait d'être puissant et vivant. Abû Hâshim a donc affirmé de Dieu un autre mode qui a nécessité ces modes.

Mais son père soutint une opinion contraire, lui et les négateurs des modes. Ceux-ci ont réduit la ressemblance (ou : communauté) et la différence aux mots et aux noms des genres. Ils estiment que les modes n'ont pas en commun d'être des modes, et qu'ils divergent en quelques caractéristiques. Nous disons la même chose des attributs, sinon cela aboutirait à affirmer un mode du mode, et cela irait *ad infinitum*. Mais cela se réduit : ou bien aux simples mots, quand ils sont, à l'origine, donnés d'une manière équivoque de façon à ce que plusieurs objets y participent, et non pas parce que leur signification est une idée ou attribut subsistant dans l'essence d'une manière qui comprendrait plusieurs choses — car cela est impossible ; — ou bien cela revient à des considérations rationnelles qui sont comprises du fait de la ressemblance et de la différence : ces considérants sont, par exemple, les rapports, les relations, le fait d'être proche ou lointain, et d'autres choses qui ne sont pas considérés des attributs.

Voilà aussi l'opinion d'Abû al-Ḥusayn al-Baṣrî et d'Abû al-Ḥasan al-Ash'arî.

Sur ce problème on a édifié une autre question : est-ce que le néant est une chose ? Celui qui estime qu'il est une chose — comme le soutiennent quelques mu'tazilites — ne fait subsister des attributs positifs que le fait d'être existant. Ainsi ne subsiste pour la puissance dans sa création que l'existence. L'existence — selon la doctrine des négateurs des modes — se réduit au pur mot ; mais, selon la doctrine des partisans des modes, c'est un état qui ne peut pas être qualifié d'être et de non-être. En voilà des contradictions et des absurdités. Parmi les négateurs des modes, il y en a qui l'affirment comme chose, et ne lui appliquent pas les qualités (ou : les attributs) des genres. Chez (Abû 'Alî) al-Jubbâ'î, la qualité la plus caractéristique et la plus spécifique de Dieu, c'est l'éternité ; la communauté dans le plus spécifique nécessite la communauté dans le plus général. Comment donc pourrait-il affirmer la communauté et la différence, la généralité et la spécificité en fait s'il est un négateur des modes ?

Quant au système d'Abû Hâshim, cela est logique et conséquent. Mais si on serre le sens d'éternité *(qidam)* de près, il se réduira à la négation du commencement ; mais il est impossible que la négation soit la caractéristique la plus spécifique. »[1].

*
* *

(1) Al-Shahrastâni : *al-Milal wa al-niḥal*, I, pp. 101-104. Le Caire, 1321 h.

Comme on le voit, du côté de la théologie le problème est ceci : quel est le rapport entre l'essence *(dhât)* de Dieu et ses attributs? Sont-ils identiques, ou distincts? Les partisans des attributs (les *ṣifâtyyah*) disent que les attributs divins sont distincts de l'essence divine ; ils ont une réalité distincte de celle de l'essence. Par contre, les négateurs disent que l'unité de Dieu serait par là compromise : il y aurait alors plusieurs éternels, ce qui est tout à fait contraire à la conception de Dieu en Islâm. C'est pourquoi nous voyons Abû 'Alî al-Jubbâ'î nier toute réalité aux attributs divins, en les identifiant avec l'essence divine. Mais les ṣifâtyyah lui opposèrent alors le fait que le Coran parle expressément des attributs divins : audient, vivant, clairvoyant, *qayyûm*, *ṣamad*, etc. Alors vint Abû Hâshim et il estima qu'il y a entre l'être et le non-être, entre la distinction et l'identité des attributs, un état intermédiaire, et c'est ce qu'il appelle : le MODE (ḥâl). Le *mode* n'a pas de réalité et n'est pas distinct de l'essence. Il n'est pas non plus un non-être, puisqu'il participe à la réalité de la substance, mais il n'est pas identique à la substance. Le mode n'existe pas pour soi ou *per se*, il n'existe que par rapport à l'essence.

On ne peut pas concevoir donc la relation entre les attributs et l'essence de Dieu par analogie avec la relation des accidents et de la substance, les attributs divins étant dans l'essence divine comme les accidents dans la substance, car cela ferait supposer que l'essence divine soit composée et non simple et une. On doit donc supposer qu'il existe quelque chose qui n'a pas de réalité à part, mais qui ne serait pas non plus dépourvu de toute réalité. C'est cela qu'Abû Hâshim appelle le *mode* : qui n'a pas de réalité propre, mais qui a une certaine façon d'exister par rapport à l'essence. Son être est un être - en - rapport - avec - la substance, pour employer le jargon existentialiste.

Mais on objectera à cette description du mode qu'il n'y a pas quelque chose qui n'est ni existant ni non-existant, étant donné qu'entre l'être et le non-être (ou le néant), il n'y a pas d'intermédiaire. Si le mode n'a pas une réalité propre, c'est qu'il est un non-être ; peut-on donc concevoir que le non-être est quelque chose? Aussi voyons-nous qu'il y a un rapport entre le problème du *mode* et la question : le non-être est-il quelque chose?

Pour voir en détail le fond de cette théorie du mode, regardons ce qu'al-Shahrastâni dit dans son autre livre : *Nihâyat al-iqdâm fî 'ilm al-kalâm*, qui constitue, dans la 6e base (p. 131-149) l'exposé le plus riche que nous ayons jusqu'à présent.

Al-Shahrastâni commence par donner un aperçu sur la divergence des opinions au sujet de la théorie des modes ; il dit : « Sachez que les théologiens sont en désaccord au sujet des modes : les uns les affirmant, les autres les niant, après qu'Abû Hâshim, fils d'al-Jubbâ'î, a inventé cette idée. Avant lui personne n'en a parlé. Abû Hâshin a affirmé les modes, son père les nia ; Al-Qâḍî Abû Bakr al-Bâqillâni — que Dieu ait son âme ! — les a soutenus, mais sur une autre base, en se mettant par là

en désaccord avec le fondateur de son école : le sheikh Abû al-Ḥasan al-Ash'ari et ses partisans — que Dieu soit satisfait d'eux ! Imâm al-Ḥaramayn fut au début partisan de la théorie des modes, mais ensuite il l'abandonna. »

On voit par là que quelques grands maîtres ash'arites : al-Bâqillânî en tête, furent partisans de la théorie de modes. Cela veut dire que les partisans et les adversaires de cette théorie se trouvaient dans les deux camps ennemis : les ash'arites et les mu'tazilites. Elle n'était pas donc exclusivement mu'tazilite.

Après cette petite notice historique Al-Shahrastâni étudie le problème *da capo :* il montre ce que signifie le *ḥâl*, quelle est la position des partisans et des adversaires de la théorie ; après quoi il critique les arguments de chaque parti, montre l'origine de leurs attitudes, et ce qu'il y a de vrai ou de faux dans la position de chacun.

a. Définition du mode

On ne peut pas donner une définition précise et réelle du mode, de manière à embrasser tous les cas, car cela aboutirait à affirmer un mode du *mode*. Le seul moyen pour arriver à le définir c'est la division. Aussi le divise-t-il en : ce qui est susceptible d'en indiquer la cause, et ce qui ne l'est pas. Le premier comprend les jugements des idées inhérentes en des essences ; le deuxième comprend les attributs qui ne sont pas des jugements des idées. Le premier est tout jugement portant sur une cause inhérente dans une essence dont la condition est la vie chez Abû Hâshim : par exemple le fait que le vivant est : vivant, savant, puissant, voulant, audient, clairvoyant, car le fait d'être vivant et savant est expliqué causalement par la vie et la science, d'après ce que nous voyons en fait : la vie réside en un lieu, et le lieu devient vivant. De même en ce qui concerne : la science, la puissance, la volonté et tout ce dont la vie est une condition de son existence. Ces jugements s'appellent : modes. Ce sont des attributs qui s'ajoutent aux idées qui les nécessitent. »

En termes plus clairs, le mode est le jugement qu'une cause existe par suite de l'existence d'un état : par exemple : on est savant : cela exige qu'on soit vivant, car la science ne peut pas se concevoir que dans un vivant.

Al-Sharastâni continue : « Pour al-Qâḍî (= al-Bâqillânî) : tout attribut d'un être — et cet attribut n'est pas qualifié d'existant — est un mode, que l'idée nécessitée est de celles qui ont pour condition la vie, ou non, comme, par exemple, le fait que le vivant est vivant, savant et puissant, ou le fait que le mobile est en mouvement et l'immobile est en repos, le noir : noir, le blanc : blanc, etc.

En ce qui concerne le mobile, le fils d'al-Jubbâ'î (= Abû Hâshim) a une autre opinion. Cela pourrait s'appliquer aussi aux différents (états d') êtres. Puisque chez lui la structure est une condition des idées dont l'affirmation dépend de la vie comme condition, et que la structure est

considérée dans ses parties comme un seul lien, elle peut être qualifiée de mode.

Pour al-Qâḍî Abû Bakr (= al-Bâqillânî), on ne peut qualifier de *mode* que la partie où se trouve l'idée seulement.

La deuxième partie comprend tout attribut affirmatif d'une essence, sans aucune cause qui se surajouterait à l'essence, comme par exemple le fait que la substance occupe un lieu, qu'elle est existante, ou le fait que l'accident est accident, couleur et noirceur.

Le critère c'est que : tout être, qui a une caractéristique qui le distingue des autres, se distingue par une caractéristique qui est un *mode*. Ce par quoi les semblables se ressemblent et les dissemblables ne se ressemblent pas entre eux — est un *mode*. C'est ce qu'on appelle les attributs (ou les qualités) des genres et des espèces.

Chez les partisans des modes, les modes ne sont existants ni non-existants ; ils ne sont pas des choses ; on ne peut pas les qualifier d'une qualité (ou attribut) quelconque. Pour (Abû Hâshim) le fils d'al-Jubbâ'î, les modes ne sont pas connus séparément, mais ils sont connus avec (= par rapport à) l'essence.

Mais chez les négateurs des *modes*, les choses se ressemblent et divergent à cause de leurs essences déterminées. Quant aux noms des genres et des espèces, leur généralité vient des mots qui les désignent seulement. De même, leur spécificité. Une chose peut être connue d'un côté, et ignorée d'un autre côté. Ces côtés sont des considérations qui ne reviennent pas à des attributs qui sont des modes spécifiques des essences. »[1].

b. Les arguments des partisans des modes et des négateurs

1. Ceux qui *affirment* les modes disent : la raison reconnaît nécessairement que la noirceur et la blancheur ont en commun : la colorité et l'accidentité[2], et divergent au sujet de la noirceur et de la blancheur. De deux choses l'une : ce par quoi elles se ressemblent est-ce la même chose que ce par quoi elles diffèrent, oui ou non ? Si on dit oui, c'est de la sophistique ; si on dit non, c'est nous donner raison.

Ceux qui *nient* les modes disent : la noirceur et la blancheur n'ont rien en commun qui serait comme un attribut d'eux, mais ils ont en commun une chose, c'est le mot qui désigne la générité[2], la spécificité et la généralité. Cette communauté ne tient pas à un attribut qui est un mode de la noirceur et de la blancheur : car les deux modes de deux accidents ont en commun la modité[2], mais cette communauté ne nécessite pas l'affirmation d'un mode du mode, sinon cela irait à l'infini ; en effet la généralité est comme la généralité, et la spécifité est comme la spécifité.

(1) Al-Shahrastânî : *Nihâyat al-iqdâm*, pp. 132-133.

(2) Nous sommes obligé d'employer ces néologismes pour rendre l'idée abstraite d'une façon exacte.



2. Les partisans des modes disent : la communauté et la dissemblance est une question logique derrière le mot. Le mot est forgé d'après cela et en conformité avec lui. Nous nous attachons aux questions logiques (mot à mot : rationnelles) et non pas aux mots qui sont conventionnels. Celui qui croit que la généralité et la spécifité reviennent au mot abstrait, nie les définitions logiques des choses et les arguments décisifs en faveur des signifiés. Si les choses se distinguaient par leur essence et leur existence, les questions logiques tomberaient.

Les négateurs répondent : on ne peut pas accepter ou réfuter une doctrine avant de la comprendre. Nous savons d'une manière évidente qu'il n'y a pas de moyen terme entre la négation et l'affirmation, ni entre le non-être et l'être. Mais vous, vous concevez le mode comme ni existant ni non-existant. Cela est évidemment contradictoire. Vous avez aussi distingué entre l'existence et l'affirmation ; et vous avez donné le mot : affirmation, au mode, et vous avez refusé d'appliquer le mot : existence. Donc votre doctrine même n'est pas concevable par la raison. Comment est-il possible après cela d'en parler et de la démontrer?

Il est étrange qu'Abû Hâshim dise que les modes ne sont pas qualifiés d'être connus ou inconnus. Le but d'une démonstration c'est de démontrer la science de l'existence d'une chose. Si on ne peut pas concevoir son existence ni sa connaissance, toute démonstration la concernant serait vaine et toute discussion à son sujet serait nulle et contradictoire.

Les négateurs disent encore : que voulez-vous dire par : la communauté et la dissemblance est une affaire logique (ou rationnelle). Si vous voulez dire par là que la même chose est connue d'un côté, et inconnue d'un autre côté, alors nous disons que les côtés rationnels sont des considérations intellectuelles et appréciatives, et cela ne nécessite pas des attributs fixes des essences, comme par exemple les relations : le fait d'être proche ou lointain, etc. — Si vous voulez dire que la même chose a un attribut en commun avec d'autres, et un attribut par lequel il se distingue des autres — alors c'est ça le problème : en effet, la chose déterminée ne comporte pas de communauté, et la chose commune et générale n'a pas du tout d'existence.

Dire que la négation des modes aboutit à interdire la définition et le raisonnement, n'est pas vrai. Au contraire, c'est l'affirmation du mode — qui n'est qualifié d'être ni de non-être, et qui est qualifié par l'affirmation et non de l'existence — qui est une interdiction de la définition et du raisonnement. Car, le but du penseur c'est d'arriver à une division qui tourne autour de l'affirmation et de la négation ; il nie l'un pour affirmer l'autre. Celui qui affirme le mode introduit un moyen terme entre l'être et le non-être. Alors la division et la négation n'apportent pas de la science, et le raisonnement n'apportera aucune connaissance. La définition et la vérité sont — d'après le principe des négateurs des modes — deux expressions d'une seule et même chose. Car, la définition d'une chose est son essence, sa vérité, et sa vérité est ce qui lui est propre. Chaque chose

a une propriété par laquelle elle se distingue des autres choses. Cette propriété est inséparable de son essence, et n'est pas du tout partagée par autre chose, sinon elle ne serait pas spéciale. Quant à la généralité et la spécifité dans le raisonnement, nous avons montré qu'elles relèvent des mots. L'essence ne comporte aucune généralisation ni spécifité.

3. *Tertio*, les partisans des modes répondent : nous n'avons pas affirmé un intermédiaire (ou : un moyen terme) entre la négation et l'affirmation, car pour nous le mode est affirmé ; sinon, nous n'aurions pas pu parler, à propos de lui, de négation ou d'affirmation. Nous n'avons pas du tout dit que le mode est une chose qui existe à part. Car, l'être contingent est : ou bien une substance, ou bien un accident. Or, le mode n'est ni l'un ni l'autre, mais il est un attribut conçu par rapport à eux deux. La substance peut être connue par sa substantialité, mais non par sa localisation et le fait qu'il peut recevoir l'accident ; de même l'accident peut être connu par son accidentité sans penser au fait qu'il est une couleur, et on sait ensuite qu'il est une couleur mais on ne sait pas encore s'il est une noirceur ou une blancheur. Si deux connus se distinguent en une seule et même chose, la distinction revient au *mode*. On peut concevoir une chose par évidence, d'un côté, et par raisonnement, d'un autre côté : comme quand on connaît qu'un mobile est en mouvement d'après le raisonnement, et on sait ensuite, en le voyant, qu'il est en mouvement. Si les deux cas sont le même, aucun ne serait connu par nécessité (ou évidence), et l'autre par raisonnement, et aucun ne serait d'abord et l'autre ensuite dans la raison.

Celui qui nie cela, niera l'évidence même. Les négateurs d'accidents ont nié que le mouvement soit un accident qui s'ajouterait au mobile, mais ils n'ont pas nié qu'il soit mobile. Mais vous, négateurs, vous êtes d'accord avec nous pour dire que le mouvement est la cause du fait que la substance est en mouvement. De même en ce qui concerne la puissance, la science et tous les accidents et les idées. La cause nécessite l'effet, sans doute ; alors de deux choses l'une : ou bien elle nécessite son essence, ou autre chose derrière son essence. Il est impossible de dire qu'elle nécessite son essence, car la même chose sous le même rapport ne peut pas être nécessitante et nécessitée pour elle-même. Si elle nécessite autre chose, cette autre chose est ou bien une essence à part, ou un attribut d'une essence. Il est impossible qu'elle soit une essence à part, car cela aboutirait à ce que la cause, en la nécessitant, produise des essences. Ces essences sont aussi des causes. Mais cela est impossible, parce qu'il mène à la régression à l'infini. Il ne reste plus que de le considérer un attribut d'une essence. C'est le *mode (ḥâl)* que nous avons affirmé. La division logique nous a portés à l'affirmer, et la nécessité nous a amenés à ne pas l'appeler existante à part et connue à part. Une chose peut être connue avec (ou par rapport à) une autre et non pas connue à part, comme la composition de deux substances, la contiguïté, le fait d'être proche ou lointain. En effet, la substance une ne comporte ni composition

ni contiguïté, si une autre substance ne s'y ajoute pas. Cela est concevable pour les attributs qui sont des essences et des accidents, comment ne le serait-il pas par rapport aux attributs qui ne sont pas des essences, mais sont des jugements sur les essences?

Quant à votre affirmation que cela relève d'aspects et de considérations rationnelles, nous disons : ces aspects et ces considérations ne sont pas absolus, mais ils concernent des essences. Les aspects rationnels d'une même essence sont exactement les *modes*, car ces aspects ne sont pas de simples mots existants dans celui qui parle, mais ce sont des vérités connues et intelligibles, non pas qu'ils sont existants à part et connus à part, mais sont des attributs qui qualifient les essences. Ce que vous avez appelé : « aspects » *(wujûh)*, nous l'appelons « *modes* », car les deux choses connues sont distinctes, quoique l'essence soit une. La distinction de deux connus indique la pluralité de deux aspects et de deux modes ; ce sont deux connus sûrs dont l'un relève d'une science nécessaire, et l'autre d'une science acquise. Cela n'est pas comme les relations, car celles-ci reviennent à de simples mots où il n'y a pas de science sûre relative à un connu sûr.

Leur affirmation : la même chose ne comporte pas de communauté, et le commun n'existe pas, est fausse. En effet, une chose déterminée ne comporte pas de communauté, en tant qu'elle est déterminée. Les attributs que nous avons affirmés ne sont pas déterminés et spécifiés, mais ce sont des attributs par lesquels se font la spécification et la détermination, et qui comportent la généralisation. Cela est une proposition nécessaire, comme les « aspects » pour vous. Celui qui réduit la généralisation et la spécification à une simple question de mots abolit les aspects et les considérations logiques. Les expressions ne changent-elles pas d'une langue à une autre, d'un cas à un autre, tandis que ces aspects logiques ne changent pas, mais les essences les ont d'une manière fixe avant qu'ils soient exprimés par un terme général ou particulier? Celui qui les réduirait à des considérations commettra une contradiction et les réduira à des expressions ; car, les considérations ne changent pas d'une raison à une autre, tandis que les expressions changent d'une langue à une autre, d'un temps à un autre temps.

Quant à leur affirmation : « la définition d'une chose, sa vérité et son essence sont des expressions d'une seule et même chose, mais les choses se distinguent par les propriétés de leurs essences et il n'y a pas de communauté dans les propriétés ». Celui qui affirme répond : supposons qu'il en soit ainsi, mais il y a une différence entre la propriété de tout ce qui est déterminé, et la propriété de toute espèce véritable. Vous, vous ne définissez pas une substance déterminée en particulier, mais vous définissez la substance en tant qu'elle est une substance en général. Donc vous avez, par là, affirmé une idée générale qui embrasse (toutes) les substances, comme la localisation par exemple, sinon toute substance à part aurait besoin d'une définition à part ; on n'aurait plus le droit

d'appliquer à une substance ce qui s'applique à une autre : comme la localisation, la capacité de recevoir des accidents, l'existence par soi. Donc, nous étions obligés d'introduire quelque chose de général dans la définition ; et cela infirme ce que vous dites, à savoir que les choses se distinguent par leurs essences, et confirme ce que nous disons, à savoir que les définitions ne peuvent pas se passer de termes généraux qui désignent des attributs communs et des attributs particuliers. Ce sont des modes, des aspects et des considérations rationnelles, appelez-les ce que vous voudrez, à condition de se mettre d'accord sur les idées et les vérités.

Les *négateurs* répondent : le plus que vous puissiez dire, pour affirmer le *mode*, c'est de vous attacher à des généralisations, des particularisations, des aspects rationnels et des considérations. Quant à la généralisation et à la particularisation, elles sont infirmées par le fait même du *mode*, car le *mode* embrasse le genre des modes. Le *mode* : est un attribut d'une chose qui lui est propre. Donc de deux choses l'une : ou bien son sens se réduit à une expression générale, et une expression particulière — mais cela s'appliquera aux autres expressions générales et particulières — ou bien son sens relève d'un autre sens derrière l'expression, ce qui aboutira à affirmer un mode du mode, et cela est impossible. Il ne sert à rien de dire que la qualité ne se qualifie pas, puisque vous êtes les premiers à avoir affirmé un attribut d'un attribut, car vous avez fait de l'existence, de l'accidentité, de la colorité, de la noirceur, des modes du noir. Puisque vous avez affirmé des qualités des qualités, pourquoi n'affirmez-vous pas des modes des modes? Quant aux aspects et aux considérations, ils peuvent aussi se réaliser dans les modes, car le mode général est une chose, et le mode particulier est une autre chose ; ce sont deux considérations dans le mode : un mode nécessite une chose, un autre mode nécessite autre chose. Abû Hâshim n'a-t-il pas affirmé de Dieu un mode qui nécessite qu'Il soit savant et puissant? Le fait d'être savant et puissant sont deux modes : un mode qui nécessite et un mode qui ne nécessite pas, et les deux sont différents dans la considération, et la différence des considérations ne nécessite pas la différence des modes pour le mode.

Voilà un argument décisif. Il y en a un autre ; c'est de dire que l'être appartient à l'être éternel (ou : nécessaire) et à l'être engendré (ou : contingent). Pour eux (ceux qui affirment les modes), la substance et l'accident est un *mode (ḥâl)* qui ne diffère pas, l'être de la substance étant comme l'être de l'accident. Cela les oblige à admettre deux choses absurdes : (a) l'existence d'une seule chose en deux choses différentes, ou de deux choses différentes dans une même chose. Un en deux, ou deux en un : est impossible. (b) L'autre absurdité : si l'être était un seul mode, et que dans cet être se réunissent des genres, des espèces et des classes, alors il faudrait que les différents divers s'unissent en lui, que les genres changent, sans qu'il y ait aucun changement dans l'être :



comme par exemple le changement des formes dans la matière sans que la matière change, d'après les philosophes. Même cette analogie n'est pas adéquate : car, pour eux (les philosophes), la matière ne peut jamais être dépourvue d'une forme, mais parmi les formes il y en a qui sont nécessaires à la matière, comme les trois dimensions, et d'autres qui changent, comme les configurations, les différentes grandeurs, les positions, les qualités. En somme, comment concevoir un être général, abstrait, qui ne comporte pas de différences? Où est son lieu? Si la substance était son lieu, il n'y aurait plus de généralité de l'accident ; si son lieu était l'accident, il n'y aurait plus de généralité de la substance ; s'il était sans lieu, ce serait la plus absurde des absurdités.

Les négateurs des modes disent : comment concevoir que les espèces changent les unes aux autres, que la substance devient accident, et l'accident devient substance, sans que l'être change?

4. Les partisans de la doctrine des modes disent : la généralisation et la particularisation dans le mode sont comme la générité et la spécifité dans les genres et les espèces : car, la générité dans les genres n'est pas un genre, de sorte que chaque genre doit appeler un autre genre, et ainsi de suite *ad infinitum.* De même, la spécifité dans les espèces n'est pas une espèce, de sorte que chaque espèce doit appeler une autre espèce. De même aussi, en ce qui concerne : la modité (= le fait d'être *mode*) des modes n'appelle pas un mode et ainsi *ad infinitum.* Celui qui dit que l'être est général n'est pas pour autant obligé de dire qu'il faut un général du général. De même, s'il dit : l'accidentité est un genre, il n'est pas pour autant obligé de dire qu'il faut pour le genre : un genre. De même, il ne faut pas dire que le mode doit avoir un mode, et ainsi de suite. Vous-même, adversaires des modes, vous ne pouvez pas dire un seul mot, sans y introduire une généralité et une spécifité. Vous-même, ne niez-vous pas le *mode*, sans spécifier un mode particulier, qui serait un attribut particulier et indiqué? Vous parlez d'une manière générale, vous généralisez la négation, vous démontrez un genre qui embrasse plusieurs espèces, ou une espèce qui embrasse plusieurs individus. Mais celui qui nie le mode ne peut pas affirmer la ressemblance dans les choses semblables et leur appliquer un seul jugement qui les embrasserait toutes. Car, si les choses se distinguaient par leurs essences particulières et propres, il n'y aurait plus ni ressemblance ni dissemblance. Mais cela est absurde et contraire à la raison, n'importe quelle raison.

Quant à votre affirmation : « si l'être était un et semblable dans tous les êtres, il s'ensuivrait qu'une chose existerait en deux choses, ou que deux choses existeraient en une seule » — nous répondons : ce que vous devez concéder au sujet des considérations et des aspects logiques, nous devons le concéder en ce qui concerne l'être et le mode. Car l'aspect est comme le mode, et le mode est comme l'aspect. Personne ne nie que l'être embrasse la substance et l'accident ; il n'est pas un simple mot, mais un concept intelligible. Celui qui dit que tout être se distingue

d'un autre être par son être, ne pourrait pas appliquer à un autre être le jugement relatif à un être, de sorte que celui qui affirme d'une substance la contingence, ne pourrait pas l'affirmer d'une autre substance, par le même argument, mais il devrait avoir un argument spécial pour chaque substance et pour chaque accident. Il ne pourrait non plus faire aucune division logique, car la division ne se réalise qu'après la communauté dans une chose ; la communauté ne peut se concevoir qu'après la spécifité dans quelque chose. Celui qui dit : celui-ci est un corps composé, juge d'un corps déterminé qu'il est composé ; alors il ne pourra pas appliquer le même jugement à chaque corps, que s'il dit : tout corps est composé. S'il se contente de ça, il ne pourra pas dire que tout corps est contingent, s'il ne dit pas que : tout composé est contingent, pour qu'on sache que tout corps est contingent. Il faut donc considérer la corporéité comme un terme général, la composition comme un terme général, et la contingence du composé comme un terme général — pour pouvoir affirmer, et d'une manière générale, que tout corps composé est contingent. Mais celui qui estime que les choses se distinguent par leurs essences déterminées — comment pourrait-il porter un jugement sur une chose particulière? Vous nous avez invités à considérer le sensible, nous vous avons invités à tenir compte de l'intelligible[1].

c. Arbitrage entre les deux partis

a) Erreurs des négateurs des modes.

Après quoi al-Shahrastâni se fait l'arbitre entre les deux partis, en montrant d'abord en quoi les uns et les autres ont tort. Contre les négateurs, il avance les arguments suivants :

Vous, *négateurs*, vous avez tort pour deux raisons :

Primo, vous avez réduit la généralisation et la particularité à des purs mots, et avez jugé que les différents êtres diffèrent par leurs essences et leur existence. Cette affirmation se contredit elle-même, et se détruit elle-même. C'est une négation de la raison. Car, cette réduction n'est-elle pas un jugement général sur tout ce qui est général et tout ce qui est particulier, à savoir que cela se réduit à de simples mots? Si les mots sont supprimés, les propositions rationnelles ne sont pas pour autant supprimées. Même les bêtes, qui n'ont ni raison ni langage, ne manquent pas de ce guide : car elles savent, par instinct, quelle herbe leur convient, et quelle herbe ne leur convient pas, de sorte que, si elles voient une autre herbe qui ressemble à la première, il ne leur arrive jamais de douter qu'elle soit bonne à manger comme la première. Cela arrive parce qu'elles jugent que la deuxième est semblable à la première en ce qu'elle est bonne à manger ; sinon, elles ne l'auraient pas mangée. Les bêtes aussi discernent leurs semblables et elles s'y associent ; et leurs ennemis, et elles

(1) Cf. *Nihâyat al-Iqdâm*, p. 133-143.

les fuient. Vos adversaires ont donc raison de dire que vous avez par là nié la définition et son application à plusieurs choses, et le raisonnement avec ce qu'il comporte de connaissance.

Moi (Shahrastânî) je dis encore plus : vous avez fermé à la raison la porte de la connaissance, et aux langues la porte de la parole. Car, la raison conçoit l'humanité comme générale et universelle, embrassant toute l'espèce humaine, en faisant abstraction de l'individu particulier ; de même elle conçoit l'accidentité comme générale et universelle, s'appliquant à toute sorte d'accident, sans penser à la coloration et à la noirceur, ou ce noir déterminé. Cela est conçu par la raison, du fait même de son expression, car l'expression désigne un sens vérifié dans l'intelligence, sans tenir compte de l'expression verbale, qu'elle soit arabe, persane, indienne ou grecque, le sens visé ne changerait pas. D'autre part, il faut noter qu'aucune phrase n'est complète que si elle renferme une idée générale au-dessus des objets concrets. Ces notions communes ou idées générales sont le fait le plus caractéristique de l'homme. Celui qui les nie se mettra en dehors de l'humanité, et rentrera dans la catégorie des bêtes, ou pire encore.

Secundo, la seconde erreur c'est de réduire la distinction entre les espèces à des essences déterminées. Voilà une des plus graves erreurs. En effet, une chose se distingue d'une autre par la plus spécifique de ses qualités. La plus spécifique d'une espèce diffère de la plus spécifique d'un individu déterminé. La substance se distingue de l'accident par la localisation en général. Une substance particulière se distingue d'une autre substance particulière par une localisation spéciale, et non pas par une localisation générale. Mais une substance particulière ne se distingue pas d'un accident particulier par une localisation particulière, car le genre ne distingue pas la qualité de ce qui est qualifié, et l'accident de la substance. Donc, les essences se distinguent entre elles, non pas par le genre ou l'espèce, ou ce qui est le plus général, mais par ce qui est le plus particulier, à condition qu'il soit général.

b) Les erreurs de ceux qui affirment les modes.

D'autre part, les partisans des modes commettent trois erreurs :

1. D'abord, ils ont affirmé d'un existant déterminé et indiqué, des qualités qui lui sont propres et des qualités que partagent avec lui d'autres existants. Cela est de plus absurde : car ce qui est propre à une chose déterminée et ce que partage avec lui d'autres êtres, sont les mêmes par rapport à cette chose déterminée. Par exemple, qu'elle a un accident déterminé, son accidentité, sa couleur, sa noirceur, sont des mots qui expriment cette chose déterminée. Si l'être se particularise par l'accidentité, il est lui-même accident ; si l'accidentité se particularise par la coloration, elle est elle-même couleur ; de même la coloration par la noirceur, et la noirceur par ce noir particulier et indiqué. En effet, il n'est pas concevable qu'une qualité existe pour une chose déterminée, et

qu'elle existe elle-même pour une autre chose, de sorte qu'elle est une qualité déterminée dans deux choses : comme par exemple, une seule noirceur dans deux lieux, ou une seule substance dans deux endroits. Cela n'est pas en vérité généralité et particularité : car une chose semblable ne permet pas la particularisation, car elle serait particulière en chaque endroit, et ne serait pas du tout générale ; et si elle n'est pas générale, elle ne sera pas particulière non plus. Il y aurait là une contradiction.

2. Deuxième erreur : ils disent que le *mode* ne peut pas être qualifié d'existant ou de non-existant. L'être, selon eux, est un mode. Comment donc est-il possible de dire que l'être ne peut pas être qualifié d'être? N'est-ce pas là une contradiction aussi bien dans le sens que dans les termes? Et, d'autre part, ce qui n'est qualifié d'être ni de non-être, comment pourrait-il embrasser des classes et des objets concrets? Car la généralisation exige d'abord une existence sûre et une affirmation complète, pour qu'elle embrasse et soit générale, ou particularise et spécifie. D'ailleurs, ils ont affirmé la cause et l'effet, et ont dit : la cause nécessite l'effet. Alors, comment ce qui n'est pas existant pourrait-il être nécessitant et nécessité? La science — selon eux — est un mode, être un savant est aussi — selon eux — un mode. Ce qui nécessite est un mode, et ce qui est nécessité est aussi un mode. Le mode ne nécessite pas le mode, car ce qui n'est pas qualifié par l'être véritable ne peut pas être qualifié de nécessitant.

3. Troisième erreur : nous disons, ô partisans des modes, que tout ce que vous affirmez dans l'être est un *mode*, selon vous. Montrez-nous donc un être visible ou invisible qui ne soit pas un mode qui ne se qualifie ni de l'être ni de non-être. Car l'être, qui est le concept le plus général, embrassant l'éternel et l'engendré, est — selon vous — un mode. La substantialité, la localisation, et la capacité de recevoir des accidents sont toutes des modes. Donc, d'après la logique de votre doctrine, rien n'existe qui ne soit un mode. Si vous affirmez quelque chose, et que vous disiez qu'elle n'est pas un mode, cette chose contient de la généralité et de la spécifité. Ce qui est plus général ou plus spécial est — selon vous — un mode. Donc, aucune chose qui ne soit non-chose, et aucun être qui ne soit non-être — mais cela est la chose la plus absurde qu'on puisse concevoir.

d. L'opinion d'al-Shahrastâni.

Après cet examen approfondi de la doctrine des modes, des arguments pour et des arguments contre, et une appréciation de l'attitude de chacun des deux partis, al-Shahrastâni énonce son opinion de la manière suivante :

« La vérité, en cette question, c'est que l'homme trouve en lui-même la conception des idées générales, universelles et absolues, sans tenir compte des mots, ni des objets concrets. Il trouve des considérations logiques concernant une seule et même chose, ces considérations se



rapportant ou bien à des mots déterminés — et nous avons réfuté cela, — ou bien elles se rapportent aux objets concrets — ce que nous avons réfuté également. Il ne reste plus que de dire qu'elles sont des idées existant et se réalisant dans l'intelligence de l'homme, et c'est la raison humaine qui les conçoit. En tant qu'elles sont universelles et générales, elles n'existent pas *in re*, car il n'y a pas d'être en général *in re*, ni un accident en général, ni une couleur en général. Mais les objets concrets *in re* sont de telle sorte que la raison peut en concevoir une idée générale, qu'on exprime avec un mot adéquat qui l'indique et la désigne ; la raison peut en envisager un aspect, qu'on exprime avec un mot approprié ; si l'expression est abolie ou changée, le sens conçu dans et par la raison ne sera pas pour autant aboli.

Les négateurs des modes ont tort de les réduire aux simples mots, mais ils ont raison quand ils disent : il n'y a pas de généralité ni de considération dans ce qui est concret et *in re*.

Les partisans des modes ont tort de les réduire à des qualités dans les objets concrets ; mais ils ont raison quand ils disent que les modes sont des idées conçues en dehors des mots. Ils avaient droit à dire que les modes existent et se conçoivent dans la raison, au lieu de dire qu'ils ne sont ni existants ni non-existants. Aucun homme raisonnable ne peut nier ces idées, mais les uns disent que ce sont des conceptions dans la raison, d'autres disent qu'elles sont supposées dans la raison, d'autres les appellent des vérités et des sens désignés par les expressions et les mots, et d'autres enfin les appellent des attributs des genres et des espèces. Les idées, une fois devenues claires pour la raison, peuvent être exprimées de la manière qu'on voudra, peu importe l'expression.

Les vérités et les idées ont donc trois considérations sous lesquelles elles peuvent être envisagées : on peut les envisager en elles-mêmes, on peut les envisager par rapport aux *res*, et on peut les envisager par rapport à la raison. En tant qu'elles existent dans les objets concrets (les *res*), il leur arrive de se déterminer et de se spécifier. En tant qu'elles sont conçues dans la raison, il leur arrive d'être générales. En elles-mêmes, elles sont des vérités pures, sans généralisation ni spécification.

Celui qui connaît ces trois considérations d'envisager les idées n'éprouvera plus de difficultés dans la question du mode, et saura la vérité dans la question du non-être (ou néant) : est-il une chose, ou non[1]. »

Voilà l'exposé le plus précis du problème des *modes (al-aḥwâl)*, des arguments des partisans et des adversaires de la doctrine des modes. On peut en conclure :

1. Que le problème des modes est exactement le problème des universaux, problème fameux et tant débattu tout au long du moyen âge en Europe, de Roscelin (mort entre 1123 et 1125) jusqu'à Occam (mort en 1349 ou 1350).

(1) Al-Shahrastânî : *Nihâyat al-iqdâm*, pp. 143-149.

Nous savons que ce problème a été soulevé en Occident chrétien par suite d'une indication accidentelle dans l'*Isagoge* de Porphyre (mort entre 300 et 306 a. d.). Cette indication a soulevé trois questions :

a) Les universaux, c'est-à-dire les genres et les espèces, ont-ils une existence *in re*? Ou n'ont-ils une existence qu'*in mente*?

b) S'ils existent *in re*, leur existence est-elle matérielle ou immatérielle?

c) S'ils existent *in re*, de quelle manière existent-ils : seuls, ou liés aux *res?*

Ce problème n'est pas un simple problème de logique, mais il a eu des conséquences métaphysiques et théologiques d'une très haute importance aussi bien durant le moyen âge[1] que dans les temps modernes[2].

2. Que les partisans des modes sont de tendance plutôt platonicienne, leurs *opposite-numbers* en Europe sont : les *réalistes;* que les négateurs des modes sont de tendance plutôt aristotélicienne, à eux correspondent en Europe du moyen âge : les *nominalistes*. Les mu'tazilites — à l'exception d'Abû Hâshim al-Jubbâ'î — furent nominalistes, étant donné que le réalisme aurait des conséquences graves en ce qui concerne la nature des attributs divins, puisque ceux-ci deviendraient des substances ou des personnes, ce que les mu'tazilites nient catégoriquement. Aussi voyons-nous tous les mu'tazilites, y compris son père, se dresser avec violence contre Abû Hâshim. C'est pourquoi 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdi dit, avec la violence habituelle de son langage : « un des scandales d'Abû Hâshim fut son affirmation des modes, doctrine qu'estimèrent impie ses confrères en i'tizâl, sans parler des autres sectes ». Il explique ensuite comment Abû Hâshim fut amené à professer cette doctrine :

« Ce qui l'y a poussé, c'est la question posée par nos confrères (les Ash'arites) aux anciens mu'tazilites, au sujet du savant : est-ce qu'il se distingue de l'ignorant par ce qu'il sait de par lui-même ou de par une cause? Ils ont nié que ce soit de par lui-même, étant donné qu'ils sont de la même sorte. Il n'est pas possible non plus que ce soit de par une cause, car il ne serait pas alors plus ayant droit qu'un autre dans cette distinction. Il est donc établi qu'il s'en distingue de par le fait qu'il est savant, c'est-à-dire : par une idée. Il faut aussi que le fait que Dieu se distingue de l'ignorant soit par une idée qui l'en distinguerait. Abû Hâshim prétend qu'Il s'en distinguerait par un *mode* qu'Il a. Il affirme le mode *(ḥâl)* de trois choses :

Le premier : c'est le qualifié qui est qualifié pour lui-même et qui mérite cette qualification par (ou : pour) un *mode* qu'il a.

(1) Voir : É. Gilson : *La philosophie au moyen âge*, Paris 1940 ; M. H. Carré : *Realists and nominalists*. London, 1946.

(2) Voir : *The Problem of Universals*, Notre Dame, Indiana, 1956 ; H. H. Price : *Thinking and experience*, London, 1953 ; R. I. Aaron : *The Theory of Universals*. Oxford, 1952.



Le second : c'est le qualifié de quelque chose pour une idée et sera propriétaire de cette idée par un *mode*.

Le troisième : c'est ce qu'il mérite, non pour lui-même, ni pour une idée, mais il est propriétaire de cette qualification à l'exclusion de toute autre, par un *mode*.

Ce qui l'a obligé à cela, c'est la question posée par Mu'ammar quand il a dit : Zaid (= Paul) est savant sans que 'Amr (= Pierre) le soit, est-ce de par lui-même, ou de par une idée, ou ni de par lui-même, ni de par une idée ?

Si c'était de par lui-même, il serait savant en toutes sciences, puisque ce sont des sciences.

Si c'était de par une idée, Mu'ammar aurait raison de dire que toute idée dépendrait d'une autre idée, et ainsi de suite *ad infinitum*.

Si c'était ni de par lui-même, ni de par une idée, pourquoi l'aurait-il (la science) en propre plutôt qu'une autre personne ?

Abû Hâshim dit : il l'a en propre de par un mode.

Nos confrères (les ash'arites) disent : Zaid a sa science en propre non pas parce que c'est une science, ni parce que c'est Zaid, mais parce que Zaid a acquis la science[1]. »

Mais al-Shahrastânî[2] fait remarquer qu'il n'y a pas de différence en fait entre les partisans des modes et les partisans des attributs (aṣḥâb al-ṣifât). Il dit : « Abû Hâshim dit que le fait d'être savant est un mode, le fait d'être puissant est un mode, ce qui les produit est un mode qui nécessite tous les modes. Il n'y a donc en fait aucune différence entre les partisans des modes et les partisans des attributs ; seulement le mode est en contradiction avec les attributs, car le mode n'est qualifié ni d'être ni de non-être, tandis que les attributs existent et se trouvent inhérents à l'essence. Leur doctrine (les partisans des modes) serait alors semblable à la doctrine chrétienne qui professe que Dieu est un comme substance, mais trois par rapport à la *personalitas (uqnûmyyah)*. Mais cela ne s'appliquerait pas aux partisans des attributs. »

Ainsi al-Shahrastâni s'est aperçu de ce que les adversaires de Roscelin reprochèrent à celui-ci, quoique le but fût l'inverse : à savoir que le nominalisme de Roscelin aboutit à affirmer que la trinité chrétienne est composée de trois personnes distinctes, quoiqu'elles aient une même volonté, et ces trois hypostases sont trois substances distinctes. Dans une lettre adressée à Falcon ou Foulques, évêque de Beauvais, saint Anselme écrit : « Le clerc Roscelin affirme qu'en Dieu, les trois personnes existent séparément les unes des autres, comme trois anges, de façon toutefois que sa volonté et sa puissance soient une, — ou que le Père et l'Esprit saint sont incarnés ; qu'on pourrait dire vraiment qu'il y a

(1) 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî : *al-Farq bain al-firaq*, p. 117. Le Caire, 1948.
(2) *Nihâyat al-iqdâm fî 'ilm al-kalâm*, p. 198.

trois Dieux, si l'usage le permettait »[1]. Il semble établi que la théologie de Roscelin est la conséquence de son nominalisme[2].

De même pour al-Shahrastâni, la doctrine des modes chez Abû Hâshim aboutit à soutenir que les attributs sont des substances distinctes. Si Anselme accuse Roscelin de sembler vouloir dire qu'il y a trois dieux, al-Shahrastânî semble vouloir accuser Abû Hâshim de professer une doctrine qui mènerait au polythéisme.

La grâce

Autre point de désaccord entre le père et le fils, c'est celui de la grâce divine. En effet 'Abû 'Alî al-Jubbâ'î dit que « celui dont Dieu sait que s'il croit avec le secours de la grâce, sa récompense sera moindre puisque l'effort aura été moindre, — et s'il croit sans le secours de la grâce, sa récompense sera plus grande puisque l'effort aura été plus pénible — alors il conviendra que Dieu ne lui imposera pas des obligations, excepté avec le secours de la grâce, et il le mettra à pied d'égalité avec celui dont on sait qu'il n'obéira pas excepté avec le secours de la grâce. S'Il l'oblige sans le secours de la grâce, Il ne l'aidera pas.

Abû Hâshim n'est pas d'accord avec son père sur ce point ; il dit qu'il serait bon que Dieu l'obligerait à pied d'égalité sans secours de la grâce »[3].

Donc, le père estime que Dieu ferait mieux d'accorder une égalité des chances à celui qui ne peut remplir les obligations divines qu'avec le secours de la grâce et à celui qui peut les remplir sans ce secours, sinon l'un sera désavantagé. Mais cela équivaut à dire que Dieu doit répartir sa grâce d'une manière égale.

Abû Hâshim, tout en reconnaissant le principe de l'égalité des chances, trouve mieux que les deux soient soumis aux obligations de la loi religieuse, sans jouir de la grâce divine. Mais cela équivaut à nier toute grâce divine.

La Compensation

Est-il bon que Dieu fait souffrir sa créature sans compensation? Question soulevée par 'Abbâd ibn Sulaimân, qui a répondu par l'affirmative : oui, Dieu peut bien faire souffrir sa créature sans aucun dédommagement, et cela pour des considérations qu'Il estime valables.

(1) Cité par F. Picavet : *Roscelin*, philosophe et théologien, d'après la légende et d'après l'histoire, p. 4. Paris, Imprimerie nationale, 1896. École Pratique des Hautes Études, section des sciences religieuses.

(2) Mais Picavet semble nier que cette doctrine de la trinité soit une conséquence du nominalisme de Roscelin, contrairement à ce qui semble établi par presque tous les historiens de la philosophie médiévale.

(3) Al-Shahrastânî : *al-Milal wa al-niḥal*, I, p. 105. Le Caire, 1321.



Beaucoup de mu'tazilites ont réfuté son opinion, parmi lesquels il faut mentionner al-Qâḍî 'Abd al-Jabbâr qui a traité cette question en détail dans son *Sharḥ al-uṣûl al-khamsah*, et qui a taxé l'opinion d''Abbâd : de fausse. La preuve, dit-il, en est que « cette souffrance est infligée par Dieu : ou bien à un soumis aux obligations, ou bien à un non-soumis aux obligations. S'Il l'inflige au non-soumis, ce serait injuste puisqu'il n'est pas raisonnable. Même si c'est en vue des soumis aux obligations, ce serait encore injuste, car il n'y a aucune injustice qui ne contienne une utilité pour l'injuste ou pour un autre... S'Il l'inflige au soumis, ce serait également une injustice. Car, si même on peut en profiter pour se corriger, le profit est une récompense de ce qu'il a rempli d'obligations et évité de vices, alors la souffrance serait sans contrepartie, ce qui est une injustice horrible, qu'à Dieu ne plaise ! ».

Les arguments d''Abbâd sont les suivants :

a) On mérite ce qu'on mérite, en tant que récompense ou compensation, par suite d'un acte qu'on a commis soi-même. Or, la souffrance est un acte de Dieu. Donc, elle ne mérite pas une compensation ;

b) S'il était bon que Dieu fait souffrir pour qu'on reçoive une compensation, il serait également bon qu'on se fasse souffrir soi-même en vue de la compensation, surtout que, selon vous, le bien et le mal sont considérés tels qu'ils sont ainsi considérés de quelque être qu'ils viennent.

Contre ces deux arguments, s'élève 'Abd al-Jabbâr. Contre le premier, il fait remarquer que le principe énoncé n'est pas vrai, car le fait de mériter se divise en deux :

a) ce qui ne s'établit pour l'un de nous que par un acte de soi, comme l'éloge, le respect, etc., et la récompense est de cette espèce ;

b) ce qu'on ne mérite que par un acte d'autrui. Ainsi celui qui déchire à un autre ses vêtements, doit payer leur valeur. Mais s'il déchire ses propres vêtements, il ne mérite pas une compensation. On le voit en ce qui concerne les valeurs des objets détruits. Donc ce premier argument n'est pas valable.

Le deuxième ne l'est pas non plus. Nous leur opposons ceci : s'il était bon que Dieu fait souffrir pour en tirer leçon, ceci serait bon si c'était nous qui le faisions. Mais on sait que cela n'est pas vrai. Développons un peu cette réfutation :

Ce que l'un de nous fait comme souffrance est infligé ou bien à nous-mêmes, ou bien à autrui. S'il la fait contre un autre, cet autre est ou bien un soumis aux obligations, ou un non-soumis. S'il l'inflige à soi-même, ce serait pour obtenir une utilité ou éviter un mal. Par exemple, il est bon de peiner pour s'instruire et acquérir les sciences et les lettres. De même, on trouve bon de recevoir une piqûre ou de se faire appliquer des ventouses. La bonté de cela dérive de l'utilité ou de l'abstension du mal. — Si on la fait contre un non-soumis aux obligations, ce sera bon pour faire éviter un mal.



En cela, il n'y a aucun désaccord entre Abû 'Alî al-Jubbâ'î et son fils Abû Hâshim. Le désaccord survient quand il s'agit de savoir : si cela est connu par la raison, ou par la révélation?

Pour 'Abu 'Alî, cela se connaît par la révélation. Pour Abû Hâshim, cela est connu par la raison. 'Abd al-Jabbâr partage l'opinion d'Abû Hâshim, car, dit-il, l'un de nous justifie le fait de monter sur une bête par le fait qu'on la soigne, qu'on lui donne à boire, à manger, etc., sans quoi elle mourrait de faim et de soif.

Si on fait souffrir un soumis aux obligations, cela est bon si c'est dans son intérêt ou pour lui faire éviter un mal, ou enfin parce qu'il mérite d'être châtié. En fait, il est bon de châtier et de faire souffrir quelqu'un qui nous a fait du mal ; personne ne conteste cela. Mais ce qui est en litige, c'est de savoir s'il est bon de faire souffrir un autre pour son profit ou pour lui faire éviter un mal, mais sans son consentement. Faut-il tenir compte de son consentement, ou non?

Pour Abû 'Alî al-Jubbâ'î, on ne doit jamais faire souffrir quelqu'un en vue de son profit ou pour qu'il évite un mal, sans son consentement, quelque grand que soit ce profit ou cet évitement de mal.

Pour Abû Hâshim, au contraire, si le profit ou l'évitement du mal est grand, on ne doit pas tenir compte de son consentement ou de son non-consentement ; il est bon de le faire souffrir, qu'il le veuille ou non. 'Abd al-Jabbâr souscrit à cette opinion, en donnant un exemple amusant : si quelqu'un dit à un autre : quitte cet endroit, et je te donnerai mille dinars, et que celui-ci ne consente pas, alors il a le droit de le forcer à quitter l'endroit, et il lui paiera les mille dinars. « Cela étant établi, nous disons que l'Éternel — par suite de sa générosité, et du fait qu'il connaît les détails de tout ce qu'Il nous inflige de souffrance, et la quantité de ce qu'on mérite comme compensation de cette souffrance — peut bien nous faire souffrir, sans tenir compte de notre consentement. Il n'en est pas ainsi de chacun de nous, car on ne paiera pas volontiers une grande somme pour faire quitter quelqu'un un endroit, sans qu'il obtienne, en retour de cela, une utilité plus grande, ou pour éviter un plus grand mal ; et il ne connaît pas les détails de ce qui lui arrive comme souffrance, ni la quantité de ce qu'il mérite comme compensation. Aussi le cas n'est-il pas le même... Sachez que, selon Abû 'Alî al-Jubbâ'î, la souffrance est bonne, venant de Dieu, si c'est seulement pour la compensation, puisque la compensation est telle que Dieu ne puisse la donner sans contrepartie et préalablement. Mais Abû Hâshim estime qu'il faut qu'il y ait un autre but, et c'est la leçon tirée *(i'tibâr).* » 'Abad al-Jabbâr suit ici, encore une fois, l'opinion d'Abû Hâshim, à savoir qu'il n'est pas bon que Dieu fasse souffrir sans autre but que de donner une compensation. En effet, puisque Dieu est capable de donner une compensation sans faire souffrir, la souffrance serait ici un acte vain et mauvais. C'est comme si on engage quelqu'un pour faire couler de l'eau d'une rivière en une autre rivière,

sans qu'il y ait aucun but à cela, et qu'on lui donne un salaire pour cela. Puisque un tel acte serait vain et mauvais, de même ici[1].

Pour Abû Hâshim, la compensation n'est pas méritée d'une manière continue. Pour Abû al-Hudhail, Abû 'Alî al-Jubbâ'î et quelques mu'tazilites baghdâdiens, la compensation est méritée d'une manière continue. 'Abd al-Jabbâr soutient l'opinion d'Abû Hâshim, ce qui lui arrive très souvent, en disant que la compensation donnée par Dieu correspond aux valeurs des objets détruits et aux amendes pour les blessures. « Il est connu que cela n'est pas mérité d'une manière continue : celui qui déchire à quelqu'un ses vêtements, n'est pas obligé de lui donner chaque jour de nouveaux vêtements. D'autre part, s'il en était ainsi, il ne serait pas bon que l'un de nous souffre de grandes peines en vue de gains et de bénéfices intermittents. Mais cela n'est pas vrai en fait. Si on dit : cela est bon venant de nous, car l'Éternel a garanti, en échange, des compensations continuelles, nous répondons : s'il en était ainsi, on devrait considérer qu'il ne serait pas bon venant de celui qui ne sait pas que l'Éternel a garanti, en échange, des compensations continuelles. Il est connu que l'un de nous trouve bon de souffrir les tribulations des voyages à la recherche de bénéfices intermittents, et sans penser à une compensation continuelle »[2]. 'Abd al-Jabbâr continue de la sorte, rapportant les objections suivies par des réponses à ces objections.

Il semble qu'Abû al-Hudhail et Abû 'Alî al-Jubbâ'î ont soutenu que la compensation est méritée de manière continue, puisque la récompense de Dieu est continuelle, de même son châtiment est continuel. Aussi estiment-ils que la compensation — par Dieu — doit être continuelle.

Mais on dit qu'Abû 'Alî a abandonné, par la suite, cette opinion et qu'il a partagé l'opinion de son fils.

Le châtiment

Abû Hâshim pense que le châtiment est nécessaire pour détourner de commettre les péchés, et inviter à faire le bien. « Car Dieu a créé en nous le plaisir du péché, et l'aversion pour le bien. En échange de quoi, il faut qu'il y ait du châtiment qui nous détournerait de commettre les péchés, et nous inspirerait le désir d'accomplir les devoirs, sinon le soumis aux obligations religieuses serait tenté de faire le mal, et il ne sied pas à Dieu de nous tenter de faire le mal. »[3].

Contre l'idée de châtiment divin, des esprits libres ont fait valoir l'argument suivant : le but de Dieu en imposant des obligations est l'intérêt du soumis ; si le soumis *(mukallaf)* ne profite pas par les obliga-

(1) Cf. *Sharḥ al-uṣûl al-khamsah*, pp. 489-493.
(2) *Ibidem*, p. 495.
(3) *Ibidem*, p. 620.

tions imposées par Dieu, Dieu ne doit pas le châtier. Tout ce que le soumis a fait c'est de perdre le bénéfice ; comment serait-il bon que Dieu châtie quelqu'un pour avoir perdu un bénéfice qui le concerne? C'est le même cas que celui d'un salarié qui se fait manquer à lui-même un salaire en quittant le travail. Comme il ne convient pas à son employeur de lui donner des coups de fouet parce que le salarié s'est fait manquer à lui-même le salaire, de même ici : il ne sied pas à Dieu de châtier quelqu'un parce que celui-ci s'est fait manquer à lui-même un bénéfice.

'Abd al-Jabbâr répond à cet argument en disant que « Dieu ne châtie pas l'homme parce qu'il s'est fait manquer à lui-même un bénéfice, mais il le châtie parce qu'il commet le mal et manque au devoir — voilà la justification du châtiment ; c'est comme dans le blâme : ne voyez-vous pas que les sages ne blâment pas celui qui manque au devoir et qui fait le mal à cause du fait qu'il se fait manquer à lui-même un bénéfice, mais le blâment parce qu'il manque au devoir et fait le mal? De même en ce qui concerne le châtiment » de Dieu[1].

Autre argument avancé par ces esprits libres : « le châtiment est un dommage infligé par Dieu. Infliger un dommage à autrui ne se justifie que pour assouvir la vengeance, ou pour faire un bénéfice à celui qui châtie ou à celui qui est châtié. Or, toutes ces considérations manquent ici. Donc il faut affirmer qu'il est mauvais que Dieu inflige un châtiment. »

A cet argument, 'Abd al-Jabbâr répond : « cette division n'est pas exhaustive, donc il ne faut pas s'en servir dans l'argumentation. D'autre part, ces considérations n'ont aucune influence sur la question de savoir si le châtiment est bon : car, assouvir la vengeance ne contient pas une considération au sujet de la question: si le dommage infligé à autrui est bon ; de même le bénéfice de celui qui châtie. De toute manière, cette division manque à la doctrine de l'adversaire, car l'adversaire estime qu'il est bon que Dieu châtie le soumis aux obligations parce qu'il mérite ce châtiment du fait qu'il a commis des péchés et manqué à ses devoirs. Celui qui avançait cet argument n'a pas introduit cette partie dans sa division. Aussi son argumentation est-elle fausse. » *(Ibidem)*.

Le Calcul des châtiments

Une autre question où il y avait désaccord entre 'Abû 'Ali al-Jubbâ'î et son fils Abû Hâshim est celle qu'on peut appeler : *le bilan des châtiments et des récompenses*, c'est-à-dire faire le bilan des châtiments et des récompenses de manière à faire tomber autant de châtiments que l'homme mérite de récompenses. Si par exemple l'homme accomplit un acte bon qui mérite dix points de récompense, et commet un mauvais acte qui mérite 20 points de châtiment, alors :

(1) *Ibidem*, p. 622.



selon Abû 'Alî al-Jubbâ'î, il sied à Dieu de ne pas faire tomber les dix points de récompense, des 20 points de châtiment, de sorte qu'il ne reste plus que 10 points de châtiment ;

selon Abû Hâchim, cela ne convient pas à Dieu ; il ne Lui sied que de lui infliger 10 points de châtiment seulement. Quant aux autres dix, ils tomberont par la récompense qu'il aura mérité pour un acte de bien.

Comme il arrive très souvent, 'Abd al-Jabbâr partage l'opinion d'Abû Hâshim, de préférence à celle de son père Abû 'Alî, parce que l'opinion d'Abû Hâshim convient mieux à Dieu que celle de son père. « Ce qui prouve sa vérité, c'est que l'homme soumis a rempli ses obligations selon la règle qui lui fut prescrite, et la règle que, s'il avait accompli ses obligations indépendamment des péchés, il mériterait la récompense, alors il doit mériter leur récompense même s'il les souille par les péchés. Mais cela n'est pas applicable, alors il faut faire tomber du châtiment l'équivalent de la récompense, car empêcher le dommage est, comme le bénéfice, un bénéfice. D'où les versets coraniques : « qui aura fait le poids d'un atome de bien, le verra, qui aura fait le poids d'un atome de mal, le verra. » (XCIX, 7-8). Mais, selon l'avis d'Abû 'Alî, le coupable d'un grand péché doit n'avoir rien vu des actes de bien qu'il avait accomplis. Dieu a affirmé le contraire. Si on objecte : pourquoi Dieu ne l'a-t-il pas récompensé si votre opinion était juste? — nous répondons : à cause de ce que nous avons dit, à savoir qu'il n'est ni possible ni concevable de le récompenser.

Abû 'Ali a avancé les arguments suivants : le coupable d'un grand péché, en commettant des péchés graves, s'est nui à lui-même, et est devenu non-méritant d'aucune récompense. En ce sens Dieu dit : « [Vous risqueriez] que vaines deviennent vos [bonnes] actions, sans que vous le pressentiez (XLIX, 2) ». Son état serait, comme l'état de celui qui a cousu un vêtement pour un autre, puis l'a déchiré avant de le lui livrer, il ne méritera pas le salaire de la couture, puisqu'il l'a détruit par ce déchirement ; de même ici. Peut-être invoque-t-il ici le verset : « Nous avons considéré les œuvres que [ces impies] ont accomplies. » (XXV, 25). Il dit : s'il n'en était pas ainsi, il ne serait pas vrai ce que Dieu dit des actes des mécréants et de grands pécheurs.

Il dit aussi que si la récompense tombe, elle tombe ou bien par le repentir de ce qu'il a fait de bonnes actions, ou bien par un châtiment plus grand, et par le repentir le tout tombe — de même s'il tombe par un plus grand châtiment, le tout doit tomber. Il n'y a aucune distinction entre les deux cas, du point de vue de la raison »[1]. 'Abd al-Jabbâr réfute ces arguments. Mais ici n'est pas le lieu de rapporter ses réponses.

Donc, pour 'Abû 'Ali, Dieu ne ferait pas bien de soustraire du châtiment pour les péchés une part égale à la récompense que l'homme mérite pour ses bonnes actions : aussi bien le châtiment que la récompense doivent

(1) 'Abd al-Jabbâr : *Sharḥ al-uṣûl al-khamsah*, pp. 629-630.

être intégrals, sans faire aucune soustraction ou opération mathématique. Pour Abû Hâshim, au contraire, Dieu fera le calcul, et le reste sera compté ou pour la récompense, si son compte est créditeur, ou bien pour le châtiment, si son compte est débiteur !

Le châtiment et la récompense concernent-ils seulement l'acte?

Autre point de désaccord entre le père et le fils : le châtiment et la récompense concernent-ils seulement l'acte? Ou concernent-ils aussi la non-action?

Abû 'Alî dit que le châtiment et la récompense ne sont mérités que pour l'action, mais pas pour la non-action. Pour Abû Hâshim, au contraire, l'acte et la non-action sont à considérer pour le châtiment aussi bien que pour la récompense. En d'autres termes : ne pas faire le mal ne mérite en lui-même aucune récompense, selon Abû 'Alî ; mais pour Abû Hâshim, il mérite la récompense. Le manque au devoir ne mérite pas le châtiment, selon Abû 'Alî, et mérite le châtiment selon Abû Hâshim. Abû 'Alî établit son opinion en se basant sur ce principe, à savoir : que celui qui est capable est capable de faire et de ne pas faire. La récompense ou le châtiment dû à la non-action serait une récompense ou un châtiment pour un néant, comment récompenser ou châtier pour quelque chose qui n'existe pas !

Mais les partisans d'Abû Hâshim répondent en disant que : mériter la récompense ou le châtiment ici ne concerne pas un non-existant, mais l'homme soumis aux obligations les mérite par le fait qu'il a manqué à son devoir, dans le cas de châtiment, tout en étant capable de le faire.

Abû Hâshim estime, en outre, que « Dieu doit lever tout obstacle qui empêcherait les hommes de faire ce qu'Il leur ordonne. Dans ses livres, il ne cesse de répéter que Dieu DOIT faire telle ou telle chose »[1].

Ibn Ḥazm lui attribue cette parole : « si l'âme du musulman se prolonge suffisamment, il pourra faire plus de bien que n'a fait le Prophète Muḥammad »[2].

Commander le bien et interdire le mal

Il y a un autre désaccord entre le père et le fils, sur le point suivant : savoir qu'il faut commander le bien et interdire le mal — est-ce par la raison, ou par la révélation?

Abû 'Ali dit que c'est par la raison.

Abû Hâshim dit que cela se fait par la raison en un seul endroit, à savoir : que quelqu'un voit un tel commettre une injustice contre un autre, il en éprouve du chagrin ; alors il doit l'interdire, pour écarter le dommage qui lui survient du fait qu'il s'est chagriné. Outre ce cas, il ne doit le faire que si c'est stipulé par la révélation et la loi religieuse.

(1) Ibn Ḥazm : *al-fiṣal*, IV, p. 200. Le Caire, 1321 h.
(2) *Ibidem*, IV, p. 201.



'Abd al-Jabbâr, qui partage l'opinion d'Abû Hâshim, l'explique en disant que « si c'est par la raison, ça doit être ou bien pour obtenir un bénéfice, ou pour éviter un mal : il ne peut pas être pour obtenir un bénéfice, car chercher l'avantageux n'est pas un devoir (mais un fait) ; alors ça ne pourrait être que pour éviter un mal[1].

L'argument d'Abû 'Alî est celui-ci : « si le moyen de savoir qu'il faut ordonner le bien et interdire le mal, n'est pas la raison, l'homme doit être tenté au mal, et son cas serait comme celui qui serait autorisé à faire le mal. Mais cela n'est pas vrai, car cela implique que le bien n'est bien, et le mal n'est mal que parce que la raison en juge ainsi, sinon il faut que l'homme soit tenté au mal et au manque à son devoir, et ferait comme si c'était permis pour lui. Mais il est connu qu'il n'en est pas ainsi : la preuve c'est que le devoir de prier et le mal de l'adultère sont connus par la révélation ; mais cela n'implique pas pour autant que l'homme fut avant cela tenté au mal ou au manque au devoir, ou qu'il serait comme si cela fut permis pour lui »[2].

Il dit aussi qu'il est établi que : s'abstenir du mal est un devoir ; donc l'interdire devrait être aussi un devoir, car pour la raison il n'y a pas de différence entre les deux cas.

'Abd al-Jabbâr y répond en disant : « s'il en était ainsi, Dieu — comme Il s'abstient Lui aussi de ces maux — doit également nous empêcher de les commettre et nous obliger à faire leurs contraires. Mais on sait qu'il n'en est pas ainsi en fait. Donc, il est démontré que le moyen de savoir qu'il faut ordonner le bien et interdire le mal est la révélation, excepté dans le cas ci-dessus mentionné, comme l'estime Abû Hâshim »[3].

Le repentir

Se repentir de petits péchés est obligatoire, aussi bien du point de vue de la raison que de celui de la foi, selon Abû 'Alî al-Jubbâ'î.

Pour Abû Hâshim, se repentir de petits péchés n'est obligatoire que du point de vue de la foi, car le repentir est obligatoire pour écarter le préjudice ; or, il n'y a pas de préjudice dans les petits péchés ; donc rien n'oblige à s'en repentir. La preuve en est qu'ils n'ont pas d'influence, excepté dans l'amoindrissement de la récompense.

Si les péchés d'un homme sont plus grands (ou plus nombreux) que ses bonnes actions, il est coupable d'un grand péché, et le repentir lui incombe pour que tombe le châtiment qu'il mérite.

Le repentir consiste à regretter d'avoir fait un mal parce que c'est un mal, et à se décider à n'y plus revenir.

(1) Cf. 'Abd al-Jabbâr : *Sharḥ al-uṣûl al-khamsah*, p. 742.
(2) *Ibidem*, p. 744.
(3) *Ibidem*, p. 744.



Les mu'tazilites ont des opinions divergentes en réponse à la question : le repentir abolit-il le châtiment ?

Les mu'tazilites baghdâdiens estiment que le repentir n'a aucun effet en ce qui concerne l'abolition du châtiment ; mais Dieu, par la grâce, daigne l'abolir quand il y a repentir.

Les mu'tazilites de Baṣrah soutiennent que c'est le repentir, et le repentir seul, qui fait tomber le châtiment. Si le coupable se repentit, il faut que le châtiment tombe, sans cela il ne tomberait pas. S'il n'avait pas pour effet de faire tomber le châtiment, il aurait fallu qu'il soit bon que Dieu n'octroie pas sa grâce mais châtie quand il y a repentir, car la différence entre l'octroi de grâce et le non-octroi de grâce vient de ce que son auteur a le droit de le faire ou de ne pas le faire.

Il faut deux conditions pour que le repentir soit valable : le regret, et la décision : le regret de faire un mal parce qu'il est un mal, et la décision de ne plus faire un pareil mal.

Le regret est une chose concevable, que toute personne éprouve en elle-même. Si on demande : Comment l'éprouve-t-on de soi-même, tandis que les hommes ne sont pas d'accord à son sujet ? Les uns disent qu'il est du genre des croyances, et c'est l'opinion d'Abû Hâshim ; d'autres estiment que c'est un genre à part, et c'est l'avis d'Abû 'Alî. 'Abd al-Jabbâr préfère l'opinion d'Abû Hâshim, et il la soutient par l'argument suivant : « si le regret est autre chose que la croyance, il serait possible que l'un se sépare de l'autre, et alors il serait possible que l'on croit que l'acte accompli est mauvais et qu'on le regrette, sans pour cela être repentant, ou bien être repentant sans avoir cette croyance ; il en est ainsi de deux choses qui n'ont pas de relation entre elles. Mais on sait qu'il n'en est pas ainsi »[1].

***

Ici se pose une autre question : un repentir de quelques grands péchés avec la persistance dans d'autres — est-il valable, ou non ?

Abû 'Alî estime qu'il est valable, pourvu que la persistance ne concerne pas des péchés du même genre. « S'il se repentit de boire du vin et persiste à pratiquer l'adultère, le repentir au sujet du premier est valable. Mais, s'il persiste à commettre des péchés du même genre, son repentir ne sera pas valable : par exemple, s'il se repentit de boire cette coupe de vin tout en persistant à boire une autre coupe, incontestablement son repentir ne vaut rien.

Quant à notre maître Abû Hâshim, il estime non valable un repentir de quelques péchés avec la persistance dans d'autres. Et c'est l'opinion juste. La preuve en est que le repentir d'un mal doit être un regret de l'avoir fait parce que c'est un mal, et une décision de ne plus revenir à

(1) Al-Qâḍî 'Abd al-Jabbâr : *Sharḥ al-uṣûl al-khamsah*, pp. 792-793.

un mal pareil... Puisqu'il en est ainsi, son repentir de quelques péchés, avec la persistance dans d'autres, ne sera pas valable, car il n'est pas bon que l'un de nous rejette quelques actes pour une raison, et ne rejette pas d'autres actes qui relèvent de la même raison. Ne voyez-vous pas qu'il n'est pas bon d'éviter un chemin parce qu'il y a là un lion, et de ne pas éviter un autre où il y a également un lion? De même, il n'est pas bon de ne pas manger une nourriture parce qu'elle contient du poison, et de manger une autre quoiqu'elle contienne du poison »[1].

Si on fait quelque chose pour une raison, il n'est pas obligatoire de faire tout ce qui relève de la même raison, car l'action est pénible. Mais il n'en est pas ainsi de la non-action, car elle ne comporte pas de peine.

Abû Hâshim estime aussi que « le repentir d'un péché, après l'impuissance d'en faire un semblable, n'est pas valable, par exemple il n'est pas valable le repentir du mensonge de la part de celui qui devient muet, ou le repentir de l'adultère de la part de celui dont la verge est coupée »[2].

*
* *

Donc Abû Hâshim estime qu'un repentir n'est valable que s'il est un repentir de *tous* les péchés ; mais se repentir de quelques-uns, tout en persistant dans d'autres ne vaut pas. Dieu « n'accepte le repentir d'un péché commis par quelqu'un — n'importe quel péché — que s'il se repent de *tous* les péchés »[3].

(1) ʿAbd al-Jabbâr : *Sharḥ al-uṣûl al-khamsah*, pp. 794-795.
(2) ʿAbd al-Qâhir al-Baghdâdî : *al-Farq bain al-firaq*, p. 115, Le Caire, 1948.
(3) Cité par Ibn Ḥazm : *al-Fiṣal*, IV, p. 201. Le Caire, 1321.

ʿABD AL-JABBÂR

Sa vie

ʿAbd al-Jabbâr ibn Aḥmad ibn ʿAbd al-Jabbâr ibn Aḥmad ibn al-Khalîl ibn ʿAbdullâh, al-Qâḍi (= le Juge), surnommé Abû al-Ḥusain, al-Hamdâni al-Asadabâdî : les muʿtazilites le surnomment : Qâḍî al-Quḍâh (= juge des juges), et ils ne donnent ce titre à aucun autre que lui ; quand on emploie ce titre seul, on ne désigne aucun autre que lui[1].

Aucune source ne nous renseigne sur la date de sa naissance. La seule qui donne son âge est Ibn al-Athîr[2], qui dit qu'il est mort après avoir dépassé quatre-vingt-dix ans. Si c'est juste, sa date de naissance devra être placée entre 320 et 324 h.

Ses études

Il a appris le *ḥadîth* (= les traditions du Prophète Muḥammad) de quelques maîtres illustres, parmi lesquels : Abû al-Ḥasan ibn Salamah al-Qaṭṭân, ʿAbd al-Raḥmân ibn Ḥamdân al-Jallâb, ʿAbdullâh ibn Jaʿfar ibn Fâris, et al-Zubair ibn ʿAbd al-Wâḥid al-Asadabâdî[3].

A son tour, on rapporta des ḥadîths sur son autorité : parmi les rapporteurs, on peut mentionner : Abû Yûsuf ʿAbd al-Salâm ibn Muḥammad ibn Yûsuf al-Qazwini al-mufassir (= le commentateur du Coran), muʿtazilite, Abû ʿAbdullâh al-Ḥasan ibn ʿAlî al-Ṣaymarî, et Abû al-Qâsim ʿAlî ibn al-Ḥasan al-Tanûkhî[4].

Au début, il fut, en matière des principes de *fiqh*, un partisan des ashʿarites, et en matière de *fiqh*, un Shâfiʿite. Après, il fut l'élève d'Abû Isḥâq Ibrâhîm ibn ʿAyyâsh al-Baṣrî, qui fut un homme très pieux et un grand savant[5], de doctrine muʿtazilite, ce qui l'a amené à embrasser

(1) Al-Subkî : *Tabaqât al-Shâfiʿyyah*, III, p. 219-220. Imprimerie al-Ḥusainyyah, Le Caire.

(2) Ibn al-Athîr : *al-Kâmil*, IX, p. 138.

(3) Al-Subkî, *op. cit.* III, p. 220.

(4) Al-Subkî, *op. cit.*, III, p. 220.

(5) *Tabaqât al-muʿtazilah*, p. 107. Beyrouth, 1961.



l'*iʿtizâl*. En même temps, il fréquenta les cours d'un autre muʿtazilite célèbre, Abu ʿAbdullâh al-Ḥusain ibn ʿAli al-Baṣrî, chez qui il est resté très longtemps[1].

Son voyage à Rayy

Le fameux vizir de Buwaihides, al-Ṣâḥib ibn ʿAbbâd, l'a invité pour venir à al-Rayy, après 360 h ; il y est resté comme professeur jusqu'à sa mort en 415. Ibn ʿAbbâd l'estima beaucoup ; on rapporte qu'il disait une fois qu'ʿAbd al-Jabbâr fut le meilleur des hommes sur la terre, une autre fois il disait de lui qu'il était le plus savant parmi les hommes. C'est lui qui l'a nommé dans le poste de Juge des juges (Qâdî al-Quḍâh) à al-Rayy. C'est un très haut poste. Dans les pays orientaux du Califat il était appelé Qâḍi al-Quḍâh, en Occident et en Andalousie on l'appela Qâḍî al-Jamâʿah. Les Buwaihides s'établirent à al-Rayy (= aujourd'hui son site est à environ 8 km. au sud-est de Téhéran), qui devint le fief de la branche de Rukn al-Dawlah à partir de 323 (925 a. d.). Cette branche s'y maintint environ cent ans. En 390 (1000 a. d.) le dernier Sâmânide, al-Mustanṣir, tenta, sans succès, de s'en emparer. C'est seulement en 420 (1027) que les Buwaihides en furent chassés par le Sultan Maḥmûd de Ghaznîah ; mais les Ghaznawides n'y sont pas restés longtemps, chassés à leur tour en 434 (1042 a. d.) par les Saljûqîdes.

De la vie d'ʿAbd al-Jabbâr, nous ne savons pas d'autres détails, excepté qu'il est passé par Baghdâd, sur sa route de pèlerinage à la Mecque. Il semble y être resté un moment, car on dit qu'on apprenait de lui le *ḥadîth* là-bas[2].

Sa mort

Quant à la date de sa mort, al-Khaṭîb al-Baghdâdi dit qu'ʿAbd al-Jabbâr est mort au début de l'année 415 de l'hégire ; ibn al-Murtaḍâ[4] dit qu'il est mort en 415 ou 416 ; Ibn al-Athîr[5] place sa mort en 414, précisant qu'il est mort à al-Rayy à l'âge de plus de 90 ans. Mais Ibn al-Subkî[6] précise qu'il est mort au mois de dhû al-Qiʿdah 415 à al-Rayy et fut enterré dans sa maison (= janvier 1025 a. d.).

(1) *Ibidem*, p. 112.
(2) Al-Khaṭîb al-Baghdâdî : *Târîkh Baghdâd*, XI, p. 113, ll. 16-17.
(3) *Ibidem*, XI, p. 115.
(4) *Tabaqât al-muʿtazilah*, p. 112.
(5) Ibn al-Athîr : *al-kâmil fî al-Târîkh*, IX, p. 638. Le Caire, imprimerie al-Azharyyah, 1301 h.
(6) *Tabaqât al-Shâfiʿyyah*, III, p. 220.



SA PLACE

Al-Ḥâkim Abu al-Sa'd ibn Karâmah al-Jushamî al-Baihaqî (m. en 545 h.) l'exalte en disant : « Aucune expression ne me vient à l'esprit, qui puisse adéquatement décrire son haut rang en science et en excellence de caractère. C'est lui qui a scrutiné à fond les problèmes théologiques, et qui a composé des livres remarquables qui se propageaient en Orient et en Occident (musulman), où il a déployé une science incomparable en matière de questions subtiles et grandes, du kalâm. Pendant sa longue vie, il persévérait dans l'enseignement et la dictée de ses œuvres de sorte qu'il a rempli la terre de ses livres et de ses disciples ; sa renommée s'étendit et son rang devint très haut. Il devint le chef des mu'tazilites, et leur autorité suprême sans conteste. Ses livres faisaient autorité, de sorte qu'ils prenaient la place des livres des maîtres (mu'tazilites) précédents. Sa renommée nous dispense d'en dire plus »[1].

SON ŒUVRE

Al-Ḥâkim Abu al-Sa'd dit qu''Abd al-Jabbâr écrivit quatre cent mille feuilles, réparties entre différentes matières. On peut classifier ses œuvres comme suit :

A. — Livres théologiques :
1. al-dawâ'î wa al-ṣawârif.
2. al-khilâf wa al-wifâq.
3. al-Khâṭir.
4. al-i'timâd.
5. al-man' wa al-tamânu'.
6. mâ yajûz fîh al-tazâyud wa mâ lâ yajûz.

B. — Dictées en matière de théologie :
7. al-mughnî.
8. al-fi'l wa al-fâ'il.
9. al-mabsûṭ.
10. al-muḥîṭ.
11. al-ḥikmah wa al-ḥakîm.
12. Sharḥ al-uṣûl al-khamsah.

(1) Cité par Ibn al-Murṭadâ : *Ṭabaqât al-mu'tazilah*, p. 112. Sur Al-Ḥâkim Abû al-Sa'd, voir : *Maṭla' al-budûr* d'Abû al-Rijâl, IV, p. 414. Il est l'auteur de : *Sharḥ 'uyûn al-masâ'il*, dont une photocopie se trouve à Dâr al-kutub al miṣryyah au Caire, parmi les photocopies des manuscrits de Yémén.



C. — Commentaires :

13. Sharḥ al-jâmi'ayn.
14. Sharḥ al-uṣûl.
15. Sharḥ al-maqâlât.
16. Sharḥ al-a'râḍ.

D. — Livres sur les principes de fiqh :

17. al-nihâyah.
18. al-'amd[1].
19. Sharḥ al-'amd.

E. — Livres de polémique contre les adversaires :

20. naqḍ al-luma'[2].
21. naqḍ al-imâmah.

F. — Réponses à des questions venues de loin :

24. al-râzyyât (= questions parvenues d'al-Rayy).
23. al-'askaryyât (= questions parvenues d'al'Askar).
24. al-qâshânyyât (= questions parvenues dè Qâshân).
25. al-khʷârizmyyât (= questions parvenues de Khʷârizm).
26. al-naysâbûryyât (= questions parvenues de Naisâpûr).

G. — Livres sur le désaccord entre Abî 'Alî al-Jubbâ'î et Abu Hâshim :

27. al-khilâf bain al-Shaikhayn.

H. — Livres de sermons :

28. naṣîḥat al-mutafaqqihah.

I. — Divers :

29. kitâb fî kull man balaghanî ismuh wa man lam yablughnî.

Voilà les livres mentionnés par al-Ḥâkim Abû al-Sa'd, et rapportés par Ibn al-Murtaḍâ[3].

Brockelmann (GAL, suppl. I, pp. 343-344) mentionne les livres suivants d''Abd al-Jabbâr :

1. Tanzîh al-Qurân 'an al-maṭâ'in : manuscrit de Dâr al-kutub al-miṣryyah, ancien catalogue, I, p. 155, nouveau catalogue I, p. 42 ; imprimé au Caire, 1326, 1329 h.

2. Tathbît dalâ'il nubuwwat syyidinâ Muḥammad : manuscrit à Shahîd 'Alî, Istânbûl, n. 1575, publié par A. 'Uthmân, 1968.

3. al-majmû' fi al-muḥîṭ bi al-taklîf : manuscrit à Taimûryyah à Dâr al-kutub al miṣryyah ; man. à Berlin, n. 5149 Ahlwardt.

(1) Mentionné par 'Abd al-Jabbâr *in Sharḥ al-uṣûl al-khamsah*, p. 46, l. 3.
(2) Mentionné dans : *Al-majmû' al-māḥīṭ bi al-taklīf*, I, p. 351, éd. Beyrouth.
(3) *Tabaqât al-mu'tazilah*, p. 113.

4. Tabaqât al-mu'tazilah : c'est le fondement de *Tabaqât al-mu'tazilah* d'Ibn al-Murtaḍâ.

5. risalah fî 'ilm al-kîmyâ' : manuscrit à Rampur, n. 9 kîmyâ' (voir *tadhkirat al-nawâdir*, 178).

6. 'al-awâlî (nazm al-qawâ'id wa taqrîb al-murâd lî al-râ'iḍ), classifié par Shams al-dîn Abû Iaḥyâ Ja'far ibn Aḥmad ibn 'Abd al-salâm (m. en 573 h./1177 a. d.) : manuscrit du Vatican, n. 1027 Vatican.

7. Sharḥ al-uṣûl al-khamsah.

8. mas'alah fî al-ghaybah : manuscrit du Vatican, n. 1028 Vatican (2).

9. al-khilâf bain al-shaikhayn : Brockelmann se demande si ce n'est pas celui qui se trouve dans le manuscrit n. 1100 Vatican.

***

Parlons maintenant de quelques livres d''Abd al-Jabbâr, qui nous sont parvenus :

1. *Sharḥ al-uṣûl al-khamsah.*

Ce sharh a été dicté à deux de ses élèves : Abû Muḥammad ibn Ismâ'îl 'Alî Alfarzâdî, et Aḥmad ibn Abî Hâshim al-Ḥusainî, connu sous le nom de : Mânkdîm[1], et Sheshdîv.

La version d'al-Farzâdî se trouve en photocopie parmi les manuscrits de Yémén photographiés à Dâr al-kutub al-miṣryyaḥ ; elle n'est pas encore publiée.

La deuxième version, celle de Mânkdîm se trouve en deux manuscrits :

a) Manuscrit Aḥmad III à Istânbûl, en 197 ff., écrit en 756 h. par Qâsim ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Alî ;

b) Un manuscrit de Ṣan'â, au Yémén, photographié à Dâr al-Kutub al-miṣryyah au Caire, en 153 ff. ; l'original fit partie de la bibliothèque de l'imâm 'Abdullâh ibn Ḥamzah, un des imâms zaidites, mort en 614 h.

D'après ces deux manuscrits, le livre a été publié au Caire en 1965, par D. 'Abd al-Karîm 'Uthmân, de Damas. Mais cette édition est très défectueuse, pleine de lacunes et de fautes graves. Il faut en entreprendre aussi vite que possible une nouvelle édition critique et correcte, pour pouvoir profiter de ce livre capital.

2. *al-Majmû' min al-muḥîṭ bi al-taklîf.*

Il est composé de quatre parties. On en connaît les quatre manuscrits suivants :

a) Manuscrit Taimûr à Dâr al-kutub al-miṣryyah au Caire ; c'est le

(1) Mânkdîm = face de la lune, ainsi nommé par suite de la beauté de son visage. Voir al-Jundârî : *Tatrâjum al-rijâl al-madhkûrah fî Sharḥ al-azhâr*, p. 3. Le Caire, 1332 h.



plus ancien, écrit le 18 ramaḍân 683 par 'Alî ibn 'Abdullâh ibn 'Aṭyyah al-Najrânî ; de 263 pages, 27 ll. Mais il contient la première partie seulement ;

b) Manuscrit Berlin, actuellement à Tubingue (n. 52 Glaser, n. 5149 Ahlwardt), écrit le 13 jumâdah II, année 691 h., par Muḥ ibn 'Alî ibn Yûsuf. Il manque les premières 10 feuilles. En 220 feuilles, 21 ll. Il contient la première partie seulement ;

c) Manuscrit de Yémén, al-Maktabah al-'âmmah qui contient les livres de waqf. C'est le seul manuscrit complet du livre : il en contient les quatre parties ;

d) Manuscrit de la Fondazione Caetani, alla Accademia Nazionale dei Lincei, à Rome, n. 20 ; il lui fut donné par Ettore Rossi. Daté de 3 rabî' II, 691 h. Il contient la première partie jusqu'au chapitre sur le tawallud. En 169 ff., 25-26 ll.

D'après ces quatre manuscrits, la première partie de ce livre a été publiée par le P. J. Joseph Houben S. J. sous le titre : kitâb al-majmû' *fi* al-muḥîṭ bi al-taklîf, Beyrouth, 1965. Malheureusement, l'édition est lamentable à tous les points de vue : contresens manifestes, très mauvaises lectures, orthographe très archaïque, de sorte qu'il est rare de trouver une seule ligne qui soit correcte ! L'éditeur semble ignorer presque totalement l'arabe !

En même temps, cette première partie est également publiée au Caire en 1968, par M. 'Umar 'Azmi, d'après le manuscrit de Taimûr ; cette édition est beaucoup mieux que celle de Houben, pourtant elle laisse beaucoup à désirer. Il faut donc reprendre de nouveau la publication de ce livre important.

3. *al-Mughnî fî uṣûl al-dîn.*

Il se compose de 20 volumes ; mais on n'en a retrouvé jusqu'à présent que 14 : y manquent les tomes 1-3, 10, 18, 19. Ils ont été publiés sous les auspices du Ministère égyptien de la Culture, de 1960 jusqu'à 1969, par plusieurs savants égyptiens. Malheureusement cette édition est très défectueuse et d'une inégale valeur : quelques volumes sont moins mauvais que les autres ; mais l'établissement du texte est souvent fautif ; ils sont dépourvus d'*indices*, ce qui rend leur maniement très difficile ; les bourdons abondent. Il est vraiment regrettable qu'un ouvrage magistral d'une telle importance soit si négligemment édité, malgré le nombre impressionnant de ceux qui ont participé à l'édition ! Le manuscrit original se trouve au Yémén ; il a été photocopié par Dâr al-kutub al-miṣryyah qui en garde des photocopies.

Ses disciples

Les disciples de ʿAbd al-Jabbâr forment la 12e classe des muʿtazilites ; et c'est la dernière, d'après la classification d'Aḥmad ibn Yaḥyâ al-murtaḍâ dans son livre : *al-Munyah wa al-amal fî sharḥ kitâb al-milal wa al-niḥal*, plus connu sous le titre : *Tabaqât al-muʿtazilah.* Celui qui voudrait les connaître en détail est prié de se reporter à ce livre (pp. 116-119, éd. Susanna Diwald-Wilzer, Beyrouth, 1961). Nous nous contentons d'en mentionner ici les plus importants :

1. Abû Rashîd Saʿîd ibn Muḥammad al-Naisâburî. Il fut d'abord de tendance muʿtazilite baghdâdienne. Ensuite, il s'est mis à l'école de ʿAbd al-Jabbâr, et fut l'un de ses plus fervents disciples. Après la mort du maître, il devint le chef des muʿtazilites. Il s'est transporté à al-Rayy, et là il est mort en 1068 a. d.

Il a composé des livres excellents, parmi lesquels il faut mentionner :

a) *Dîwân al-uṣûl.* Il le commence par une étude des substances et des accidents, après quoi il étudie l'unité et la justice. On lui a reproché cet ordre ; alors il en a fait une autre édition où il a commencé par les grands problèmes ;

b) *al-Masâ'il fî al-khilâf bain al-baṣryyîn wa al-baghdâdyyîn*, dont il existe un manuscrit à Berlin sous le numéro 5225 Ahlwardt (= 12 Glaser). Le chapitre concernant l'atome : *al-Jawhar* fut édité et traduit par A. Biram sous le titre : *Die atomistische Substanzlehre aus dem Buch der Streitfragen zwischen Basrensern und Bagdadensern*, Leiden, Brill, 1902.

Puis Max Horten en a traduit des chapitres et des passages, d'après le manuscrit de Berlin (Glazer 12 = 5225 Ahlwardt), surtout la partie concernant les substances (pp. 41-64), et les accidents (pp. 65-219). Cette traduction paraphrasée est publiée sous le titre : *Die Philosophie des Abu Raschid* (um 1068), *aus dem Arabischen übersetzt und erläutert* von Dr. Max Horten. Bonn, 1910. — En outre, Horten a fait une étude sur la théorie de la connaissance chez Abu Rashîd : « Die Erkenntnisstheorie des Abu Raschid », in *Archiv f. Gesch. d. Philosophie*, XXIV, pp. 433-448.

2. Abû Muḥammad ʿAbdullâh ibn Saʿîd al-Labbâd : Il a succédé au maître dans l'enseignement ; écrit des livres utiles, dont l'un s'intitule : *al-Nukat.*

3. Al-Sharîf al-Murtaḍâ Abu al-Qâsim ʿAlî ibn al-Ḥusain al-Mûsawî. Il est né au mois de rajab 355 h., et mort en 436. C'est le frère du fameux poète : al-Sharîf al-Raḍî. Il est l'auteur de : *Ghurar al-fawâ'id wa durar al-qalâ'id*, plus connu sous le titre : *Amâlî al-Murtaḍâ.* Il fut imâmite shiʿite, avec une tendance vers l'*irjâ'* (= la doctrine qui estime qu'il faut s'en remettre à Dieu pour le jugement des hommes). Après le retour



d'Abd al-Jabbâr de la Mecque, il se fit son disciple. Il devint le chef des 'Alides (naqîb al-'alawyyîn) à Baghdâd. *Confer* sur lui : *a)* al-Tha'âlibî : *Tatimmat al-yatîmah*, I, 53-56 ; *b)* al-Bâkharzî : *Dumyat al-qaṣr*, p. 75 ; *c)* al-Khatib al-Baghdâdî : *Târikh Baghdâd*, XI, p. 402 sqq. ; *d)* Ibn Ḥajar : *Lisân al-Mîzân*, IV, p. 223 *sqq.*

4. Abû al-Qâsim al-Bustî, Ismâ'îl ibn Aḥmad : il a composé de bons livres ; fut excellent en polémique ; il pencha pour le zaidisme. Une fois il a engagé la polémique avec al-Bâqillâni et l'emporta sur lui, 'Abd al-Jabbâr refusant de daigner polémiquer avec al-Bâqillâni[1].

5. Abû al-Ḥusain Muḥammad ibn 'Alî al-Baṣri : habile polémiste, qui a composé plusieurs ouvrages :

a) Le plus célèbre c'est : *al-Mu'tamad fî uṣûl al-fiqh*. Il a été publié par M. Ḥamîdullah, avec la collaboration de Ahmad Bekir et Hasan Ḥanafi, Damas, Institut français, 1964-65, 2 volumes ;

b) taṣaffuḥ al-adillah ;

c) naqḍ al-shâfî fî al-imâmah ;

d) naqḍ al-muqni' fî al-ghaybah.

Parmi les disciples de 'Abd al-Jabbâr, il fut le plus versé en philosophie grecque. Maḥmûd ibn al-Malâḥimî, l'auteur d'*al-Mu'tamad al-akbar*, fut son élève. Beaucoup de savants postérieurs comme Yaḥyâ ibn Ḥamzah et la plupart des imâmites furent leurs disciples, à eux deux. Al-Fakhr al-Râzî s'est beaucoup appuyé sur ses opinions en matière du kalâm subtil[2].

6. Abû Muḥammad al-Ḥasan ibn Aḥmad ibn Mattûyah (ou : Mattawaih) : c'est lui qui a recueilli le *Majmû' fî al-muḥîṭ bi al-taklîf*, d''Abd al-Jabbâr. Il a composé des livres renommés, comme : a) *al-muhîṭ fî uṣûl al-dîn;* b) *al-tadhkirah fî laṭîf al-kalâm*[3]. Il est mort en 469 h. (1076 a. d.).

Sa doctrine

'Abd al-Jabbâr a eu la meilleure chance parmi les mu'tazilites, puisqu'un grand nombre de ses ouvrages nous sont parvenus, surtout : *al-mughnî* (14 volumes), *sharḥ al-uṣûl al-khamsah*, et *al-majmû' min al muḥîṭ bi al-taklîf*, ce qui nous fournit une matière abondante pour étudier sa doctrine et, à travers ses livres, les idées mu'tazilites en général.

Mais il ne faut pas prendre tout ce qui se trouve dans ses livres — sans qu'il soit rapporté à une autorité nommée — comme étant de lui,

(1) *Tabaqât al-Mu'tazilah*, p. 117.
(2) *Tabaqât al-mu'tazilah*, p. 119.
(3) *Ibidem*, p. 119.



car il ne cite que rarement ses sources. Il s'intéresse surtout aux différences entre les deux Jubbâ'is : ʿAbu ʿAlî et Abû Hâshim, et presque toujours il partage — et appuie par des arguments — les opinions d'Abû Hâshim. C'est qu'il fut un fervent disciple de celui-ci. Aussi est-on dans un grand embarras, quand on cherche à exposer les propres opinions de ʿAbd al-Jabbâr, par lesquelles il se distinguerait des autres muʿtazilites ; en effet, distinguer ce qui lui appartient en propre de ce qu'il ne fait que rapporter des opinions des autres muʿtazilites est un travail impossible ; on n'a aucun critère avec lequel on puisse faire cette distinction, puisque la plupart des ouvrages des autres muʿtazilites sont perdus. Si on expose les opinions exprimées dans ses ouvrages, sans qu'elles soient attribuées à tel ou tel autre muʿtazilite, comme étant ses propres opinions on commettra une grande injustice envers les autres, et on exaltera au-dessus de la réalité sa propre position.

C'est pourquoi le meilleur parti à prendre c'est d'exposer les idées exprimées dans ses livres sans être attribuées à une personne nommée et qu'on ne trouve pas ailleurs attribuées à d'autres, les exposer sans spécifier celui qui les inventa le premier, en laissant la question de provenance ou de source tout à fait ouverte à des recherches ultérieures.

Puisque les matériaux sont abondants, nous nous efforcerons d'exposer ces idées d'une manière systématique et exhaustive.

Dieu

1. *Preuves de l'existence de Dieu*

Savoir que Dieu existe ne peut se réaliser que par le raisonnement logique ; il n'est ni nécessaire ni évident par lui-même. La preuve en est qu'il se fait selon une méthode définie et d'une manière systématique. Donc il doit être le résultat de notre raisonnement. De plus, il se fait selon nos intentions et nos motifs ; donc il a besoin de notre raison, et ne se réalise pas nécessairement. Troisième argument : si savoir que Dieu existe était nécessaire, alors celui à qui manque ce savoir serait pardonné, puisque cela ne dépendra pas de lui. Ceci reviendrait à pardonner à tous les impies leur ignorance de l'« existence de Dieu »[1]. Quatrième argument : si savoir que Dieu existe était nécessaire, les gens raisonnables ne devraient pas être en désaccord là-dessus, comme ils n'ont pas été en désaccord en toutes les autres propositions nécessaires comme la nuit est noire, et le jour est clair. Or, on sait qu'ils sont en désaccord : puisque les uns ont affirmé l'existence de Dieu, les autres l'ont niée. Cinquième argument : si savoir que Dieu existe était nécessaire, on ne pourrait le nier par suite d'un doute. Nous savons qu'il n'en est pas ainsi ; aussi « voyons-

(1) *Sharḥ al-uṣûl al-khamsah*, p. 54.



nous que beaucoup de ceux qui se réclamaient de l'Islam ont apostasié et renié leur foi et l'existence de Dieu, comme Ibn al-Rawandî et Abû 'Îsâ al-Warrâq »[1].

Dieu n'est pas non plus connu par la vue, sinon tout le monde l'aurait vu.

Donc, Dieu n'est pas connu ni par la vue, ni d'une manière nécessaire. Donc il faut Le connaître par le raisonnement.

D'aucuns ont prétendu qu'on Le connaît par imitation des croyants. 'Abd al-Jabbâr y répond en disant que « l'imitation est le fait d'accepter la parole d'autrui sans lui demander d'en fournir la preuve. Ce qui est ainsi ne peut pas être une méthode de science... La preuve en est que l'imitateur :

a) Ou bien imite les partisans de toutes les religions ;

b) Ou bien n'imite aucun d'eux, puisqu'il n'y a aucune raison d'imiter les uns et de ne pas imiter les autres, étant donné qu'aucun n'a aucun privilège ou supériorité sur l'autre.

Or, il n'est pas possible qu'il imite les partisans de toutes les religions, car cela aboutirait à embrasser en même temps des croyances contradictoires. Donc, il ne reste que de n'imiter personne d'entre eux, et de s'appuyer sur le raisonnement. »[2] Ce qu'il fallait démontrer.

*
* *

Connaître Dieu est le premier des devoirs, car les autres lois (religieuses) ne se comprennent qu'après l'affirmation de l'existence de Dieu. En effet, les autres obligations viennent après la connaissance que Dieu existe.

Démontrer l'existence de Dieu à partir des corps

Notre auteur estime que le plus solide argument pour démontrer l'existence de Dieu est celui qui est basé sur le concept des corps. Le premier à s'en servir pour démontrer l'existence de Dieu fut Abû al-Hudhail ibn al-Allâf, et les autres maîtres de l'i'tizâl l'ont suivi dans cette voie.

Cet argument peut se formuler de la manière suivante :

Les corps ne sont pas dépourvus de contingences et ne les précèdent pas ;

Ce qui n'est pas dépourvu de contingences ni ne les précède pas doit être contingent comme lui[3].

Cette démonstration se base sur quatre propositions :

1. Les corps sont (composés) de notions, à savoir : l'association, la dissociation, le mouvement et le repos.

(1) *Ibidem*, p. 54.
(2) *Ibidem*, p. 61.
(3) *Ibidem*, p. 95.

2. Ces notions sont contingentes.

3. Le corps n'en est pas dépourvu et il ne les précède pas non plus.

4. Puisque le corps n'en est pas dépourvu et ne les précède pas, il doit être contingent comme elles.

En d'autres termes, les corps impliquent des contingences, qui sont : l'association, la dissociation, le mouvement et le repos. Ces contingences sont engendrées. Le corps n'en est pas dépourvu, ni ne les précède pas. Puisque le corps n'en est pas dépourvu ni ne les précède pas, il doit être engendré comme elles.

Après quoi, 'Abd al-Jabbâr se met à démontrer la vérité de chacune des quatre propositions ci-dessus mentionnées :

Première proposition : Démontrer les quatre notions : l'association, la dissociation, le mouvement et le repos.

Le corps est composé, c'est-à-dire assemblé de différentes parties ; il aurait pu rester dissocié en ses éléments. Mais il faut qu'il y ait quelque chose qui l'ait fait composer ensemble, sinon il n'y aurait aucune raison pour qu'il soit composé de telle manière plutôt que d'une autre.

On peut *objecter* en disant : pourquoi n'est-il pas possible que le corps soit composé de lui-même, ou de par lui-même, sans avoir besoin de quelque chose qui le composerait de telle manière à l'exclusion de toute autre ?

Réponse : « S'il en était ainsi, il aurait dû être toujours composé, et n'être jamais dissocié. S'il en était ainsi, chaque partie en lui serait composé, car la qualité de l'essence vient des individus singuliers et non pas des sommes. S'il en était ainsi, alors s'il était dissocié, il devrait être dissocié pour lui-même, et il serait composé, selon nos intentions, et dissocié en même temps, ce qui est impossible. S'il en était ainsi, le fait qu'il soit composé ne serait pas dépendant de nos intentions. Or, on sait qu'il n'en est pas ainsi en fait. S'il en était ainsi, il faudrait que tous les corps soient associés, car ils se ressemblent, et la communauté en une qualité de l'essence nécessite la communauté en les autres qualités de l'essence »[1].

'Abd al-Jabbâr continue à réfuter toutes les objections qu'on peut soulever contre cette proposition-là, et après cette longue, pénible et tortueuse réfutation finit par démontrer l'existence de ces quatre notions : l'association (ou la composition de l'ensemble), la dissociation, le mouvement et le repos.

Deuxième proposition : elle concerne l'engendrement (ou la contingence) des accidents. Le désaccord ici est avec les partisans de l'occultation *(kumûn)* et de la manifestation. En effet, ceux-ci estiment que l'association et la dissociation (ou dissolution) sont éternelles. Ils disent que quand

(1) *Ibidem*, p. 99.



l'association se manifeste la dissolution s'occulte, et quand la dissolution se manifeste l'association s'occulte.

'Abd al-Jabbâr établit sa deuxième proposition ainsi : l'accident est susceptible de l'anéantissement, mais l'éternel ne peut pas être anéanti. L'accident ne peut pas être éternel. Donc, il doit être engendré, car il n'y a pas d'intermédiaire entre : être éternel, et être engendré. Alors, s'il n'est pas l'un, il doit être l'autre, sans aucun doute.

L'accident est susceptible d'anéantissement, car le corps composé (ou assemblé) s'il est dissous, ce qu'il y avait dedans d'association :

1. ou bien y reste telle qu'elle était ;
2. ou bien s'en va.

Or, elle ne peut pas y rester telle qu'elle était.

Si elle s'en va, alors :

1. ou bien elle s'en va par translation dans un autre endroit ;
2. ou bien par anéantissement.

Or, elle ne peut pas s'en aller par translation, car il est impossible qu'un accident se transporte. Donc, il ne reste plus que d'affirmer qu'elle s'en va par anéantissement[1].

La preuve que l'éternel n'est pas susceptible d'anéantissement est que l'éternel est éternel pour lui-même. Ce qui est qualifié d'une qualité essentielle ne peut pas en être dépourvu. A base de cette preuve, il y a deux principes :

1° L'éternel est éternel pour lui-même ;

2° Ce qui est qualifié d'une qualité essentielle ne peut pas en être dépourvu (*Ibidem*, p. 107).

Autre preuve : l'éternel est subsistant ; or le subsistant ne peut pas être anéanti que par un contraire ou quelque chose qui est comme le contraire ; donc l'éternel ne se détruit pas, puisqu'il n'a pas de contraire ou ce qui est comme un contraire.

Troisième proposition: à savoir que les corps ne peuvent pas être dépourvus des quatre notions : l'association, la dissociation, le mouvement et le repos.

Le désaccord ici est avec les matérialistes (aṣḥâb al-hyûlâ), qui estiment que les éléments sont éternels, et les compositions sont engendrées.

La preuve de cette proposition est la suivante : s'il est possible que le corps soit dépourvu de ces notions, il serait possible qu'il en soit dépourvu maintenant, en restant dépourvu d'elles ; par exemple la couleur, quoiqu'il soit possible que le corps en soit exempt, il ne sera pas possible qu'il en soit exempt après y avoir été.

(1) *Ibidem*, pp. 104-105.

Autre preuve : deux corps : ou bien ont une distance entre eux, ou bien il n'y a pas de distance. S'il y a une distance entre eux, ils seront séparés ; s'il n'y a pas de distance, ils seront associés.

Troisième preuve : si le corps est exempt de l'association et de la dissociation, alors ce qui le ferait engendré est ou bien l'association ou bien la dissociation ; si l'on dit que c'est l'association, nous disons : comment est-il possible de réunir ce qui n'était pas dispersé auparavant ? Si l'on dit que c'est la dissociation, nous dirons : comment est-il possible de disperser ce qui n'était pas réuni auparavant ?

Quatrième proposition: si le corps n'est pas exempt de ces notions : l'association, la dissociation, le mouvement et le repos, alors il doit être engendré comme elles.

La preuve de la vérité de cette proposition est la suivante : si le corps n'est pas exempt de ces contingences et ne les précède pas, sa manière d'être doit être semblable à leur manière d'être. La manière d'être de ces notions est d'être contingentes et engendrées après qu'elles ne fussent pas existantes. Donc, le corps aussi doit être contingent et engendré après qu'il ne fut pas existant, exactement comme deux jumeaux nés ensemble : si l'un a dix ans, l'autre aussi doit avoir dix ans (*Ibidem*, pp. 113-114).

Après avoir démontré ces quatre propositions qui sont à la base de la démonstration de l'existence de Dieu, il se met à réfuter les objections :

1. La première objection consiste à dire que le corps, quoiqu'il ne soit pas exempt de contingence et ne les précède pas, peut être engendré comme elles, de telle sorte qu'une contingence est survenue en lui, et avant elle une contingence, et avant celle-ci une contingence, sans qu'il y ait aucun commencement.

Réponse: il y a là une contradiction évidente, car l'engendré a besoin d'un engendrant et auteur ; l'engendrant et auteur doit précéder son action ; ce qui précède un autre ne peut pas être sans commencement.

En d'autres termes : « si le corps était éternel, il devait précéder ces notions engendrées, car il est de la nature de ce qui est éternel de précéder ce qui n'est pas éternel, comme il est de la nature de ce qui existe depuis deux jours de précéder celui qui existe depuis un seul jour. Or, nous savons que le corps ne peut pas précéder ces notions. Donc, il faut qu'il ne soit pas éternel. S'il n'est pas éternel, il doit être engendré (contingent), car l'être est ou bien l'un ou bien l'autre : s'il est l'un, il n'est pas l'autre sans aucun doute »[1].

Arguments des partisans de l'éternité du monde

2. Le deuxième groupe d'objections vient des partisans de l'éternité du monde. ʿAbd al-Jabbâr en mentionne les suivantes :

(1) *Ibidem*, pp. 114-115.



a) *1ère Objection :* si le monde était engendré, il aurait besoin d'un engendrant et auteur. Son auteur, s'il devenait auteur après qu'il ne fut pas auteur, il devrait y avoir une raison pour laquelle il est devenu auteur. Si cette raison était engendrée, elle aurait besoin d'une autre ; ce qui s'applique à son engendrant s'applique à elle ; et ainsi *ad infinitum*. Cela est impossible.

Réponse : « l'auteur n'a pas, en tant qu'auteur, un mode, mais ce qui s'est passé c'est qu'il a fait ce dont il fut capable. S'il fait ce dont il est capable, cela n'exige pas qu'il doive y avoir une notion (une raison) qui exigerait à son tour une notion (raison), et l'engendrant un autre engendrant, *ad infinitum*. Ne voyons-nous pas en réalité que l'un de nous devient agent (auteur) après qu'il ne le fut pas, sans avoir besoin pour cela qu'il y ait une notion (une raison)? Il en est de même ici. »[1] ;

b) *2e Objection :* Si le monde était engendré, il devrait avoir un engendrant et un auteur, son auteur devrait avoir un motif pour l'engendrer. Ce motif est : ou bien le besoin, ou bien la sagesse. Or, il n'est pas possible que le motif en soit le besoin. Donc, le motif est la sagesse. Le motif de sagesse est sa connaissance de la bonté de cet acte et du profit qu'en tire autrui. Cela existe dès l'éternité. Donc, il faut que le monde existe dès l'éternité. Cet argument a été avancé par Muḥammad ibn Zakaryyâ al-Râzi, le médecin.

Réponse : le motif de sagesse ne nécessite pas l'action. Ne voyons-nous pas que l'un de nous, tout en sachant que faire l'aumône est bon, ne la fait que de temps en temps ?

C'est ainsi que ʿAbd al-Jabbâr réfute l'argument de Muḥammad ibn Zakaryyâ al-Râzî. Mais cette réponse est bien faible, car celui qui fait l'aumône de temps en temps et non pas toujours ne fait ainsi que parce qu'il est incapable de faire l'idéal, à savoir de donner toujours et le plus possible, ce qui conviendrait mieux à Dieu, surtout qu'ʿAbd al-Jabbâr est muʿtazilite, et en bonne doctrine muʿtazilite Dieu doit faire le meilleur.

c) *3e objection :* si le monde était engendré, il serait impossible qu'il fût éternel, et cette impossibilité doit avoir une raison. Cette raison tient : ou bien à l'objet de la puissance, ou bien au puissant. Mais il n'est pas possible que cela tienne à l'objet de la puissance, sinon il serait impossible que son être soit éternel ; ni au puissant, pour la même raison. Donc le monde doit être éternel.

Réponse : nous sommes devant un cas qui ne comporte pas de justification. D'ailleurs, pourquoi cela ne tient-il pas à l'objet de la puissance? Car, si le corps existe, quand il fut éternel il a changé de genre, et l'engendré est devenu éternel. Mais cela est impossible. Ou bien : pourquoi cela ne tient-il au puissant? Si le corps était éternel, cela porterait atteinte au

(1) *Ibidem*, pp. 115-116.

puissant, car le puissant a le droit de précéder son action. Mais si le monde était éternel, cela ne serait pas possible[1] ;

d) *4e objection :* si le monde était engendré, il s'ensuivrait que l'Éternel ne savait pas qu'il exista éternellement et Il le savait après. Cela implique qu'Il a changé d'état.

Réponse : savoir qu'une chose existera est savoir qu'elle existe quand elle existe[2].

* * *

Voilà les quatre objections soulevées par les partisans de l'éternité du monde et les réponses de ʿAbd al-Jabbâr à ces objections. Après quoi, il croit avoir établi que le monde n'est pas éternel, et que les corps sont engendrés.

Puisque les corps sont engendrés, il leur faut un auteur qui les a engendrés, et cet auteur n'est autre que Dieu.

Pour prouver la première thèse, à savoir qu'il leur faut un auteur qui les a engendrés, il invoque ce qui se passe en réalité : en effet, nos actes dépendent de nous ; ils ont besoin de nous pour les engendrer. De même tout ce qui est engendré doit avoir un auteur qui l'engendre. Les corps sont engendrés. Donc, ils ont besoin d'un auteur qui les engendre.

Selon sa méthode, il se met à relever les objections et à y répondre.

Pour prouver la deuxième thèse, à savoir que cet auteur n'est autre que Dieu, il fait appel à la division logique, et dit : ou bien les corps s'engendrent eux-mêmes, ou bien un autre les a engendrés. Mais il n'est pas possible qu'ils s'engendrent eux-mêmes, car il est de la nature de celui qui est capable de quelque chose de précéder son action. Si donc le corps s'est engendré lui-même, il devrait être capable de faire quelque chose quand il est néant. Mais le néant ne peut pas être capable de faire quelque chose.

Si, d'autre part, c'est un autre qui a engendré les corps, alors : cet autre est ou bien semblable à nous par la puissance, ou bien un auteur qui n'est pas semblable à nous. Mais il n'est pas possible que les corps soient engendrés par quelqu'un de semblable à nous par la puissance, car s'il en était ainsi, il nous serait possible d'engendrer un corps, ce qui impliquerait qu'il nous serait possible de créer pour nous-mêmes ce que nous voudrions de biens et d'enfants. Mais on sait que cela n'est pas vrai.

Si on dit : pourquoi n'est-il pas possible que le corps soit engendré naturellement (par nature) ?

Nous répondons que cela est absurde. En effet, que voulez-vous dire par : nature ? Est-ce un auteur pourvu de volonté ? Ou bien entendez-vous par là quelque chose de positif ? Si vous entendez par là un auteur pourvu

(1) *Ibidem*, pp. 116-117.
(2) *Ibidem*, p. 117.

de volonté — voilà ce que nous disons aussi. Mais si vous entendez quelque chose de positif, alors de deux choses l'une : est-ce un existant, ou un non-existant? Il ne peut pas être un non-existant, car un non-existant ne peut rien faire de positif. S'il est existant, alors : ou bien il est éternel, ou bien il est engendré. Il ne peut pas être engendré, car il aurait besoin d'une autre nature, ce qui irait *ad infinitum*, et cela est absurde. Il ne peut pas non plus être éternel, car, s'il en était ainsi, le monde devrait être éternel, puisqu'il est de la nature de l'effet de ne pas tarder après la cause. Mais nous avons déjà démontré qu'il n'est pas possible que le monde soit éternel.

Si on dit : mais qu'en dites-vous de ceux qui parlent de l'Ame et de l'Intelligence, et de ceux qui affirment une cause qu'ils emploient pour signifier Dieu? Qu'en dites-vous des partisans de l'astrologie, qui attribuent ces événements à l'influence des astres?

Nous répondons que leur affirmation de l'Ame, de l'Intelligence ou de la cause est une désignation de ce qui ne raisonne pas, car la raison indique en réalité un auteur qui a de la volonté. Mais, s'ils désignent par là l'auteur libre qui a de la volonté, alors il n'y aura de différence entre nous et eux que dans les mots, ce qui revient aux linguistes ; et il est connu qu'ils n'appellent pas l'auteur (du monde) une âme, ou une intelligence ou une cause.

Quant aux partisans de l'astrologie, qui attribuent les événements à l'influence des astres, ils sont allés trop loin, car ces astres ne sont pas des êtres vivants, ni *a fortiori* puissants, tandis que le créateur libre doit être vivant et puissant. La preuve c'est que le soleil, malgré sa chaleur, ne peut pas être vivant, car la vie a besoin d'une structure spéciale comme la chair et le sang, et le soleil en manque. D'autre part, si le soleil était puissant, et libre, il aurait pu se comporter librement et se lever tantôt en Orient et tantôt en Occident. Mais nous savons que ses mouvements sont réguliers et unis. D'ailleurs, la révélation de notre Prophète et la religion nous apprennent que le soleil est soumis, non-vivant et non-puissant. Donc, les partisans de l'astrologie ont tort[1].

*
* *

Il faut remarquer qu'il n'y a ici aucune influence d'al-Fârâbî, et qu'il ne mentionne non plus son nom. Même sa référence à « ceux qui parlent de l'Ame et de l'Intelligence » et à « ceux qui affirment une cause qu'ils emploient pour signifier Dieu » — ne peut pas concerner al-Fârâbî, mais elle peut être une référence aux Frères de la Pureté et aux doctrines ismâʿiliennes, référence d'ailleurs assez vague et trop générale.

Il semble, d'après les ouvrages d'ʿAbd al-Jabbâr qui sont parvenus jusqu'à nous, qu'il ne se réfère jamais à al-Fârâbî, ni aux philosophes

(1) *Ibidem*, pp. 120-121.

musulmans, excepté d'une manière assez vague qui ne peut s'appliquer à un philosophe déterminé, à l'exception de Muḥammad ibn Zakaryyâ al-Râzî. Il semble aussi que son bagage philosophique proprement dit est quasi nul : même les arguments d'al-Kindî, pour prouver que le monde a commencé et qu'il n'est pas infini, n'ont aucune trace sous sa plume, quoiqu'ils eussent été d'un grand secours pour corroborer sa thèse. Tout cela malgré le fait qu''Abd al-Jabbâr vivait à une époque où les idées philosophiques furent très florissantes en pays d'Islam, surtout dans l'entourage d'al-Ṣâḥib ibn 'Abbâd et dans la ville d'al-Rayy, où les sciences philosophiques étaient bien prospères.

2. *Les attributs de Dieu*

'Abdal-Jabbâr divise les attributs divins en trois groupes :

a) des attributs qui Lui sont propres, auxquels personne d'autre ne participe, comme : le fait d'être tout-puissant, se passant de tout *(ghanyy)* ;

b) des attributs que d'autres partagent en eux-mêmes, mais diffèrent de Lui dans la manière de les mériter, comme : le fait d'être savant, capable, vivant, existant ;

c) des attributs que d'autres partagent aussi bien en eux-mêmes que dans la manière de les mériter, comme : le fait d'être percevant, voulant, haïssant, car Dieu perçoit qu'Il est vivant, à condition que le perçu existe, de même l'un de nous ; il est voulant, haïssant par une volonté et une haine, de même l'un de nous. Pourtant, il y a une différence : c'est que l'Éternel est vivant pour Soi, donc Il n'a pas besoin d'un sens, voulant et haïssant par une volonté et une haine qui existent non en un lieu, tandis que l'un de nous est voulant et haïssant pour des raisons engendrées en son cœur[1].

a) Dieu est puissant

Le premier attribut qu'on connaisse de Dieu par raisonnement c'est qu'il est puissant. Tous les autres attributs en dépendent, car la démonstration qui a prouvé qu'Il est l'auteur du monde a prouvé qu'Il est puissant sans aucun intermédiaire. Il n'en est pas de même des autres attributs, car pour ceux-ci nous avons besoin d'un, ou de deux, ou de plusieurs intermédiaires.

La preuve de la puissance indique qu'il Lui appartient l'action, et le fait que l'action lui appartient indique qu'Il est puissant.

Dieu est puissant de toute éternité, car Il mérite cet attribut pour Lui-même, et « ce qui fait partie de l'essence ne peut jamais s'en séparer »[2].

(1) Voir : *Sharḥ al-uṣûl al-khamsah*, pp. 130-131.
(2) *Ibidem*, p. 155.



Mais il faut noter que cette affirmation est étrange de la part de celui qui nie l'éternité du monde sur la base de l'éternité du Créateur puissant ! En effet, si cette puissance est un attribut éternel de Dieu, il doit exercer sa puissance de toute éternité, sinon ce serait une puissance sans objet !

b) Dieu est savant

Dieu est savant parce que son œuvre indique une organisation parfaite, ce qui ne peut être le fait que d'un savant. Une action d'une parfaite organisation est une œuvre qui ne pourrait venir d'autres puissants.

Cette démonstration est basée sur deux principes :

1° Dieu a fait une œuvre d'une organisation parfaite ;

2° Une œuvre d'une organisation parfaite indique que son auteur est savant.

Ce qui prouve que Dieu a fait une œuvre d'une organisation parfaite, c'est sa création des êtres vivants et ce qu'il y a de merveilleux là-dedans, son ordonnance des sphères et le règlement entre elles, son maniement des vents, son alternance des saisons, etc.

Ce qui prouve que l'organisation parfaite indique que son auteur est un savant, c'est que nous voyons dans la réalité deux sortes de puissants : un puissant qui fait une œuvre parfaite, comme l'écrivain, et un autre qui ne la peut pas, comme l'analphabète. Celui qui la peut se distingue de celui qui ne la peut pas par quelque chose, et ce quelque chose n'est qu'une qualité qui relève du fait qu'il est savant. On peut croire être capable, mais cela n'a pas d'effet sur la perfection de l'œuvre. Par exemple, quand on commence à apprendre à écrire, on se croit capable de bien écrire ; mais, quand on essaie de le faire, on n'y arrive pas. Tout cela démontre que la condition, pour qu'une œuvre soit achevée, c'est d'être savant. Si cela se vérifie par rapport à ce qui tombe sous les yeux, il se vérifiera aussi pour ce qui ne tombe pas sous les yeux, car les méthodes de preuve ne diffèrent pas d'un cas à l'autre.

Ici on peut objecter qu'il y a dans l'œuvre de Dieu des cas où il n'y a pas de perfection, par exemple les figures laides et les monstres.

La réponse est de dire que ce qui n'est pas parfait peut aussi bien être le fait d'un savant que d'un non-savant. Si donc on trouve des actes de Dieu où il ne se manifeste pas de perfection, cela ne veut pas dire qu'Il n'est pas savant, mais indique seulement qu'Il est puissant.

Si l'on objecte : mais si Dieu est capable de créer des figures extrêmement belles et parfaites, pour quelle raison crée-t-Il des figures laides et imparfaites ?

Nous répondons : pour une raison valable.

Si l'on dit : mais, quelle raison ?

Nous répondons : pour nous inciter à remplir nos obligations. En effet, Dieu nous a créés, nous a comblés de beaucoup de bienfaits et nous a chargés de Lui rendre grâce pour ces bienfaits. Il doit faire quelque chose

qui nous incitera à rendre grâce pour eux. A cet effet Il a créé ces figures imparfaites pour nous inviter à Lui rendre grâce pour les bienfaits, car il est connu que, si l'un de nous voit une figure laide et imparfaite, il sera alors plus enclin à rendre grâce pour le fait que Dieu l'a créé d'une manière parfaite et ayant une belle figure[1].

Cela revient à dire que Dieu a créé des figures imparfaites pour qu'elles incitent ceux qui ont de belles figures de rendre grâce pour ce que Dieu leur a octroyé !

Drôle de justification, qui n'est pas digne de celui qui estime que Dieu doit faire le meilleur ! Sinon, cela reviendrait à dire que Dieu crée la maladie pour que celui qui est en bonne santé lui rende grâce pour la bonne santé ; qu'Il a créé le mal pour que l'homme de bien Lui rende grâce pour le bien ; et qu'Il a créé la pauvreté pour que le riche Lui rende grâce pour sa richesse ! Mais il est évident que le chemin pour une bonne action ne doit pas être une mauvaise action.

c) Dieu est vivant

Puisqu'il est établi que Dieu est puissant, il faut qu'Il soit vivant.

La démonstration ici est basée sur deux principes :

1° Dieu est savant et puissant ;

2° Celui qui est savant et puissant doit être vivant.

Nous avons déjà démontré le premier principe. Quant au second, nous voyons dans la réalité deux êtres : un être qui peut et qui sait comme l'un de nous ; et un être qui ne peut ni ne sait, et c'est l'être inanimé. Il y a donc une distinction entre les deux, cette dictinction relève du fait que le premier est vivant. Puisque cela se vérifie dans ce qui tombe sous les sens, il se vérifie aussi pour ce qui ne tombe pas sous les sens, car les méthodes de preuve ne diffèrent pas d'un cas à l'autre[2].

d) Dieu est existant

On peut démontrer cette proposition de la même manière qu'on a démontré que Dieu est vivant, en disant qu'Il est savant et puissant, et celui qui est savant et puissant ne peut pas n'être pas existant.

L'existant est celui qui a une qualité avec laquelle se manifestent les qualités et les jugements.

Abû 'Abdullâh al-Ḥusain ibn 'Alî al-Baṣrî définit l'existant en disant que c'est l'étant constitué. Les mu'tazilites baghdâdiens partagèrent la même opinion. Mais 'Abd al-Jabbâr objecte à cette définition, car, dit-il, existant *(mawjûd)* est plus clair qu'étant *(kâ'in)*, et la définition doit être plus claire que le défini. En outre, il y a de la répétition dans cette définition, car l'étant (al-kâ'in) est le constitué (al-thâbit), et le constitué

(1) *Ibidem*, p. 158-159.
(2) *Ibidem*, p. 161.



c'est l'étant (al-kâ'in). De même, l'*étant* se dit de la substance qui occupe un lieu, comment donc peut-on définir l'existant par l'étant? !

e) Dieu est éternel

Comme nous l'avons déjà expliqué, l'éternel est — chez les théologiens musulmans — ce qui n'a pas de commencement dans l'être. Dieu est l'être dont l'existence n'a pas eu de commencement. Donc Dieu est éternel.

La preuve en est que s'Il n'était pas éternel, Il serait engendré, car l'être est ou bien l'un ou bien l'autre ; s'il n'est pas l'un, il doit être l'autre, car il n'y a pas d'intermédiaire entre éternel et engendré. Si Dieu était engendré, Il aurait besoin d'un engendrant, et cet engendrant est : ou bien éternel ou bien engendré. S'il était engendré, on dirait la même chose. Donc, ou bien on aboutit à un auteur éternel, ou bien on ira à l'infini dans la chaîne des engendrés et des engendrants des engendrés. Mais cela impliquerait que rien n'existe. Or, on sait que des choses existent. Si on dit : mais pourquoi? Nous répondons que celui dont l'existence dépend de ce qui est infini ne peut pas exister. Si par exemple l'un de nous dit : je ne mangerai pas cette pomme avant d'avoir mangé une infinité de pommes — alors il ne mangera jamais cette pomme-là, puisque la manger dépend d'une infinité. De même, s'il dit : je n'entrerai pas dans cette maison avant d'être entré dans une infinité de maisons, il n'entrera jamais dans cette maison-ci. Puisque des choses existent, il faut donc qu'elles relèvent d'un auteur éternel à qui aboutissent ces choses[1].

Ici, il faut ouvrir une parenthèse ; nous voyons très souvent les théologiens musulmans — aussi bien mu'tazilites qu'ash'arites et sunnites — employer l'attribut : *qadîm* (= éternel) pour désigner Dieu, sans autre qualification : *al-qadîm* fait, dit, etc. Ce qui étonne c'est que le Coran ne nomme jamais Dieu de ce nom : al-qadîm. Faut-il donc chercher une influence étrangère à l'Islam?

Nous savons que « le nom d'Éternel a été constamment donné à Dieu par les Juifs et les chrétiens : *Gen.*, XXI, 33 ; *Bar.*, IV, 7 ; *Dan.*, VI, 26 ; XIII, 42 ; *Eccli.*, XVIII, 1 ; II *Mach.*, I, 25 ; *Rom.*, XVI, 26. Dans tous ces passages l'expression *aeternus* semble devoir être prise dans un sens absolu ; on peut en rapprocher les formules si courantes *in aeternum*, *in sempiternum*, *in saecula saeculorum*, *in aeternum et ultra ;* cette dernière rend d'ailleurs insuffisamment le pléonasme voulu de l'hébreu pour mieux affirmer l'idée d'éternité : לְעֹלָם וָעֶד *Exod.*, XV, 18 ; *Mich.*, IV, 5 ; cf. *Deut.*, XXXII, 4 ; *Ps.* IX, 8 ; XCI, 9 ; *Dan.*, IV, 31 ; *Eccli.*, XVIII, 1 ; *Apoc.*, I, 18 ; IV, 9-10 ; V, 14. »[2].

Le mot hébreu employé dans ces passages, c'est : אֵל עוֹלָם [eel 'olâm].

(1) *Ibidem*, pp. 181-182.

(2) A. Michel, article : éternité, in *Dictionnaire de théologie catholique*, V, col. 916, Paris, 1924.



Mais je ne sais pas si ce mot a été rendu par les théologiens juifs arabophones par : *al-qadîm*. D'après une recherche rapide chez Sa'adiah, je n'ai pas trouvé l'attribut *kadîm* appliqué par Sa'adiah à Dieu.

Faut-il donc chercher chez les auteurs arabes chrétiens? Nous laissons à d'autres le soin de le faire.

De toute façon, l'Église chrétienne a toujours soutenu que l'éternité est un attribut de Dieu. La controverse ne concerna que l'éternité des trois personnes divines. Les ariens semblent n'accorder cet attribut qu'au Père, à l'exclusion des deux autres personnes de la Trinité. Mais le Concile de Nicée, en 325, est formel au sujet de l'éternité du Fils, puisqu'il dit dans la formule ajoutée au symbole : Τοὺς δὲ λέγοντάς · ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν καὶ τρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν..., ἀναθεμάτιζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.

« La croyance en l'éternité du Saint-Esprit a été également affirmée d'une manière indirecte au Ier Concile de Constantinople, par la définition de sa procession éternelle du Père, et de son égalité au Père et au Fils, comme Seigneur, digne de toute adoration et de toute louange... Dans leurs réfutations des ariens, les Pères sont amenés à déclarer que l'éternité appartient à Dieu seul en propre, et c'est parce que les siècles (αιῶνες) sont l'œuvre du Fils que celui-ci est éternel, et que les siècles ne le sont pas. Cf. S. Basile, *Contra Eunomium*, liv. II, n. 12, 13, *P. Grae.*, t. XXIX, col. 594-598... Deux remarques sont nécessaires sur la manière de s'exprimer des Pères de l'Église. Certains d'entre eux semblent attribuer l'éternité au Père seul »[1].

Mais il faut remarquer que les théologiens chrétiens déduisent « l'éternité de Dieu de son immutabilité parfaite. De même que le temps se fonde sur le mouvement, de même l'éternité est la conséquence de l'immutabilité. L'acte pur ne peut être qu'éternel. Cette position est celle de tous les théologiens qui procèdent par voie de déduction, sauf saint Anselme, qui semble déduire l'immutabilité de l'éternité. Cf. *Monologium*, c. XXV, *P. L.*, t. CLVIII, col. 178. L'induction, en prenant comme point de départ la durée successive du temps, aboutira, par voie de négation des imperfections, à l'idée de durée permanente, c'est-à-dire d'éternité, comme attribut divin »[2].

De ceci paraît clairement que le procédé de raisonnement n'est pas le même pour 'Abd al-Jabbâr et pour ces théologiens chrétiens. Ils sont d'accord pour soutenir que l'éternité est une durée sans commencement ni fin, mais le théologien musulman la fonde sur l'impossibilité de la régression à l'infini des causes engendrantes, tandis que le théologien chrétien la fonde sur l'immutabilité divine, sur l'acte pur.

Bref, notre première question semble devoir être répondue par la négative, c'est-à-dire qu'il n'y a pas lieu de parler d'une influence juive ou chrétienne sur la conception que les théologiens musulmans ont de l'attribut divin : éternel.

(1) A. Michel, article cité, in *Dict. de théol. cath.*, col. 917.
(2) A. Michel, art. cité, *ibidem*, col. 916.



Comment Dieu mérite-t-Il ces attributs?

Nous avons déjà eu l'occasion, dans divers endroits, de parler de cette question. Il nous suffit de dire ici que 'Abd al-Jabbâr a adopté l'attitude d'Abû 'Alî al-Jubbâ'î, à savoir que Dieu mérite les quatre attributs : puissant, savant, vivant et existant — pour Lui-même, tandis que son fils Abû Hâshim disait que Dieu les mérite de par ce qu'Il est en Lui-même. Pour une fois, 'Abd al-Jabbâr se range du côté du père et non du fils !

'Abd al-Jabbâr se met à réfuter l'opinion d'al-Ash'arî qui soutient que Dieu mérite ces attributs en vertu d'idées éternelles « bravant ainsi avec insolence — dit 'Abd al-Jabbâr — la foi de l'Islam et des musulmans »[1]. Il dit : « si Dieu méritait ces attributs en vertu d'idées éternelles — et il est établi que l'Éternel se distingue d'autrui par son éternité, que l'attribut par lequel se fait la différence quand il y a différence est le même par lequel se fait la ressemblance quand il y a ressemblance —, alors cela nécessiterait que ces idées soient semblables à Dieu, de sorte que, si l'Éternel est savant pour Lui-même, puissant pour lui-même, ces idées devraient être de même et Dieu devrait être semblable à ces idées — à Dieu ne plaise ! car la communauté dans un des attributs d'essence nécessite la communauté dans les autres attributs »[2].

Ensuite, 'Abd al-Jabbâr montre les principes sur lesquels se base cette démonstration, les démontre, et répond aux objections qui pourraient être soulevées.

Bref, si Dieu était vivant par une vie, et la vie ne permet la perception que par l'emploi des organes, Dieu devait être un corps. De même, en ce qui concerne la puissance. Mais tout cela est impossible[3].

Les attributs qu'il faut nier de Dieu

a) Dieu ne peut pas être un corps

'Abd al-Jabbâr parle des attributs qu'on ne saurait attribuer à Dieu. Le premier, c'est la corporéité. Le corps est ce qui est long, large et profond ; il ne peut pas avoir ces trois dimensions que s'il est composé de huit parties : deux, en face de celui qui regarde, forment la longueur ou la ligne ; deux à droite et à gauche qui s'ajoutent aux deux premiers pour former la largeur ou la surface ; quatre surviennent au-dessus des

(1) 'Abd al-Jabbâr : *Sharḥ al-uṣûl al-khamsah,* p. 183.
(2) *Ibidem,* ph. 195-196.
(3) *Ibidem,* pp. 200-201.

autres quatre, et par là se forme la profondeur. Les huit parties ainsi formées s'appellent corps[1].

La preuve que Dieu ne peut pas être un corps c'est que s'Il était un corps, Il serait engendré. Or, nous avons démontré que Dieu est éternel. Donc, Dieu ne peut pas être un corps. En effet, les corps ne peuvent jamais être exempts des contingences qui sont : l'association, la dissociation, le mouvement et le repos. Ce qui ne peut pas être exempt de contingences doit être contingent sans doute.

L'adversaire soulève des objections, en se basant soit sur la raison, soit sur la révélation.

Voyons d'abord les objections basées sur le raisonnement logique :

1re *objection :* il est établi que Dieu est savant et puissant. Or, le savant et puissant ne peut être qu'un corps. La preuve en est ce que nous voyons dans la réalité.

Réponse : l'un de nous s'il est savant et capable doit être un corps, mais cela pour une raison, et cette raison n'a pas de place en ce qui concerne l'Éternel, car l'un de nous est savant par une science, puissant par une puissance, et la science et la puissance ont besoin, pour exister, d'un lieu qui a une structure particulière. Le lieu construit de cette manière doit être un corps. Mais il n'en est pas ainsi de Dieu, car Il est savant pour Lui-même, puissant pour Lui-même ; donc Il n'a pas besoin d'un corps pour être savant et puissant.

2e *objection :* l'intelligible est ou bien corps, ou bien accident. Dieu ne peut pas être un accident. Donc, Il doit être un corps.

Réponse : que voulez-vous dire par : intelligible ? Si vous voulez dire par là le connu, là il y a la dispute. N'est-il pas possible qu'il y ait une entité connue autre que les corps et les accidents, et c'est Dieu ? Si vous voulez dire par là ce qu'on peut croire, là encore il y a la dispute. N'est-il pas possible qu'il y ait une entité en laquelle on peut croire, sans qu'elle soit corps ou accident, et c'est Dieu ?[2]

Quant aux objections basées sur le Coran, elles sont nombreuses, mais dépendent entièrement des considérations linguistiques qu'on ne peut comprendre qu'en arabe. C'est pourquoi il n'est pas possible de les reproduire ici. En effet, dans le Coran, on trouve pas mal d'expressions qui dénotent la corporéité de Dieu, comme dans les versets suivants :

a) « Le Bienfaiteur, sur le Trône, se tient en majesté » (XX, 5) — se tenir ne se dit que des corps.

Mais 'Abd al-Jabbâr répond : « se tenir » a ici le sens de : affirmer sa puissance ;

(1) *Ibidem*, p. 217.
(2) *Ibidem*, p. 225.



b) « afin que tu sois élevé sous Mes yeux » (XX, 39) — ici Dieu parle de Ses yeux, et les yeux n'appartiennent qu'à un corps.

'Abd al-Gabbâr veut interpréter : « Mes yeux » — dans le sens de : ma connaissance, *'ayn* = connaissance ;

c) « Toute chose périt sauf Sa face » (XXVIII, 83) — ici Dieu affirme qu'Il a une face ; celui qui a une face ne peut être qu'un corps.

La réponse est d'interpréter « face » dans le sens de : essence ; Dieu veut dire alors que tout périt sauf son essence ;

d) « O Iblîs ! Qu'est-ce qui t'a empêché de te prosterner devant ce que j'ai créé de Mes mains ? » (XXXVIII, 74) — ici Dieu affirme qu'Il a des mains, ce qui implique qu'Il est un corps.

Réponse : la « main » est prise ici dans le sens de : puissance ;

e) « Les mains [d'Allah], tout au contraire, sont ouvertes » (V, 64), — ici Dieu affirme qu'Il a deux mains, ce qui implique qu'Il est un corps.

Réponse : la main = le bienfait ;

f) « Affliction à moi d'avoir négligé *le coté* d'Allah » (XXXIX, 56) — celui qui a un côté doit être un corps.

Réponse : le « côté » ici = l'obéissance ;

g) « La terre, en totalité, au jour de la Résurrection, sera une poignée en sa main et les cieux seront ployés en Sa dextre » (XXXIX, 67) — celui qui a une dextre ne peut être qu'un corps.

Réponse : « dextre » ici = puissance ;

h) « quand viendront ton Seigneur et les Anges, rang par rang » (LXXXIX, 22) — « venir » ne s'applique qu'à un corps.

Réponse : Dieu ne réfère pas ici à Lui-même, mais à un autre.

b) Dieu ne peut pas être un accident

Dieu ne peut pas être non plus un accident. L'accident ne peut pas subsister. Si Dieu était un accident, alors ou bien Il serait pareil à tous les accidents, et cela impliquerait qu'Il aurait des qualificatifs contraires — et cela est impossible ; ou bien il serait semblable aux uns à l'exclusion d'autres, et cela impliquerait que l'Éternel serait engendré comme eux, ou bien qu'ils seraient éternels comme Dieu. Les deux affirmations sont fausses, car nous avons déjà établi l'éternité de Dieu et la contingence des accidents.

On peut avancer un autre argument : ces accidents sont de deux sortes : subsistants et non subsistants. Il n'est pas possible que Dieu soit parmi les choses qui ne subsistent pas, ni qu'Il soit parmi les accidents qui subsistent, parce qu'il n'y a aucun parmi eux qui ne dépende d'une situation spéciale, ce qui ne pourrait jamais être le cas de Dieu[1].

Bref, les accidents sont engendrés ; or, Dieu est éternel ; donc, Il ne peut pas être un accident.

(1) *Sharḥ al-uṣûl al-khamsah*, p. 231.

c) Il n'est pas possible de voir Dieu

Les Ash'arites estiment que Dieu est visible aux croyants dans l'autre monde. Ils soutiennent qu'il est possible de Le voir en tout état et pour tout vivant par le moyen de la raison ; que la tradition spécifie qu'il faut que les croyants Le voient dans l'au-delà. Les mu'tazilites et les jahmites soutiennent, au contraire, qu'il est impossible de voir Dieu aussi bien en ce monde que dans l'autre monde. Ḍirâr ibn 'Amr prétend que Dieu peut être vu dans l'au-delà par un sixième sens. Ibn Sâlim al-Baṣri, chef des Sâlmites, une secte anthropomorphiste, prétend que même les impies peuvent voir Dieu.

Tous les mu'tazilites sont unanimes à soutenir que Dieu ne peut pas être vu par les yeux. Mais leurs opinions sont partagées quant à savoir si on peut Le voir par les cœurs. Abû al-Hudhail et la plupart des mu'tazilites estiment que Dieu est vu par nos cœurs, en ce sens que nous Le reconnaissons par nos cœurs. Mais al-Fuwaṭî et 'Abbâd ibn Sulaimân nient que Dieu puisse être vu même par les cœurs.

Que Dieu ne puisse être vu par les yeux — cela est nié par les mu'tazilites, les Khârijites, quelques groupes de murjiîtes et de zaidites, aussi bien dans ce monde que dans l'au-delà[1].

Cette dernière opinion est partagée par 'Abd al-Jabbâr. Il l'appuie par des arguments basés aussi bien sur la raison que sur la révélation.

Arguments tirés du Coran: Dieu dit : « les regards ne sauraient l'atteindre, alors qu'Il peut atteindre les regards » (VI, 103).

Il est clair que Dieu nie ici qu'il soit possible de Le voir par les yeux ; ce qui implique que : affirmer qu'il soit possible de Le voir serait une atteinte à la perfection divine.

Si on lui objecte le verset : « Des visages, ce jour-là, seront brillants, vers leur Seigneur tournés (LXXV, 22-23) — il s'efforce, à grand renfort d'exemples tirés des poètes et même d'autres emplois du mot ناظرە *(nâzirah)*, de l'interpréter dans le sens de : « dans l'état d'attente ».

Arguments basés sur la raison :

On ne peut voir que par un sens ; le sens ne peut voir un objet que s'il est devant lui ou vis-à-vis de lui. Puisque Dieu ne peut pas être en vis-à-vis, ni dans une position de vis-à-vis, Il ne peut pas être vu.

Cet argument est basé sur trois principes :

a) L'un de nous voit par un sens ;

b) Celui qui voit par un sens ne peut voir un objet que s'il est vis-à-vis de lui, ou se trouvant dans une position de vis-à-vis ;

c) L'Éternel ne peut pas être vis-à-vis ni se trouver dans une position de vis-à-vis.

(1) Cf. 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdi : *al-Farq bain al-firaq*, p. 202. Le Caire, 1948.

Si l'on objecte en disant que l'Éternel est vu par un sixième sens, qui ne demande pas, pour voir son objet, de se trouver vis-à-vis, — 'Abd al-Jabbâr répond en disant : si c'était vrai, pourquoi ne pas dire qu'Il peut être goûté par un 7e sens, touché par un 8e sens, senti par un 9e sens, entendu par un 10e sens? — ce qui est évidemment absurde[1].

'Abd al-Jabbâr, après avoir établi de la sorte — aussi bien sur la foi du Coran que par des arguments rationnels — qu'il est impossible à l'homme de voir Dieu aussi bien dans ce monde que dans l'au-delà, il énumère les objections des adversaires — basées aussi bien sur le Coran et la tradition du Prophète que sur la raison — et les réfute une à une d'une manière exhaustive[2]. Ceci indique l'importance extrême de cette question à son époque.

d) Négation du dualisme

Dieu est un ; Il est unique ; il n'y a pas un deuxième dieu. Aucun autre être ne peut partager les attributs qui Lui sont propres.

'Abd al-Jabbâr dit que les opinions ici tournent autour de deux alternatives :

a) Ou bien qu'à côté de Dieu il y a un autre éternel qui participe à ses attributs propres — mais personne ne soutient cette opinion ;

b) Ou bien, qu'il y a à côté de Dieu un autre être éternel qui partage quelques-uns de Ses attributs — cette opinion est professée par les Daiṣânites, les Manichéens et les Mages.

'Abd al-Jabbâr commence par une réfutation générale des Daiṣânites et des Manichéens. Il dit :

« S'il y avait, à côté de Dieu, un deuxième Éternel, il devrait être semblable à Lui, car l'éternité est un attribut de l'essence, et la communauté en cet attribut nécessite la communauté dans les autres attributs de l'essence. S'il en était ainsi, et que Dieu fût puissant pour Lui-même, il fallait que le second fût aussi puissant pour Lui-même ; donc il faut supposer la possibilité de ce qu'un désaccord survienne entre les deux, car celui qui est capable de quelque chose doit être capable de faire son contraire s'il a un contraire ; il doit être aussi capable de réaliser ce dont il est capable tant qu'il n'y a pas d'empêchement. Donc, la possibilité du désaccord existe.

S'il en est ainsi, et qu'on suppose qu'un désaccord entre les deux survienne : par exemple l'un veut mouvoir son corps, et l'autre veut le tenir en repos — alors : ou bien, leurs deux vouloirs se réaliseront, mais cela aboutirait à une association de deux contraires en même temps et sous le même rapport en une seule et même chose ; — ou bien aucun

(1) *Sharḥ al-uṣûl al-khamsah*, pp. 252-253.
(2) *Ibidem*, pp. 261-277.

vouloir ne se réalisera, mais cela implique une atteinte à leur puissance et nous avons dit que chacun est puissant pour lui-même ; — ou bien enfin, l'un réalise et l'autre ne peut pas réaliser son vouloir ; alors celui qui réalise son vouloir est le véritable Dieu ; et l'autre ne l'est pas. Celui qui est empêché de réaliser ce qu'il veut est limité dans son pouvoir ; donc il ne peut être qu'un corps. Or, le Créateur du monde ne peut pas être un corps.

Cette argumentation est basée sur les principes suivants :

L'Éternel est éternel pour Lui-même ;

La communauté en un attribut nécessite la ressemblance et la communauté dans les autres attributs ;

Il est possible pour deux êtres capables qu'un désaccord survienne entre eux ;

Celui qui est capable de quelque chose doit pouvoir le faire quand il veut, sinon il ne serait pas capable ;

Celui qui est capable de quelque chose est également capable de faire son contraire, s'il a un contraire ;

Celui dont le vouloir n'est pas réalisé est empêché et limité dans les objets de son pouvoir ;

Celui dont les objets de pouvoir sont limités est capable par une capacité (et non pour lui-même) ;

Celui qui est capable par une capacité doit être un corps ;

Le Créateur du monde ne peut pas être un corps. »[1].

'Abd al-Jabbâr démontre ces principes et insiste surtout sur cette possibilité de désaccord qui est la base de toute preuve contre le dualisme, chez les théologiens musulmans, base qui a son origine dans le Coran lui-même dans ce verset : « Si, dans le ciel et la terre, étaient des divinités autres qu'Allâh, ils seraient en décomposition » (XXI, 22), complété par cet autre : « Allah ne s'est donné aucun enfant et il n'est, avec Lui, nulle divinité. [S'il en était autrement], chaque divinité s'arrogerait ce qu'elle aurait créé et certaines peut-être seraient supérieures à d'autres. » (XXIII, 91).

Cette possibilité de désaccord tient au fait que chacun est capable pour lui-même ; la capacité implique le choix : si on est capable de faire quelque chose on est également capable de faire son contraire. Alors, il n'y a pas nécessairement un accord parfait entre tout ce que veut l'un et ce que veut l'autre. Cette possibilité de désaccord aboutit à la possibilité d'un empêchement réciproque (al-tamânu'). On appelle cet argument l'argument de l'empêchement réciproque *(dalîl al-tamânu')*, chacun empêchant l'autre de réaliser ce qu'il veut. Celui qui peut empêcher

(1) *Ibidem*, pp. 278-280.

l'autre est le plus fort, et par conséquent le véritable Dieu, étant donné que sa puissance est illimitée, tandis que l'empêché a une puissance limitée, il n'est pas puissant par Lui-même, mais par une capacité limitée. Que l'empêché est limité dans ses objets de puissance, cela se démontre par le fait que, s'il n'en était pas ainsi, son désir serait réalisé ; puisque son désir n'a pas été réalisé, alors c'est la preuve que ce qu'il peut est limité. Si quelqu'un veut lever un poids lourd, il doit avoir une puissance plus grande que son poids pour qu'il puisse le lever ; s'il ne peut pas le lever, c'est une preuve que son pouvoir est limité. Que celui qui a un pouvoir limité est capable par une capacité (limitée), cela se démontre par le fait que ce qui limite les objets du pouvoir, quant au genre et au nombre, c'est la capacité. Si ces objets sont limités, c'est un signe qu'il est capable par une capacité limitée. Que celui qui est capable par une capacité doit être un corps, cela se démontre par le fait qu'on ne peut agir par la capacité qu'après avoir employé, d'une manière quelconque, son lieu d'action. Ne voit-on pas qu'on ne peut pas lever un poids lourd par notre propre force que si nous l'employons dans l'action d'une manière ou d'une autre? Donc, s'il en est ainsi, il faut qu'il soit un corps. Que le Créateur de l'univers ne peut pas être un corps, voilà ce que nous avons déjà démontré dans la section *a)*

***

Après avoir prouvé ces principes qui sont à la base de l'argument qui réfute les doctrines dualistes, ʿAbd al-Jabbâr se met à les réfuter une à une :

Réfutation des doctrines dualistes

Il commence par les Manichéens, les Daiṣânites, les Marcionites, et les Mages, qu'il qualifie toutes de : dualistes.

Selon ʿAbd al-Jabbâr la différence entre eux est celle-ci :

a) Les Manichéens professent deux divinités : la lumière et les ténèbres ; elles sont vivantes et éternelles ; le monde est un mélange des deux ;

b) Les Daiṣânites professent la lumière et les ténèbres, et disent que la lumière est vivante, tandis que les ténèbres sont inanimées, mais chacune est éternelle ;

c) Les Marcionites ont professé une troisième divinité avec la lumière et les ténèbres, car, quand ils ont vu que le monde est composé des deux, ils ont dit : il faut qu'il y ait quelque chose qui les a mélangées, et c'est une troisième divinité ;

d) Les Mages sont dualistes ; mais ils emploient d'autres termes : la lumière ils l'appellent : Ahuramazda, et les ténèbres ils les appellent :

Ahriman. Puis leurs opinions se partagent : les uns disent que ce sont les ténèbres qui sont éternelles, et les autres disent que c'est Ahuramazda qui est éternel, tandis qu'Ahriman est engendré. Puis ils divergent sur le point de savoir comment est-il engendré : les uns disent qu'il est né des putréfactions de la terre, et les autres disent que c'est par une mauvaise pensée, car quand Ahuramazda s'est bien établi, il pensa en lui-même en disant : s'il y a un adversaire qui me disputera la puissance, comment ferai-je avec lui? De cette mauvaise idée est né Ahriman, qui lui dit aussitôt : moi je te la dispute et je suis votre adversaire. Ils étaient sur le point d'en venir aux mains, quand un ange est intervenu pour les réconcilier ; ils se sont réconciliés pour une durée déterminée. Ils croient que, quand le terme sera venu, alors Ahuramazda vaincra Ahriman et le tuera, et le monde sera pour lui seul.

Ces quatre sectes croient que la lumière est bonne de par sa nature et ne peut faire que le bien ; que les ténèbres sont mauvaises de par leur nature et ne peuvent faire que le mal[1].

Cet exposé des doctrines des quatre sectes se confirment par les autres sources arabes :

Abû 'Îsa al-Warrâq — d'après ce que rapporte al-Shahrastânî[1] — dit que « le sage Mânî prétend que le monde est composé de deux principes éternels : la lumière, et les ténèbres. Il nie qu'il y ait quelque chose qui ne soit venu d'un principe éternel. Il dit que les deux sont deux forces sensibles, audientes et clairvoyantes, mais en essence, forme et action les deux principes sont contraires ; quant aux lieux ils sont parallèles comme l'homme et son ombre. On peut indiquer leurs différences quant à l'essence et à l'action de la manière suivante :

	La Lumière	Les Ténèbres
La substance	sa substance est bonne, excellente, pure, belle et sent bon	leur substance est laide, imparfaite, maligne, impure, basse, et sent mauvais
L'âme	son âme est bonne, excellente, utile, savante	leur âme est mauvaise, impolie, nuisible, ignorante
L'action	son action est le bien, l'utile, la joie, l'ordre et l'harmonie	leur action est le mal, le désordre, la nocivité, la tristesse, la discorde et la dissipation
Le lieu	le haut ; la plupart disent qu'elle est en haut du côté nord, d'autres prétendent qu'elle est à côté des ténèbres	le bas ; la plupart disent qu'elles sont en bas du côté sud, d'autres prétendent qu'elles sont à côté de la lumière

(1) 'Abd al-Jabbâr : *Sharḥ al-uṣûl al-khamsah*, pp. 284-285.
(2) Al-Shaharastânî : *al-Milal wa al-niḥal*, II, pp. 81-83.



	La Lumière	Les Ténèbres
les genres	cinq genres : quatre sont des corps, et le 5e est leur esprit. Les quatre corps sont : le feu, la lumière, le vent et l'eau ; leur âme est le souffle, qui se meut dans ces corps	leurs genres sont cinq : quatre sont des corps, et le 5e est leur esprit. Les corps sont : l'incendie, l'obscurité, les vents pestilentiels et le brouillard ; leur esprit est la fumée, il s'appelle *al-humâmah*, et se meut dans ces corps
Les attributs	vivante, pure, bonne, et précieuse. D'aucuns disent : la lumière est depuis l'éternité l'idéal de ce monde. Elle a une terre et une atmosphère. La terre de la lumière est subtile, elle ne ressemble pas à notre terre, mais elle a la forme du corps du soleil, ses rayons sont comme les rayons du soleil ; elle a un parfum exquis. Ses couleurs sont celles de l'arc-en-ciel. — D'autres disent : il n'y a que des corps. Les corps sont de trois sortes : la terre de la lumière qui est chaude ; un autre corps plus fin, c'est l'atmosphère, c'est l'âme de la lumière ; un troisième corps est plus subtil, c'est le souffle, et et c'est l'esprit de la lumière. Il dit : des anges, des divinités, et des saints sont engendrés, non par copulation, mais comme la sagesse s'engendre du sage, la raison du raisonnable. L'ange de ce monde est son esprit. Son monde embrasse le bien, la louange, et la lumière	viles, mauvaises, impures, souillées. D'aucuns disent : les ténèbres sont depuis l'éternité dans ce monde ; elles ont une terre et une atmosphère. La terre des ténèbres est obscure ; elle ne ressemble pas à notre terre, mais elle est plus épaisse et plus dure ; son odeur est puante. Ses couleurs sont noires. — D'autres disent : il n'y a que des corps. Les corps sont de trois sortes : la terre des ténèbres, et quelque chose de plus obscure, ce sont les vents pestilentiels *(se-moums)*. Il dit : Les ténèbres engendrent, depuis l'éternité, des satans, des *'ifrîts*, des lutins, non par copulation, mais comme les insectes s'engendrent des pourritures. Il dit : le roi de ce monde-là est son esprit. Son monde embrasse le mal, l'obscurité, et les vices.

Quant aux Daiṣânites, al-Shahrastânî[1] nous rapporte qu'ils ont affirmé deux principes : la lumière et les ténèbres. La lumière fait le bien d'une manière consciente et voulue, et les ténèbres font le mal nécessairement de par leur nature. Ce qui est bon, utile, excellent, beau vient de la lumière ; ce qui est mal, nuisible, putréfié, laid vient des ténèbres. Ils prétendent que la lumière est vivante, savante, puissante, sensible et percevante. D'elle viennent le mouvement et la vie. Les ténèbres sont inanimées, ignorantes, impuissantes, sans raison ni discernement. Ils disent qu'elles font le mal de par leur nature et leur sottise. Ils estiment que la lumière est d'une seule espèce, de même les ténèbres sont d'une

(1) Al-Shahrastânî : *al-milal wa al-niḥal*, II, pp. 88-89.

seule espèce. Sa perception est adéquate ; son ouïe, sa vue, et ses autres sensations sont une seule et même chose : son ouïe est sa vue, et sa vue est ses sens. On dit : audiente et clairvoyante, par suite de la différence dans la composition, et non pas parce qu'en elles-mêmes elles sont différentes. Ils prétendent que la couleur est le goût, l'odeur et le toucher. Mais ils la trouvent comme couleur, car les ténèbres s'y sont associées en quelque sorte ; ils le trouvent comme goût, parce que les ténèbres s'y sont associées d'une autre manière. De même en ce qui concerne la couleur des ténèbres, leur goût, leur odeur, et leur toucher. — Ils prétendent que la lumière est toute blanche ; elle rencontre les ténèbres par sa couche la plus basse, et les ténèbres la rencontrent par leur couche la plus haute.

Quant au mélange, leurs avis sont partagés : les uns disent que la lumière est à l'intérieur des ténèbres, et que celles-ci la reçoivent d'une manière brutale. Alors, la lumière les a appelées, et a voulu les attendrir et s'en dégager ; cela ne vient pas de la différence de leurs genres, mais comme la scie est faite de fer, sa plaque est lisse, et ses dents sont pointues. La douceur est dans la lumière, et la rudesse est dans les ténèbres, mais les deux sont du même genre : la subtilité de la lumière lui permet d'entrer par les petits trous, mais les ténèbres sont revêches et rudes. Les autres disent : que ce sont les ténèbres qui se sont ingéniées à s'attacher à la plus basse couche de la lumière, et la lumière s'efforce de s'en débarrasser. Elle s'y est appuyée, et par là elle s'y est enfoncée, comme un homme plongé dans la boue et qui s'efforce d'en sortir ; il s'appuie sur son pied pour en sortir, ce qui le fera s'enfoncer de plus en plus. La lumière a eu besoin d'un certain temps pour se dégager des ténèbres et régner seule et pure dans son royaume. — D'autres disent que la lumière s'est introduite volontairement dans les ténèbres pour les reformer et en extraire des parties utiles dans son règne. Mais quand elle y est entrée, elle s'y est attachée ; elle est devenue obligée de faire l'injustice et le mal par contrainte, et non pas volontairement. Si elle était seule dans son monde, elle ne ferait que le bien pur et la beauté pure. Il y a une différence entre l'acte volontaire et l'acte forcé. »

Quant aux Marcionites, Shahrastânî[1] dit qu'ils « ont affirmé deux principes éternels et contraires : l'un est la Lumière, et l'autre : les Ténèbres. Ils ont affirmé aussi l'existence d'un troisième principe, à savoir : le modérateur réunissant, qui est la cause du mélange ; car les deux contraires réfractaires ne peuvent pas se mélanger que par un réunissant. Ils disent : ce réunissent est inférieur — en rang — par rapport à la Lumière, et supérieur par rapport aux ténèbres. De la réunion et du mélange ce monde est venu à l'être. — D'autres disent que le mélange s'est fait entre les ténèbres et le principe modérateur, puisqu'il est plus proche d'elles, alors elles se sont mélangées avec lui pour s'améliorer grâce à lui et jouir de ses plaisirs. Alors la lumière a envoyé au monde

(1) Shahrastânî : *al-milal wa al-niḥal,* II, p. 89 sqq.

ainsi mélangé un esprit chrétien, qui est l'Esprit de Dieu et Son Fils, par pitié pour le bon modérateur pris dans le filet des ténèbres maudites, afin de le sauver des pièges des diables. Celui qui le sait, en ne fréquentant pas les femmes et en ne touchant pas aux souillures, échappera et sera sauvé. Mais celui qui s'oppose à lui sera perdu.

Ils disent : nous avons affirmé l'existence d'un principe modérateur, parce que la Lumière — qui est Dieu — ne peut pas se mélanger avec les diables. De même, les deux contraires s'opposent naturellement et s'endiguent de par leur essence. Comment donc pourraient-ils se réunir et se mélanger ? Donc il leur faut un modérateur dont le rang est inférieur à celui de la lumière et supérieur à celui des ténèbres, grâce auquel se fait le mélange.

Cela est en désaccord avec ce que professent les manichéens, quoique Daiṣân soit antérieur. Mâni avait adopté sa doctrine, mais s'est écarté de lui au sujet de l'élément modérateur. Zoroastre affirmant la contrariété entre la Lumière et les Ténèbres, et l'existence d'un modérateur qui est comme un arbitre entre les deux partis et un réunissant entre les deux opposés ; il n'est pas possible que son essence soit l'un des deux contraires ; et c'est Dieu qui n'a ni contraire ni pareil. »[1].

Si nous consultons maintenant les sources non arabes, nous trouvons que Marcion fut un matelot (ναύτης) dans le Pont ; il est peut-être né à Sinope, sur la mer Noire. Une tradition peu vraisemblable raconte que son père fut un évêque chrétien, qui a excommunié son fils parce que celui-ci avait défloré une vierge. Il est possible que cette anecdote ne soit qu'un mépris sur le sens d'une phrase qui voulait dire que Marcion avait corrompu la virginité et la pureté de l'Église. Ce qui est plus vraisemblable, c'est qu'il est né païen, et qu'il s'est converti au christianisme pendant son voyage à Rome. Il est né dans les dernières années du Ier siècle après Jésus-Christ. Il a fait un voyage à Rome vers 140, et avait de bonnes relations avec la communauté chrétienne là-bas. Tertullien dit (*de Praestr.*, 30) qu'il avait fait un don de 200.000 sesterces à l'église chrétienne à Rome. Puis il a établi des relations avec un des gnostiques à Rome, mentionnées par Irénée, Tertullien, Hippolyte, Eusèbe de Césarée, Épiphane et d'autres. Ces relations avaient leur influence sur la crise spirituelle éprouvée par Marcion, crise qui a fini par amener Marcion à se séparer de l'Église catholique romaine. Tertullien nous enseigne que l'activité de Marcion s'est déployée aux temps du règne d'Antonin le Pieux (138-161 après J.-Chr.). Il s'est séparé de l'Église catholique au mois de juillet 144, parce qu'il a trouvé qu'il fut impossible de concilier la foi prêchée par Jésus et Paul, et le legs religieux israélite reconnu par l'Église chrétienne. Il s'est présenté devant les maîtres de l'Église avec cette thèse, en invoquant la parole de Jésus : « personne ne déchire une pièce d'un vêtement neuf pour la rajouter à un vieux vêtement ; autrement,

(1) Al-Shahrastânî : *al-Milal wa al-niḥal*, II, pp. 89-90.



on aura déchiré le neuf, et la pièce prise au neuf jurera avec le vieux » (Saint Luc, V, 36). Et cette parole : « il n'y a pas de bon arbre qui donne un mauvais fruit, ni inversement de mauvais arbre qui donne un bon fruit » (Luc, VI, 43). Les maîtres lui répondent qu'il est possible de réconcilier les deux thèses. Mais Marcion ne fut pas convaincu. Alors on l'excommunia, et on lui a rendu la somme qu'il avait payée. Nous n'avons pas de renseignements sur sa vie après cette date. Quant à la date de sa mort, il est probable qu'elle fût vers 160.

Toutes les œuvres de Marcion sont perdues. Nous ne connaissons sa doctrine que par le récit de ses adversaires. La plus importante source est le livre de Tertullien intitulé : *Adversus Marcionem*. On mentionne de lui deux livres : a) *Instrumentum* ; b) *Antithèses*. Le premier est un recueil de livres sacrés que reconnaît Marcion. Il rejette tous les livres de l'Ancien Testament ; du Nouveau Testament, il ne reconnaît que l'*Évangile* selon saint Luc, et dix épîtres de saint Paul. A. Hahn, Th. Zahn et Adolf von Harnack ont essayé de restituer l'*Évangile* de Marcion, surtout à l'aide du livre IV d'*Adversus Marcionem* de Tertullien. La meilleure restitution est celle tentée par von Harnack. Cette version commence par la prédication de Jésus à Capharnaüm, et continue jusqu'à la dernière manifestation de Jésus (ch. 24 : 36-49). Marcion rejette les chapitres I-IV : 30 de l'Évangile selon saint Luc, ainsi que tous les passages dans cet évangile qui lui paraissaient être en contradiction avec ses propres idées, en les traitant d'apocryphes (mention de la mère de Jésus et de ses frères ; mention de la providence du Père céleste ; parabole de l'enfant prodigue ; prophétie de la Passion du Christ ; son entrée dans Jérusalem et la chasse aux trafiquants dans le Temple ; prophétie de la destruction de Jérusalem, etc.). — Quant aux épîtres de saint Paul, Marcion n'en reconnaît que les suivantes : aux Galates, les deux aux Corinthiens, aux Romains, les deux aux Thessaloniciens, aux Colossiens, aux Philippiens, aux Éphésiens, et à Philémon. Donc, il a rejeté : l'épître aux Hébreux, et l'épître pastorale. En outre, de ces épîtres reconnues par lui, il a rejeté quelques passages, surtout dans l'épître aux Galates, et l'épître aux Romains.

Marcion a composé son livre *Instrumentum* en langue grecque. Mais nous ne savons rien de l'autre livre : *Antithèses*, plusieurs fois mentionné par Tertullien. D'après von Harnack, ce livre avait été divisé en deux parties entièrement distinctes : dans la première il discute les rapports entre Paul et les autres apôtres, et aussi les rapports entre l'évangile de Marcion et la bible catholique.

Quant à la diffusion de la doctrine de Marcion, les grandes querelles et réfutations qui sont parties de la Gaule, de l'Afrique, de la Grèce, de Crète, de l'Asie mineure et de l'Égypte, indiquent que sa doctrine s'est propagée un peu partout, de sorte qu'un savant comme Amann dit « qu'il est probable que dans les pays importants une église marcionite s'est pressée contre l'église catholique. De toute façon, en Europe nous voyons



qu'il y avait des églises marcionites importantes durant le IIIe et le IVe siècles après Jésus-Christ. En Orient surtout, le Marcionisme, après avoir résisté avec succès à la persécution de Valérien et de Dioclétien contre le christianisme, s'est répandu et s'est solidement établi, avant tout en Syrie du Sud et en Palestine. Quand le christianisme byzantin s'est imposé et commença à persécuter les autres sectes chrétiennes, le Marcionisme s'est déplacé à la campagne et à l'intérieur des pays. Il semble qu'il s'est allié avec le manichéisme dans leurs luttes contre les églises chrétiennes officielles. Cela explique le fait que les auteurs musulmans établissent un lien étroit entre le Marcionisme et le Manichéisme. A la fin du IVe siècle et tout au long du Ve siècle le Marcionisme fut un grand danger pour les autres sectes chrétiennes dans les pays de langue syriaque. Les informations qu'on trouve chez les auteurs musulmans témoignent que le Marcionisme est resté bien vigoureux jusqu'à la fin du XIe siècle de l'ère chrétienne (Ve de l'hégire). Nous trouvons même ses traces jusqu'au Xe siècle (IVe de l'hégire) au Khurâsân.

Quant à la doctrine de Marcion, nous pouvons en relever les points essentiels suivants :

A. En théologie, Marcion professe que le Dieu décrit dans l'Ancien Testament est un Dieu juste, mais Il est inférieur, d'un degré, au Dieu prêché par Jésus et dont l'attribut essentiel est la charité. Il y a donc un Dieu de justice, et un Dieu de charité.

Le Dieu de Justice est sévère ; il a imposé une dure loi aux hommes, dont l'essentiel est la loi de talion qui frappera les descendants des pécheurs jusqu'à la quatrième génération. Par contre le Dieu prêché par Jésus est clément et miséricordieux. Par quel droit donc l'Église chrétienne reconnaît-elle les livres de l'Ancien Testament, qu'elle en fasse une partie intégrante de la bible chrétienne, surtout les Évangiles? Comment s'est-elle permise de mettre « du vin nouveau dans de vieilles outres » (Luc, V, 37)? D'où on peut comprendre pourquoi Marcion n'a pas reconnu les livres de l'Ancien Testament tout entier. Marcion a vu dans le Sermon sur la Montagne, où Jésus a condensé la quintessence de sa doctrine, basée sur la charité, le pardon, la pitié, une autre doctrine qui diffère totalement de celle prêchée dans les livres de l'Ancien Testament et dont le fondement est la loi de talion et non le pardon.

Voilà le dualisme dans la théologie de Marcion et qui le rapproche du Manichéisme et des autres dualistes. Son dualisme est basée sur l'affirmation de deux Dieux : un Dieu sévère et juste, décrit dans l'Ancien Testament, et un Dieu bon et miséricordieux que prêchent les Évangiles. De même qu'il a professé deux Dieux, il a professé deux Christs.

B. En ce qui concerne le Christ, Marcion estime que le bon Dieu (ou le Dieu bon) est descendu à la ville de Capharnaüm en Galilée dans la 15e année du règne de Tibère. Marcion rejette l'opinion selon laquelle Jésus est né d'une manière humaine, comme on le rapporte dans les

Évangiles ; au contraire, la manifestation du Christ en 29 est un phénomène tout neuf, qui n'a pas de racines dans l'histoire passée de l'humanité. Le Christ n'a souffert sur la croix qu'en apparence. Comme nous venons de le dire, Marcion professe deux Christs ou Messies : le premier est celui qui a été annoncé dans l'Ancien Testament ; il n'est pas Jésus-Christ, mais c'est un autre Messie qui viendra plus tard comme un messager du Dieu juste décrit dans l'Ancien Testament.

C. En ce qui touche à la Sainte Bible, Marcion rejette toute interprétation allégorique des livres de l'Ancien Testament, interprétation qui était très répandue et très exagérée chez les gnostiques.

***

Si nous regardons de près ce que rapporte al-Shahrastâni, nous voyons qu'il a attribué aux Marcionites l'affirmation d'un troisième principe, qui est le principe modérateur, et qui est la cause du mélange entre la Lumière et les Ténèbres. Cette affirmation ne se trouve pas dans les sources non-musulmanes. Mais elle se trouve chez ʿAbd al-Jabbâr. Si elle était authentique, elle serait due à une évolution ultérieure du Marcionisme après son contact avec le manichéisme en Iran[1].

De toute façon, il faut étudier les doctrines de Bardesan et de Marcion à la lumière des sources arabes, quoique les ouvrages essentiels sur les sectes non-musulmanes soient toutes perdues, par exemple les livres d'Abû ʿÎsâ al-Warrâq, d'al-Kaʿbî al-Balkhî, et d'al-Nawbakhtî ; et il ne nous reste que quelques passages chez Ibn al-Nadîm, al-Bâqillânî, ʿAbd al-Jabbâr, Ibn Ḥazm, et al-Shahrastânî.

ʿAbd al-Jabbâr, dans sa critique des quatre doctrines ci-dessus mentionnées, commence par une réfutation qui les concernent toutes. Voici l'essentiel de cette réfutation :

1. Ce qui prouve la fausseté du dualisme c'est l'argument de l'empêchement mutuel *(al-tamânuʿ)*, qui interdit qu'il y ait avec Dieu un autre qui partagerait tous ses attributs.

2. *Deuxième argument:* la lumière est un corps subtil lumineux, et l'obscurité est un corps subtil non-lumineux. Les corps sont contingents. Ce qui est contingent ne peut pas être éternel.

(1) Le livre le plus important sur Marcion et le marcionisme est celui d'Adolf von Harnack : *Marcion, das Evangelium vom fremden Gott.*, 2e édition, Leipzig, 1924. Ce livre a suscité beaucoup de polémique, à laquelle von Harnack a répondu dans son livre : *Neue Studien zu Marcion*, Leipzig, 1923. Voir en outre : *a)* J. Rivière : « sur la doctrine marcionite de la rédemption », *in Revue des sciences religieuses*, V (1925), pp. 633-642 ; *b)* W. Mundle : « die Herkunft der Marcionistischen Prologe zu den paulinischen Briefen », in *Zeitschrift der neutestamentalischen Wissenschaft*, 1925, pp. 50-77 ; *c)* E. Buonaiuti : « Marcione e il nuovo Testamento latino », *in Ricerche religiose*, II (1926), pp. 336-348.



3. *Troisième argument :* Si elles étaient éternelles, et que l'une des deux fût capable pour elle-même, cela ne serait possible que si le bien et le mal étaient possibles d'être faits par chacune des deux. Cela nécessite de se passer de l'une d'elles.

4. *Quatrième argument :* Si ce qu'elles (les sectes) disent étaient vrai, on ne pourrait plus parler de bien et de mal et parler de la bonté de l'ordre, de l'interdiction, de la louange et du blâme. Car, l'ordre est : ou bien un ordre de faire le bien, ou un ordre de faire le mal. Si c'est un ordre de faire le bien, ou bien c'est un ordre de la Lumière, ou un ordre des Ténèbres. Or, il ne peut pas être un ordre des Ténèbres, parce qu'elles ne sont pas capables de donner cet ordre. Il ne peut pas être non plus un ordre de la Lumière, puisqu'il en est inséparable ; et l'ordre dans ce cas serait semblable à un ordre donné à celui qui est jeté d'en haut de descendre. Comme c'est mal, puisqu'il était forcé, de même ici. Si c'était un ordre de faire le mal, alors ou bien c'est un ordre donné par la Lumière, ou bien par les Ténèbres ; et ce qui s'est appliqué au premier cas s'applique ici[1].

Ces quatre arguments visent les quatre sectes, et le manichéisme en particulier.

Quant aux Bardeṣânites en particulier, on peut leur adresser l'argument suivant : si les Ténèbres étaient les causes du mal, elles devraient être capables. Si elles étaient capables, elles devraient être vivantes. Comment disent-ils donc que les Ténèbres sont inanimées ?

Pour ce qui concerne les Marcionites en particulier, on peut diriger contre eux l'argument suivant : si le troisième principe était éternel, il devrait être pareil à eux deux (la Lumière et les Ténèbres), puisque l'éternité est un attribut d'essence, et la communauté en elle nécessite la ressemblance. Cela nécessite qu'il soit pareil aussi bien à la Lumière qu'aux Ténèbres. Si l'un de ces deux principes est capable de faire le bien, l'autre doit l'être aussi, et de même le troisième. Ceci implique qu'on peut se passer des deux et se contenter du troisième principe. Cet argument est semblable au troisième argument contre le Manichéisme.

Contre les Mages, qui professent qu'Ahriman est engendré, on peut dire : si Ahuramazda est capable de créer le principe de tout mal, ne serait-il pas possible qu'il puisse être capable de créer le mal sans aucun intermédiaire ? — Ils ne peuvent pas retourner cet argument contre nous et dire : ne soutenez-vous pas que Dieu a créé le Satan, qui est le principe de tout mal ? Pourquoi n'est-il pas possible qu'Il crée le mal lui-même ? — Car nous ne disons pas que Satan est nécessairement fauteur de mal par nature, mais nous estimons que Satan est également capable de faire aussi bien le mal que le bien : il peut choisir de faire l'un, ou de faire l'autre. Donc, notre question ne peut pas être retournée contre nous.

(1) *Sharḥ al-uṣûl al-khamsah*, p. 286.

Elle peut être retournée contre les fatalistes, puisqu'ils soutiennent que le croyant n'est capable que de la foi, et que l'impie n'est capable que de l'impiété. Voilà un point de rencontre entre les Mages et les fatalistes, car les Mages disent que la lumière fait nécessairement le bien et ne peut pas du tout faire le mal, et que les ténèbres font nécessairement le mal et ne peuvent faire que le mal. — 'Abd al-Jabbâr continue de montrer les points de ressemblance entre les Mages et les fatalistes *(al-mujabbirah)* pour aboutir à cette conclusion, à savoir : qu'on peut appliquer aux fatalistes le mot du Prophète Muḥammad : « les fatalistes *(al-qadaryyah*[1]*)* sont les Mages de cette communauté » (musulmane).

Selon sa méthode habituelle, 'Abd al-Jabbâr énumère les arguments des adversaires, en l'espèce : les dualistes.

1. *Premier argument des dualistes :* Toutes les douleurs sont mauvaises ; toutes les joies sont bonnes. Or, le même auteur ne peut pas être qualifié du bien et du mal.

Réponse de 'Abd al-Jabbâr : nous n'admettons pas que toutes les douleurs sont mauvaises, ni que toutes les joies sont bonnes ; car, il y en a qui sont bonnes, et d'autres qui sont mauvaises, car le bien et le mal dépendent des conditions sous lesquelles on les envisage. Aussi regardons-nous comme bon le fait de supporter les peines de voyages à la recherche de la science et du gain, et le fait d'appliquer des ventouses ; de même, nous regardons comme mauvais l'emploi des choses volées ou saisies par la violence.

D'autre part, pourquoi n'est-il pas possible que le même auteur soit qualifié du bien et du mal? S'ils disent : parce qu'ils sont contraires, nous répliquons : mais qui a dit que la douleur et le plaisir sont contraires? Pour nous, ils sont de la même espèce. En outre, s'il n'est pas possible que le même auteur soit qualifié des deux à la fois, il peut être qualifié des deux en deux moments différents, de sorte qu'il fait la douleur en un moment, et le plaisir en un autre moment. Alors on n'aura plus besoin d'affirmer deux auteurs[2].

Il rapporte ensuite quelques questions embarrassantes adressées par les maîtres mu'tazilites aux dualistes dans leur polémique avec eux. Parmi ces questions, il rapporte une adressée par Abû al-Hudhail à l'un des dualistes, la voici : supposons deux hommes poussés dans une grande obscurité ; l'un d'eux avait perdu une pièce d'or, et l'autre s'est caché de l'ennemi. Alors cette grande obscurité est bonne pour celui qui s'est caché de l'ennemi, mauvaise pour celui qui a perdu une pièce d'or. De même, si le soleil se lève, sa lumière est bonne pour celui qui a perdu la pièce d'or, mauvaise pour celui qui s'est caché de l'ennemi[3].

(1) Ici qadaryyah = fatalistes, selon le sens étymologique du terme.
(2) 'Abd al-Jabbâr : *Sharḥ al-uṣûl al-khamsah*, pp. 288-289.
(3) *Ibidem*, p. 289.



2. *Deuxième argument des dualistes:* Les dualistes disent : votre Dieu n'a-t-il pas dit dans votre Coran : « Dieu est la lumière des cieux et de la terre » (XXIV, 35)? C'est ça ce que nous voulons dire.

Réponse : vous n'avez pas le droit de vous réclamer du Coran, car on ne peut pas s'en réclamer excepté si on croit à l'unicité et à la justice de Dieu, mais vous ne professez pas cela. D'autre part, le sens de ce verset est que Dieu est celui qui éclaire les cieux et la terre ; Il a mentionné l'action mais Il a visé l'auteur de l'action, ce qui est fréquent en arabe[1].

En voilà assez pour la réfutation des dualistes.

Réponse aux chrétiens

Après avoir répondu aux dualistes de tout bord, 'Abd al-Jabbâr se met à répondre aux chrétiens. Il limite la discussion à deux points :

1. La Trinité.
2. L'incarnation (ou l'union : al-ittiḥâd).

Il expose leur doctrine de Trinité ainsi : « Les chrétiens soutiennent que Dieu est une seule substance et trois hypostases : l'hypostase du Père — ils veulent dire par là : l'essence divine ; l'hypostase du Fils, c'est-à-dire le Logos ; et l'hypostase du Saint Esprit, c'est-à-dire la vie. Quelquefois ils emploient une autre expression, en disant que Dieu est trois hypostases qui ont une seule substance »[2].

Quant à l'incarnation, il la définit ainsi : « les chrétiens sont unanimes à la professer ; ils disent que Dieu s'est incarné en Jésus-Christ, alors Jésus a eu deux natures : une nature humaine, et une nature divine. Puis, leurs opinions divergent : les uns disent qu'Ils se sont unis en essence, de sorte que leur essence est une — et ce sont les Jacobites ; les autres, les Nestoriens, disent qu'ils se sont unis en volonté, dans ce sens que leur volonté est devenue une seule volonté, de sorte que l'un ne veut que ce que veut l'autre »[3].

Cet exposé est exact. En effet, Nestorius voit dans l'union de Dieu père et de Jésus une « union volontaire » κατ' εὐδοκίαν[4], tandis que les monophysites, Coptes et Jacobites, la considèrent une « union physique », κατὰ φύσιν. Ce qui peut surprendre un peu, c'est son explication que le Saint Esprit est la vie. Mais il n'y a là rien de surprenant, car les Pères et les grands maîtres de l'Église ont attribué le même qualificatif au Saint Esprit : Didyme l'Aveugle, dans son *de Trinitate*, dit (11, 7, col. 560) que le Saint Esprit vivifie, c'est une vie substantielle ; saint

(1) *Ibidem*, p. 291.
(2) *Ibidem*, p. 291.
(3) *Ibidem*, p. 292.
(4) *Livre d'Héraclide*, p. 158.

Éphrem dit que l'Esprit-Saint viendra ressusciter les morts (*Hymni et sermones*, édit. Lamy, Malines, II, 18, col. 246).

1. *Contre la Trinité*

'Abd al-Jabbâr commence par répondre aux chrétiens au sujet de la Trinité. Il estime que parler de Dieu comme étant une seule substance et trois hypostases est une contradiction flagrante; car, dire d'une seule et même chose qu'elle est une exige que sous cet aspect elle ne peut pas être divisée ; or, dire qu'« elle est en même temps trois implique qu'elle est divisée. Dire qu'Il est un trois hypostases », c'est comme dire d'une chose qu'elle est existante non-existante, ou : éternel engendré, ce qui est tout à fait contradictoire.

D'autre part, Dieu n'est pas une substance, car s'Il était une substance, Il serait engendré. Or, il est établi qu'Il est éternel. Donc, ils ont tort de dire que « Dieu est une seule substance trois hypostases ».

D'ailleurs, s'il était possible de dire de Dieu qu'Il est « une seule substance trois hypostases », il serait possible de dire qu'Il est « un seul puissant trois puissants », qu'Il est « un seul savant trois savants », qu'Il est « un seul vivant trois vivants », etc. S'ils répondent : comment est-il possible : un seul puissant trois puissants, un seul savant trois savants? — nous répliquons : comme : « une seule chose trois choses » — l'un n'est moins absurde que les autres. Par là se manifeste clairement leur contradiction.

Ils peuvent objecter en disant : ne dites-vous pas : « un seul homme », quoiqu'il ait des parties, « une seule maison » quoiqu'elle contienne plusieurs chambres et corridors, « une dizaine », quoiqu'elle contienne dix unités — et on ne vous accuse pas de contradiction? N'avons-nous pas le droit de dire : « une seule substance trois hypostases » — sans tomber dans la contradiction?

Nous répliquons à cette objection en disant que ce n'est pas la même chose, car ces noms-là : homme, maison, dizaine désignent des hommes. Quand nous disons : un seul homme, nous voulons dire qu'il est un parmi un groupe d'hommes, car il est un. De même, quand nous disons : une seule maison, une dizaine. C'est complètement différent de ce que vous dites de Dieu : car vous en faites une et trois en réalité. C'est pourquoi vous vous contredisez.

'Abd al-Jabbâr continue sa polémique en disant : mais que voulez-vous dire par ces hypostases?

S'ils disent : nous entendons par : hypostase du Père : l'essence de Dieu — nous leur répliquons : supposons que vous voulez dire par cette hypostase : l'essence de Dieu — malgré la maladresse de cette expression — alors que voulez-vous dire par les deux autres hypostases?

S'ils disent qu'elles désignent deux attributs que l'Éternel mérite, à savoir qu'Il est parlant et vivant — nous répliquons que le vivant,

s'il a un mode en tant que vivant, il n'a pas un mode en tant que parlant ; il n'est que l'auteur de la parole. En outre, il faut remarquer que l'essence ne se multiplie pas selon le nombre de ses attributs. Car, la même substance, quoiqu'elle soit qualifiée d'être substance, localisée, existante en un lieu déterminé, elle ne se multiplie pas selon le nombre de ces qualificatifs, et ne cesse pas d'être une. Par quel droit affirmez-vous donc la pluralité de Dieu à cause de la pluralité de ses attributs ? Pourquoi l'avez-vous fait un et trois en même temps ?

Mais alors cette méthode vous oblige à multiplier les hypostases selon le nombre des attributs de Dieu, et supposer une hypostase correspondante au fait qu'Il est puissant, une hypostase pour le fait qu'Il est savant, une autre pour le fait qu'Il est percevant, une autre pour le fait qu'Il est voulant et détestant — et ainsi de suite, de sorte que le nombre des hypostases divines s'élèvera à trois ou neuf ou plus. Mais cela est faux.

Voilà ce qu'ils auraient dû admettre, s'ils désignaient par hypostases : les attributs de Dieu.

Mais s'ils disent qu'ils désignent par là deux Idées éternelles, à savoir : la vie et le Verbe, c'est également faux à cause de l'empêchement mutuel *(al-tamânu')*.

On doit leur dire aussi : vous devez vous limiter à une seule hypostase, car, si ces hypostases ont en commun l'éternité, elles doivent être pareilles, et il faut que l'une puisse remplacer l'autre, ce qui aura pour résultat de se contenter d'une seule et de se passer des autres, de sorte qu'il faut dire que Dieu est une seule substance et une seule hypostase, qu'il n'y a pas d'autres hypostases puisqu'elles participeraient à Son éternité[1].

2. *Contre l'union*

Les Chrétiens sont unanimes à croire en l'union du Père et du Fils. Mais ils ne sont pas d'accord au sujet de la manière dont est faite cette union. Les uns disent que l'union est volontaire, ce sont les Nestoriens ; les autres disent qu'elle est physique, ce sont les Jacobites, c'est-à-dire les monophysites syriens, les seuls connus des musulmans en Perse et en Iraq.

Il commence la discussion avec les Nestoriens, et leur dit : « votre affirmation que Dieu s'est uni à Jésus quant à la volonté peut être comprise de deux façons : ou bien vous voulez dire que Dieu veut par la volonté de Jésus et que Jésus veut par la volonté de Dieu, qui existe en un non-lieu ; ou bien vous voulez dire qu'Ils ne diffèrent pas par la volonté, chacun d'eux ne voulant que ce que veut l'autre. Or, les deux façons sont fausses :

1° Car, s'il était possible que Dieu voulût par la volonté de Jésus, quoiqu'elle se trouvât en son cœur, il serait également possible qu'Il

(1) *Sharḥ al-uṣûl al-khamsah*, pp. 292-295.



veuille par une volonté qui se trouverait dans le cœur des autres prophètes. Mais cela enlèverait à Jésus le privilège de l'union avec Dieu.

D'ailleurs, s'il était possible que Dieu voulût par la volonté de Jésus, il serait possible qu'Il haïrait par une haine qui se trouverait chez Abraham, car l'un n'est pas plus absurde que l'autre. Cela impliquerait que Dieu aurait des attributs contraires. Mais cela est impossible ;

2° La volonté ne peut nécessiter un mode pour l'autre que s'il lui est tout à fait propre. Cette spécialisation pour Jésus se fait par incarnation, de sorte qu'il est impossible qu'il veuille par une volonté qui se trouverait dans le cœur d'un autre, rien que parce qu'elle ne se trouve pas en lui ; comment donc pourrait-il vouloir par une volonté qui se trouverait non en un lieu et qui ne lui serait pas propre ?

3° L'Éternel peut vouloir ce que Jésus ne connaît pas, et ce à quoi Jésus n'a jamais pensé ; par contre, Jésus peut vouloir ce que Dieu ne veut pas, comme manger ou boire, etc.

Tous ces arguments démontrent la fausseté de la thèse des Nestoriens, qui professent l'union de Jésus avec Dieu par la volonté.

Quant aux Jacobites, qui professent que Jésus s'est uni à Dieu par l'essence — ou la nature, comme dit saint Cyrille —, 'Abd al-Jabbâr leur dit : vous voulez dire par là l'une de ces trois choses :

1. Ou bien que l'essence de Dieu et celle de Jésus sont devenues une seule et même essence ;

2. Ou bien que les deux se trouvent à côté l'une de l'autre, l'union se faisant par le voisinage ;

3. Ou bien enfin que Dieu s'est incarné en Jésus, et l'union s'est fait de cette manière.

Mais tous les trois sont faux :

a) D'abord, parce que si deux choses deviennent une seule, il faut que l'une abdique son essence en faveur de l'autre, ou bien alors la même essence aurait deux attributs essentiels différents. Mais cela est impossible ;

b) Quant au deuxième sens, il faut noter que le voisinage ne s'applique qu'aux substances, car il s'applique à ce qui occupe un lieu. Ne voyons-nous pas qu'il est impossible que l'accident et le néant soient voisins, parce qu'il est impossible qu'ils occupent un lieu ? De même, en ce qui concerne l'Éternel, car il est impossible qu'il soit localisé. D'ailleurs, le voisinage n'implique pas l'union, car les deux substances, même voisines, ne cessent pas d'être deux substances et ne deviennent pas une seule substance ;

c) Quant à l'incarnation *(ḥulûl)*, elle ne peut s'appliquer qu'à des choses qui occupent un lieu. Or, Il est impossible que Dieu occupe un lieu, car cela impliquerait qu'Il serait engendré et qu'il serait comme les accidents, ce qui est impossible[1].

(1) *Ibidem*, pp. 295-297.



'Abd al-Jabbâr explique pourquoi les chrétiens croient en l'incarnation, en disant que, quand les chrétiens ont vu que Jésus a opéré des miracles dont l'homme est incapable, par exemple : rendre la vie aux morts, rendre la vue aux aveugles, guérir les lépreux, etc., ils ont cru que Jésus devait avoir changé sa nature humaine en une nature divine. Mais cela implique qu'ils devaient dire la même chose des autres prophètes : Abraham, Moïse, etc., puisqu'ils ont opéré des miracles dont les hommes sont incapables. Mais les chrétiens n'accordent pas cela. Donc, ils n'ont pas le droit de dire cela de Jésus[1].

Ainsi s'achève la réponse de 'Abd al-Jabbâr aux dualistes et aux chrétiens. Nous verrons qu'al-Bâqillânî, dans le *Tamhîd*, s'étendra plus longuement dans sa polémique avec ces religions.

Les actes de l'homme

De même que tous les mu'tazilites, 'Abd al-Jabbâr estime que les actes de l'homme sont engendrés par lui, qu'il en est l'auteur. Il avance les arguments que voici :

1. Nous distinguons entre le bon et le mauvais, nous louons le bon pour sa bonté et blâmons le méchant pour sa méchanceté. Mais nous ne portons pas de jugement moral sur la beauté ou la laideur d'un visage, ni sur la grandeur ou la petitesse d'une taille ; car, nous n'avons pas le droit de dire à un homme de grande taille : pourquoi ta taille est-elle longue, ni à un homme de petite taille : pourquoi ta taille est-elle petite ? — tandis que nous avons le droit de dire à un homme injuste : pourquoi as-tu commis telle injustice ? — à un menteur : pourquoi as-tu menti ? C'est que l'un se réclame de nous, tandis que l'autre n'est pas fait par nous. Sinon il en serait de la grandeur et de la petitesse de taille comme il en est de l'injustice et du mensonge[2].

On peut objecter en disant : vous louez Dieu de ce que vous êtes croyants, tandis que la foi est votre acte et dépend de vous ; de même, vous blâmez quelqu'un à cause du naufrage ou d'un incendie, quoique cela n'ait pas dépendu de lui.

'Abd al-Jabbâr réplique en faisant remarquer qu'en ce qui concerne le premier point : nous ne louons pas Dieu pour la foi elle-même, mais pour ses antécédents : le fait de nous donner la puissance et la disposition pour croire, et cela est le fait de Dieu lui-même. En ce qui touche au second point, nous ne blâmons pas pour le naufrage et l'incendie, mais pour les antécédents de ceux-ci : comme le fait de jeter quelqu'un dans un four, ou dans l'eau, ce qui causera sa mort par incendie ou par naufrage.

(1) *Ibidem*, p. 298.
(2) Voir *Sharḥ al-uṣûl al-khamsah*, p. 332.



2. La doctrine adverse implique qu'il ne faut pas distinguer entre le bon et le méchant, que la louange, le blâme, la récompense et le châtiment n'auraient pas de sens ; que l'envoi des prophètes est inutile ; que Dieu est l'auteur de vices, et des maux, car, parmi les actes de l'homme, il y en a de mauvais ; qu'ils n'ont aucune confiance en le Coran ; qu'ils estiment possible que Dieu leur envoie un faux prophète qui opérera des miracles, les détournera du bon chemin, prêchera l'impiété, les détournera de l'Islam, car, s'il est possible qu'il fasse quelques péchés, il sera possible qu'il fasse tous les péchés, puisqu'il n'y a pas de différence entre les uns et les autres en ce qui concerne le mal.

3. Ils doivent en outre reconnaître que les prophètes n'ont aucune preuve contre les impies, car l'impie pourrait alors dire : comment vous nous invitez à embrasser l'Islam, tandis que Celui qui vous a envoyé avait voulu l'impiété pour nous et l'avait créée en nous et nous avait faits tels que nous ne puissions pas nous en libérer?

L'envoi des prophètes n'aurait plus aucun sens, car ou bien ils nous invitent à faire ce que Dieu a créé en nous — mais cela est inutile ; ou bien à faire ce que Dieu n'a pas créé en nous — mais nous ne sommes pas capables de faire une pareille chose.

4. De même, ils doivent reconnaître qu'il n'est pas bon de commander le bien ni d'interdire le mal. Car, l'ordre est ou bien un ordre de faire ce qui existe en fait, mais c'est vain ; c'est comme si on ordonne à celui, qui est jeté d'en haut, de descendre. Ou bien c'est un ordre pour faire ce qui n'est pas fait, mais alors celui qui est ordonné est incapable d'exécuter l'ordre, selon eux, puisqu'ils professent la doctrine de la puissance nécessitante ; alors l'ordre serait un ordre de faire ce dont on est incapable. Mais charger quelqu'un de faire ce dont il est incapable est mauvais et inutile. On peut dire la même chose de l'interdiction du mal : car, si c'est une interdiction de ce qui existe en réalité, cela sera mauvais et inutile ; si c'est une interdiction de ce qui n'est pas fait, alors c'est une interdiction de ce qu'il ne peut pas exécuter, et cela est aussi mauvais que d'interdire à un paralytique de courir[1].

5. De même, il s'ensuivrait qu'il n'est pas bon de faire la guerre sainte contre les impies et les ennemis de l'Islam, puisque les impies peuvent bien dire : pourquoi guerroyez-vous contre nous? Si c'était pour ce que Dieu ne veut pas de nous, c'est nous qui avons le droit de vous faire la guerre ; si c'était pour ce qu'Il a créé en nous et de ce qu'Il nous a faits d'une manière qu'on n'en puisse pas se défaire, cette guerre serait sans raison[2].

Par ces arguments, 'Abd al-Jabbâr a voulu démontrer à ceux qui attribuent nos actes à Dieu que cette thèse aboutit à des conséquences

(1) *Ibidem*, p. 335.
(2) *Ibidem*, p. 336.



qu'eux-mêmes n'admettent pas, et qui vont à l'encontre des obligations religieuses.

Après ces acculements *(ilzâmât)*, cette voie négative, 'Abd al-Jabbâr recourt à la voie positive en établissant que nos actions suivent nos intentions et nos motifs, et elles cessent d'exister si nous ne voulons pas faire quelque chose. Si elles n'avaient pas besoin de nous, et si elles ne dépendaient pas de nous, il n'en serait pas ainsi. La preuve que ces actions doivent se réaliser selon nos intentions et nos motifs est que, si l'un de nous sent le besoin de se lever, il se lève d'une manière systématique et régulière, sans qu'il y manque. De même, s'il sent le besoin de manger, il mange. Voilà la preuve que les actions s'accomplissent selon nos motifs et en dépendent. De même qu'elles dépendent de nos motifs, elles dépendent aussi de nos moyens. Par exemple, on ne saurait écrire que si l'on a appris à écrire et si l'on a les moyens de le faire : la plume, le papier, etc. De même, la douleur dépend de la force de frappe : augmente si la frappe est forte, et diminue si la frappe est légère. Tout cela démontre que ces actions dépendent de nous.

Les adversaires — les ash'arites, en l'espèce — peuvent objecter en disant : peut-être ces actions sont-elles créées par Dieu en vous, selon vos motifs et intentions en conformité à l'*habitude*, et non pas parce qu'elles dépendent d'un agent ? — On peut répliquer en disant que : toute objection qui vient après la démonstration de la vérité de ce contre quoi l'objection est dirigée — est fausse, puisque, si la thèse est vraie, il n'y a pas lieu de faire une objection contre elle ; si elle n'est pas vraie, l'objection ne peut pas tenir. Leur objection est de cette espèce, car, si nous ne connaissons pas l'auteur dans la réalité visible, on ne peut pas le connaître par rapport à ce qui n'est pas visible ; car, la voie pour établir l'auteur dans ce qui est invisible est que ces actions ont besoin de nous et dépendent de nous en ce qui concerne la nécessité d'un auteur ; elles ont besoin de nous parce qu'elles sont engendrées. Donc, tout ce qui partage sa qualité d'être engendrée, doit partager sa nécessité d'un auteur[1].

Si l'accomplissement de ces actions, quand nos intentions sont là, se faisait par *habitude*, il serait possible qu'elles ne se réaliseraient pas d'une manière régulière, de sorte qu'il serait vrai que quelqu'un aurait vu, dans des pays qui nous sont inconnus, que l'action ne se réaliserait pas quand on voulait la faire, et se réaliserait quand on ne voulait pas la faire ; qu'un faible porterait un poids très lourd, et qu'un fort n'arriverait pas à porter un poids léger ; que quelqu'un, qui n'a jamais appris à lire, écrirait d'une façon admirable, et quand il l'a appris il ne pourrait plus écrire !

Donc, ces actions ont besoin de nous pour se réaliser ; ce besoin est ou bien pour continuer dans l'être, ou bien pour renouveler l'être. La première alternative est fausse, car nous cesserons d'être capables et elles

(1) *Ibidem*, p. 340.

continuent dans l'être. Il ne reste plus que de dire qu'elles ont besoin de nous pour le renouvellement de l'être.

Si l'on objecte en disant : pourquoi ne serait-il possible qu'elles aient besoin de nous et dépendent de nous pour l'acquisition *(kasb)*[1]? — 'Abd al-Jabbâr réplique que le *kasb* est absurde, et ce qui est absurde ne peut pas rendre compte du besoin.

Autre argument pour démontrer que Dieu ne saurait être le créateur des actes de l'homme, c'est que « parmi ces actes il y en a qui sont injustes. Si Dieu en était le créateur, Il serait injuste, à Dieu ne plaise, combien Il est plus glorieux et plus hautement sublime que ce qu'ils disent! »[2].

Si l'on objecte à cela en disant que : injuste ne s'applique pas à celui qui fait que l'injustice est acquise par un autre ; on peut répliquer que l'injuste désignerait, en ce cas, celui qui ferait de l'injustice une acquisition pour lui-même. Mais cela impliquerait qu'aucun de nous ne pourrait pas être injuste, puisqu'il ne ferait pas de l'injustice une acquisition pour lui-même, mais elle a été faite une acquisition pour lui.

Après cette argumentation rationnelle, 'Abd al-Jabbâr fait appel au Coran. Il dit : « *Tout* le Coran témoigne en faveur de ce que nous avons établi et démontre la fausseté de la doctrine fataliste de l'adversaire, car *tout* ou la très grande majorité du Coran implique la louange et le blâme, la promesse et la menace, la récompense et le châtiment. Si ces actions de Dieu se rapportaient à des actes créés par Dieu dans les hommes, la louange et le blâme, la récompense et le châtiment n'auraient pas de sens, car il n'y a aucun sens à louer ou à blâmer quelqu'un pour un acte qui ne dépendrait pas de lui. »[3].

Parmi les versets coraniques auxquels 'Abd al-Jabbâr fait appel, il nous suffit de relever les suivants :

1. « Seul a empêché ces gens de croire, quand la Direction est venue à eux, le fait qu'ils aient dit : « Allah a-t-il envoyé un mortel comme apôtre »? (XVII, 94). Si la foi dépendait de Dieu, ce verset n'aurait pas de sens ; car l'homme peut dire : ce qui m'a empêché de croire, c'est que Dieu n'a pas créé la foi en moi, et au lieu de cela Il a créé en moi l'impiété. Son cas serait semblable à celui qui lierait les mains et les jambes de son esclave, le jetterait au fond d'un cachot obscur, lui fermerait toutes les portes, et lui dirait : oh ! malheureux, pourquoi tu ne sors pas de ce cachot? Qui t'en empêcherait? Comme ceci est absurde, de même dans notre cas ici.

2. « Comment êtes-vous infidèles envers Allah, alors que vous étiez

(1) Le *kasb* (= acquisition) est le terme par lequel les ahs'arites désignent l'attribution des actes à l'homme : celui-ci *acquiert* ses actes, mais c'est Dieu qui en est le véritable créateur. On verra cette idée plus en détail quand nous parlerons de la doctrine du *kasb* chez les ash'arites.

(2) *Sharḥ al uṣûl al-khamsah*, p. 345.

(3) *Ibidem*, p. 359.



morts et qu'Il vous a donné la vie » (II, 28). Dieu dit cela en s'étonnant de leur impiété, malgré les bienfaits qu'Il leur a octroyés. Si cette impiété était créée par Dieu, l'étonnement de Dieu n'aurait aucun sens.

3. « Ceux-là seront les Hôtes du Jardin où ils seront immortels, en récompense de ce qu'ils faisaient [sur terre] » (XLVI, 14) ; « en récompense de ce qu'ils se seront acquis » (IX, 82) ; « la récompense du bien est-elle autre chose que le bien ? » (LV, 60). Ces versets seraient faux et vides de sens, si ce n'était pas nous qui étions les auteurs de nos actes.

4. « Que leur en eût-il coûté s'ils avaient cru en Allah et au Dernier Jour » (IV, 39) ; « qu'avez-vous à ne point croire en Allah » (LVII, 8). Si la foi ne dépendait pas de nous, ces paroles n'auraient aucun sens. L'adversaire pourrait faire valoir que c'est Dieu lui-même qui l'en aurait empêché.

5. « Qu'ont-ils eu à se détourner du Rappel » (LXXIV, 49) — ceci ne pourrait avoir un sens que si le fait de se détourner venait d'eux ; car si c'est Dieu qui les en avaient détournés, Il n'aurait pas le droit de les blâmer.

6. « Quiconque le veut, qu'il soit croyant, et quiconque le veut, qu'il soit infidèle » (XVIII, 29) — donc Dieu nous a laissés libre de croire ou de ne pas croire. Si la foi et l'impiété ne dépendaient pas de nous, cette parole n'aurait aucun sens.

7. « C'est Lui qui vous a créés. Parmi vous [tel] est infidèle et [tel] est croyant » (LXIV, 2). Ce verset est conçu dans le dessein du blâme, ce qui ne peut se faire que si la foi et l'impiété dépendaient de nous ; sinon, ce serait comme si on nous blâmait d'être de grande ou de petite taille.

Tous ces versets et beaucoup d'autres démontrent d'une manière décisive que ce sont les hommes qui sont les auteurs de leurs actes.

Réfutation de la théorie ash'arite du *kasb*

Puisque la théorie du *kasb* fut l'explication que les ash'arites ont donné concernant le rôle de l'homme dans les actes qui lui sont attribués, et par laquelle Abû al-Ḥasan al-Ash'arî s'est opposé à la thèse mu'tazilite que l'homme est le créateur de ses actes, 'Abd al-Jabbâr fut le premier parmi les maîtres mu'tazilites qui s'est chargé de la réfuter.

Seulement, 'Abd al-Jabbâr attribue la théorie du *kasb* à Ḍirâr ibn 'Amr, et non pas à Abu al-Ḥasan al-Ash'arî. Ḍirâr vivait à la fin du IIe et au début du IIIe siècle de l'hégire (fin VIIIe et début IXe a. d.) ; il fut le plus important théologien à Baṣrah avant que Abû al-Hudhail ne vînt[1]. Les auteurs ash'arites eux-mêmes confirment ce que dit 'Abd al-

(1) Voir sur lui : Baghdâdî : *al-Farq bain al-firaq*, p. 129 ; al-Isfrâyînî : *al-Tabṣîr*



Jabbâr, à savoir que c'est Ḍirâr ibn 'Amr qui est l'inventeur de la théorie du *kasb* ; par exemple, 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî[1] reconnaît clairement que Ḍirâr ibn 'Amr a professé la théorie du *kasb*. Aussi voyons-nous que 'Abd al-Jabbâr ne mentionne pas le nom d'Abû al-Ḥasan al-Ash'arî à propos du *kasb*, mais celui de Ḍirâr ibn 'Amr.

'Abd al-Jabbâr commence son exposé en mentionnant quelles sont les différentes opinions au sujet des actes de l'homme :

Les fatalistes *(mujabbirah)* attribuent à Dieu les actes de l'homme. Leur chef est Jahm ibn Ṣafwân, qui estime que les actes ne relèvent pas de nous, nous n'en sommes que les récipients ; si Dieu les crée en nous, ils se réalisent, s'Il ne les crée pas en nous, ils ne se réalisent pas.

Ḍirâr ibn 'Amr soutient que les actes dépendent, et ont besoin, de nous — en cela il est d'accord avec les mu'tazilites ; mais ce besoin se réduit à l'acquisition, — en cela il diffère des mu'tazilites.

Les fatalistes postérieurs ont divisé nos actes en deux sections : une section dépend de nous, ce sont les actes directs ; l'autre section ne dépend pas de nous, ce sont les actes engendrés. Ils ont donc distingué entre les actes directs, et les actes engendrés (par d'autres actes).

Après quoi, 'Abd al-Jabbâr se met à réfuter la théorie du *kasb*[2]. Il dit que le *kasb* est tout acte qui procure une chose utile, ou qui nous protège de quelque chose de nuisible. Mais Ḍirâr ne vise pas le *kasb* dans ce sens linguistique, mais le *kasb* au sens technique du mot. 'Abd al-Jabbâr remarque alors qu'un terme technique doit être compréhensible, car il faut d'abord comprendre son sens. S'il n'y a pas de mot dans la langue qui puisse l'exprimer, alors on convient d'un terme spécial. Mais tant que le sens n'a pas été encore fixé, ni compris, il n'y a pas lieu de lui trouver un terme convenu. D'autre part, il faut qu'il y ait une ressemblance entre le sens original et le sens technique. Or, ce que les adversaires entendent du *kasb* n'a aucune affinité avec le sens original[3]. Ainsi il discute l'usage même du terme *kasb*. Après cette objection formelle, il discute le contenu de la doctrine. Il remarque alors qu'il est incompréhensible en lui-même, car, s'il était compréhensible, les adversaires du fatalisme — les zaidites, les mu'tazilites, les khârijites et les imâmites — l'auraient compris. Mais il est connu qu'ils ne l'ont pas compris ; cela tient à ce qu'il n'est pas compréhensible en lui-même, et ils ont essayé, avec la meilleure volonté, de le comprendre ; mais ils n'ont pas réussi. S'il était compréhensible, il devrait être comme les linguistes l'ont compris, et comme le comprendront les autres linguistes de différentes langues.

fî al-dîn, p. 63 ; al-Râzî : *I'tiqâdât firaq al-muslimîn*, p. 69 ; al-Malaṭî : *al-tanbîh*, p. 43 ; al-Khayyâṭ : *al-Intiṣâr*, p. 136 sqq.

(1) Baghdâdî : *al-Farq bain al firaq*, p. 130.

(2) Voir sur la théorie du *kasb* : W. Montgomery Watt : « The origin of the Islamic doctrine of Acquisition » in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1943, pp. 234-247 ; H. Stieglecker : *Die Glaubenslehre des Islam*, pp. 103 sqq. München, 1959-62.

(3) *Sharḥ al-uṣûl al-khamsah*, p. 364.



Cette manière de réfuter les partisans du *kasb* a été employée par Abû Hâshim al-Jubbâ'î.

Mais 'Abd al-Jabbâr ne se contente pas de cela ; il discute minutieusement avec les fatalistes, Ḍirâr et ses partisans. Il leur demande d'abord de définir le sens du *kasb*, afin de pouvoir le comprendre ensuite. S'ils le définissent en ces termes : ce qui arrive par une puissance engendrée — on leur demandera : mais qu'est-ce que c'est qu'une puissance engendrée ? Si vous voulez dire : ce qui est arrivé, c'est cela aussi ce que nous disons ; mais si vous voulez dire : ce qui est arrivé par le *kasb*, vous expliquez un terme par le même terme, ce qui est une explication de l'inconnu par l'inconnu.

D'autre part, votre affirmation : « ce qui est arrivé par une puissance engendrée » — est basée sur l'affirmation de la puissance ; l'affirmation de la puissance dépend du fait que l'un de nous est puissant ; ceci se base, à son tour, sur le fait qu'il est agent. Or, vous dites qu'il n'y a pas d'agent en réalité.

D'ailleurs, cela impliquerait que l'agent et sa puissance ont une influence ; mais vous n'admettez pas cela, puisque vous dites que cet acte vient de Dieu, qu'Il peut le créer avec, ou sans, la puissance.

'Abd al-Jabbâr continue à démontrer la fausseté de la théorie du *kasb*, en énumérant leurs arguments accompagnés de réponses appropriées.

Parmi leurs arguments, citons les suivants :

1. Ils disent qu'il y a deux sortes de mouvement : un mouvement volontaire, et un mouvement involontaire. Si l'un dépend de nous, l'autre le doit aussi, puisque les deux ont en commun le fait qu'ils sont tous deux engendrés. Mais il est admis qu'il n'en est pas ainsi.

Réponse : cette division ne marche pas avec votre théorie, parce que vous soutenez que ces deux mouvements sont créés par Dieu et dépendent de son choix : s'Il les veut, ils existeront, s'Il ne les veut pas, ils n'existeront pas. Par quel droit donc appelez-vous l'un involontaire et l'autre volontaire et objet du *kasb* ? N'est-ce pas là une appellation vide de sens ?

2. Si l'un de vous était l'auteur de ses actes, il devrait connaître les détails de ses actes, comme Dieu : Dieu, puisqu'Il est l'auteur de ses actes, Il en connaît les détails.

Réponse : *distinguo* : car Dieu est savant pour lui-même, et celui qui est savant pour lui-même est en état de connaître toutes les choses telles qu'elles sont. Il n'en est pas de même de chacun de nous, car il connaît par une science. Il y a donc une grande différence entre les deux cas. — On peut leur répliquer aussi en disant : est-ce que l'un de nous est capable de l'acquisition sans pour autant connaître les détails de ce qu'il a acquis ? Alors, il en est de même en ce qui concerne l'action : il agit sans connaître les détails de son action.

3. Si l'un de nous était l'auteur de ses actions, il devrait être possible de l'appeler : créateur de ses actes. Mais toute la communauté musulmane

est d'accord pour réserver ce nom de *créateur (khâliq)* à Dieu seul, et le Coran le dit clairement : « y a-t-il d'autre créateur que Dieu » (XXX, 3), et : « ou bien ont-ils donné à Dieu des associés, ayant créé [chose] semblable à sa création, en sorte que la Création [d'Allah et celle de leurs Associés] soient identiques pour eux » (XIII, 16).

Réponse : la langue arabe permet cet usage : des poètes — Zuhair par exemple —, et des orateurs — comme al-Ḥajjâj — se sont servis de ce mot : créer, en parlant des hommes. Bien plus, le Coran lui-même permet cet usage, comme dans ces deux versets : « quand tu pus créer d'argile une manière d'oiseaux, avec Ma permission, [quand] tu pus y insuffler [la vie] » (V, 110), « Béni soit Allah le meilleur des Créateurs » (XXIII, 14). On voit bien ici que Dieu parle de créateurs, au pluriel, ce qui implique que le mot : *créateur* peut se dire d'autres êtres que Dieu. Quant au verset : « y a-t-il d'autre créateur que Dieu », il est tronqué de son contexte, et le verset entier est : « y a-t-il d'autre créateur qui vous donne le *rizq* en dehors de Dieu » (XXX, 3) — ce qui change complètement le sens. Nous aussi nous admettons qu'il n'y a — en dehors de Dieu — aucun autre créateur qui donne le *rizq*.

4. Ils font encore appel au verset : « Dieu est le créateur de toute chose » (XXXIX, 62).

Réponse : On ne peut pas faire appel à ce verset, car Dieu Lui-même est une chose ; or, Dieu n'a pas créé soi-même. D'autre part, ce verset est conçu dans un sens de louange ; or, ce n'est pas une louange de dire que Dieu est le créateur de *tous* les actes des hommes, car, parmi ceux-ci, il y en a des actes injustes, des impiétés et des hérésies. Donc, il ne faut pas prendre ce verset à la lettre, mais l'interpréter dans un sens conforme à la raison ; alors, il faut dire que le sens de verset est que Dieu est le créateur de la *plupart* des choses. Dans le Coran on trouve de pareils emplois, par exemple dans cette histoire de Balqîs, quand il dit d'elle : « ... leur reine, que de *toute chose* elle a été comblée » (XXVII, 23), mais en fait elle n'a pas été comblée de beaucoup de choses.

5. Ils font appel aussi à ce verset : « Allah est Celui qui créa les cieux et la terre et ce qui est entre eux en six jours » (XXXII, 4), en disant que les actes des hommes se trouvent entre les cieux et la terre ; donc, ils doivent être créés par Dieu.

Réponse : s'il en était ainsi, ces actes seraient créés tous en six jours. Mais il est admis qu'il n'en est pas ainsi.

6. Ils font encore appel à ce verset : « nul coup du sort n'atteint la terre et vos personnes, qui ne soit [consigné] dans un Écrit, avant que Nous ne les ayons créés. » (LVII, 22), en disant que ce verset dénote que toutes les calamités viennent de Dieu.

Réponse : « les » dans « les ayons créés » réfèrent aux personnes. Dieu veut dire qu'avant la création des âmes Il savait ce qui leur arriverait.

La Capacité

Selon les mu'tazilites, la capacité doit précéder l'agir. 'Abd al-Jabbâr, en bon mu'tazilite, soutient cette thèse à grand renfort d'arguments, tout en démontrant la fausseté de la thèse des fatalistes qui soutiennent que la puissance est liée à son objet.

Parmi ces arguments, relevons celui-ci : si la capacité était liée à son objet, obliger l'impie à la croyance serait une obligation de faire ce dont il est incapable, car, s'il en était capable, il l'aurait fait. Puisqu'il ne l'a pas fait, cela démontre qu'il n'en était pas capable. Mais obliger à faire ce dont on est incapable est mauvais. Et Dieu ne fait pas ce qui est mauvais.

Autre argument : la capacité est bonne pour les deux contraires ; or, si elle était liée aux deux contraires, les deux contraires devraient arriver si la capacité était là. Donc, un impie, qui est chargé de croire, devrait être en même temps croyant et incroyant, ce qui est impossible[1].

Al-Ash'arî disait que l'homme pouvait par une capacité qui fut autre que lui, car l'homme est tantôt capable, et tantôt incapable, comme il peut être tantôt savant et tantôt ignorant, tantôt mû et tantôt en repos. Donc, l'homme doit être capable par une capacité qui est autre que lui[2].

Il dit aussi qu'il est impossible que la capacité précède l'agir, « car l'agir est ou bien avec la capacité quand celle-ci est là, ou bien après elle. S'il existe quand elle est là, alors il est établi qu'elle est avec l'agir. S'il existe après qu'elle est là — et il est admis qu'elle ne subsiste pas —, alors l'agir doit se faire par une capacité anéantie. Mais, si cela était possible, l'agir pourrait se faire par une puissance anéantie (ou inexistante). S'il était capable d'agir par une capacité nulle, il serait possible qu'il agirait après cent ans de l'existence de la capacité... mais cela est faux. »[3].

'Abd al-Jabbâr répond à cet argument d'al-Ash'âri, en disant : « un de leurs arguments est de dire : s'il était possible d'agir par une capacité précédente, il serait possible d'agir par une capacité inexistante, même il serait possible d'agir en cas d'incapacité. Mais le contraire est reconnu.

Pour répondre à cet argument, nous commençons par leur demander : que voulez-vous dire par cette phrase : « s'il était possible d'agir par une capacité précédente, il serait possible d'agir par une capacité inexistante ? » Si vous voulez dire par là que l'agir peut se faire par une capacité qui n'a jamais existé, alors cela n'est pas possible. Mais si vous voulez dire que c'est possible par une capacité qui avait existé et qui n'exista plus, alors nous croyons à cela, et nous acceptons cette conséquence. Cela est

(1) Voir *Sharḥ al-uṣûl al-khamsah*, p. 396.
(2) Al-Ash'arî : *al-Luma'*, p. 54. Édition R. J. Mc arthy, Beyrouth, 1953.
(3) *Ibidem*, pp. 54-55.

clair dans nos actes : aussi bien les actes immédiats que les actes engendrés. En ce qui concerne les actes immédiats, l'agir a besoin de la capacité pour sortir du néant à l'être ; alors si la capacité ne le précédait pas, mais existait au moment de l'action, alors il n'aurait pas besoin d'elle, mais pourrait s'en passer. — En ce qui concerne les actes engendrés par d'autres actes, la chose est plus claire encore : ne voyons-nous pas que celui qui jette peut jeter et ne devient plus capable avant le coup, et même peut mourir ?.

Quant à leur parole : « il serait possible d'agir en cas d'incapacité » — s'ils veulent dire par là qu'il serait possible, en cas d'incapacité, d'agir et la puissance ne l'a pas précédé, alors cela n'est pas possible ; mais s'ils veulent dire que cela se fait et la puissance l'a précédé, alors nous croyons que c'est possible : n'est-il pas possible que celui qui jette jette, mais peut être frappé d'incapacité avant que la flèche atteigne le but ? Donc leur thèse est fausse. »[1].

Il est à supposer que ʿAbd al-Jabbâr a traité le même sujet dans son livre : *Réfutation d'al-Lumaʿ* (d'al-Ashʿarî), qui ne nous est pas encore parvenu.

Dieu ne veut pas les péchés

Que Dieu ne veut pas les péchés, voilà ce qui est établi aussi bien par la raison que par la révélation.

A. Par la révélation, comme on le voit dans les versets suivants :

1. « Allah ne veut point injustice pour [*Ses*] serviteurs » (XL, 31) — ce verset implique que Dieu ne veut pas d'injustice[2].

2. « Allah n'aime point la corruption » (II, 205) — ce qui veut dire que Dieu ne veut ni n'aime la corruption *(fasâd)*, qu'elle vienne de Lui ou d'un autre.

3. « Ce qui est vrai de tout cela est exécré auprès de ton Seigneur » (XVII, 38) — ceci démontre que tous les péchés sont exécrés auprès de Dieu, ce qui implique qu'il ne les veut pas, car il est impossible qu'il les veut tout en les exécrant[3].

B. Par la raison, pour les raisons suivantes :

1. Si Dieu voulait le péché, Il serait l'auteur de la volonté de pécher ; or, la volonté de pécher est mauvaise, et Dieu ne fait pas ce qui est mauvais, puisqu'Il sait qu'il est mauvais et n'en a pas besoin.

2. Si Dieu voulait les péchés, Il serait pourvu d'une qualité imparfaite ; or, cela est impossible pour Dieu.

(1) ʿAbd al-Jabbâr : *Sharḥ al-uṣûl al-khamsah*, p. 424.
(2) *Ibidem*, p. 459.
(3) *Ibidem*, p. 461.



3. Dieu a interdit les péchés ; s'Il les voulait, cela ne serait pas possible. S'il les voulait tout en les interdisant, Il aurait dû avoir deux qualités contraires, car l'interdiction ne devient pas une interdiction que par le fait de détester. Mais cela est impossible.

4. Si Dieu voulait les péchés, Il aurait dû les aimer et en être satisfait, car l'amour, la satisfaction et la volonté sont apparentés, mais Dieu n'est pas satisfait par les péchés commis par les hommes.

Après avoir établi sa thèse aussi bien par la révélation que par la raison, 'Abd al-Jabbâr — selon son habitude — réfute les arguments des adversaires, qui relèvent, eux aussi, aussi bien de la révélation que de la raison :

D'abord, ils font appel à ce verset : « Nous avons destiné à la Géhenne beaucoup de Djinns et de Mortels » (VII, 179), en l'interprétant dans ce sens que Dieu a créé beaucoup de Djinns et des hommes pour les châtier en Enfer. Mais cela ne peut se faire que s'Il veut qu'ils commettent des péchés pour lesquels ils mériteront l'Enfer. Donc Dieu veut les péchés.

'Abd al-Jabbâr, à grand renfort de textes coraniques et littéraires, démontre qu'il ne faut pas prendre ce verset au pied de la lettre, mais l'interpréter dans ce sens que beaucoup de Djinns et d'hommes iront en Enfer.

Leur argument rationnel est ainsi conçu : s'il arrive dans le monde ce que Dieu ne veut pas, ou n'arrive pas ce qu'Il veut, alors c'est une preuve qu'Il est impuissant et faible ; Il serait comme un roi qui veut quelque chose de son armée et de son peuple et ne l'obtient pas, ou il arrive ce qu'il ne veut pas.

'Abd al-Jabbâr a beau jeu de répondre à cet argument en disant que ce que Dieu veut : ou bien dépend de son acte, ou dépend de l'acte d'un autre. S'il dépend de Lui, et ne se réalise pas, alors Il sera impuissant, car celui qui est capable d'une chose doit pouvoir la réaliser, de sorte que si elle ne se réalise pas, cela prouve qu'il n'est pas capable. Mais si ce qu'Il veut dépend d'un autre, alors ou bien Il le veut par force et contrainte ou bien de bon gré. S'Il le veut par contrainte et qu'il ne se réalise pas, ceci indique l'impuissance du moyen employé pour contraindre. Mais s'Il le veut de bon gré, sans que cela Lui cause un profit ni un dommage, et qu'il ne se réalise pas, alors cela n'indique pas qu'Il est impuissant et faible[1].

(1) *Ibidem*, p. 466.

Les douleurs et les plaisirs

Les opinions sont partagées au sujet de douleurs : sont-elles toutes mauvaises, et les plaisirs sont-ils tous bons, ou quelques-uns seulement.

1. Les dualistes estiment que toutes les douleurs sont mauvaises, et que tous les plaisirs sont bons.

2. D'autres soutiennent que les douleurs ne peuvent être bonnes que si elles sont méritées. Mais voyant que les enfants et les bêtes sont frappés de douleurs qu'ils ne méritent pas, ils diffèrent :

a) Les partisans de la métempsychose disent que ceux-ci — c'est-à-dire : les enfants et les bêtes — avaient été dans d'autres corps ; puis ils ont désobéi à Dieu, alors Il les a mis dans ces nouveaux corps, et châtiés de cette manière : alors, celui qui est châtié n'est pas l'enfant ou la bête, mais l'âme qui a transmigré dans l'enfant ou la bête ;

b) Les Bakrites, qui se réclament du neveu d'ʿAbd al-Wâḥid ibn Zaid, estiment que les enfants et les bêtes ne sentent rien de ces douleurs. Bakr, le chef de file de cette école, prétend « que les enfants au berceau n'éprouvent pas de douleur, même s'ils sont déchirés, peut-être même que Dieu les fait éprouver du plaisir quand ils sont battus et déchirés »[1].

Quant à ʿAbd al-Jabbâr, il estime que les douleurs, de même que les autres genres d'actes, sont quelquefois bonnes, et d'autres fois mauvaises. Si elles sont bonnes, c'est pour cause, quelque soit l'agent, car cela ne dépend pas de l'agent, mais de l'acte lui-même ; si elles sont mauvaises, elles le sont pour elles-mêmes, et non pas à cause de leurs auteurs. La douleur est bonne, quand il y a profit en elle ou la protection d'un plus grand mal, ou bien quand elle est méritée. « Tout homme raisonnable sait, par la perfection de sa raison, que beaucoup de douleurs sont mauvaises, comme la pure injustice, et que d'autres sont bonnes, comme le blâme de celui qui mérite le blâme. »[2]. Par exemple « tout homme raisonnable trouve bon d'entreprendre des voyages, et de veiller en vue d'obtenir des profits ou d'acquérir les sciences. Il ne trouve cela bon qu'à cause du profit qu'il en peut retirer. Ainsi il ne trouve pas mauvais de se voir les oreilles saigner et appliquer des ventouses, ... car il croit que cela le guérira du mal. On trouve bon qu'il blâme celui qui lui fait mal, et cela parce que celui-ci le mérite. De tout cela résulte que, si la douleur est faite en vue de l'une de ces considérations, elle est considérée bonne. Mais si elle est faite en dehors de ces considérations, elle ne sera pas bonne mais mauvaise. Nous ne voulons pas dire par là que la bonté vient de la réalisation du profit ou l'écartement du dommage en toute

(1) Al-Ashʿarî : *Maqâlât al-islamyyîn*, I, p. 317, Le Caire, 1950.
(2) ʿAbd al-Jabbâr : *Sharḥ al-uṣûl al-khamsah*, p. 484.

circonstance. Mais si cela arrive, il sera bon. S'il n'arrive pas, le fait de le croire est une considération qui le fait bon. »[1].

Ayant établi cette thèse, ʿAbd al-Jabbâr estime effondrées la théorie des dualistes selon laquelle toutes les douleurs sont mauvaises, puisque la nature s'en détourne, la doctrine des partisans de la métempsychose qui estiment que les âmes transmigrent d'un corps en un autre, et la doctrine des Bakrites.

3. Les fatalistes estiment que la bonté ou la méchanceté sont à considérer selon les auteurs des douleurs : si l'auteur en est Dieu, les douleurs sont bonnes, qu'elles soient injustes ou exemplaires ; mais si leur auteur est l'homme, elles ne sont pas bonnes. Comme justification, ils disent que Dieu est le maître et le maître peut tout faire en son royaume.

ʿAbd al-Jabbâr réfute cette thèse en invoquant la même thèse, à savoir que les douleurs sont bonnes si elles sont en vue du bien, mauvaises si elles sont sans utilité ni but. Leur caractère de bonté ou de méchanceté ne dépend pas de l'auteur, mais de l'acte lui-même.

Poursuivant ses recherches, il divise les douleurs causées par Dieu en deux catégories : celles communiquées aux soumis (aux obligations religieuses), et celles communiquées aux non-soumis. La première catégorie est soumise à deux conditions : la compensation, et la considération. La considération est ou bien pour lui seul, ou bien pour l'autre, ou bien pour les deux. Il n'est pas bon que Dieu cause des douleurs pour chasser un dommage ; mais seulement pour la considération, ou bien en tant que châtiment. Car, Dieu est capable de chasser le dommage sans causer de la douleur ; alors la douleur, dans ce cas, serait vaine et inutile. La deuxième catégorie de douleurs, celles communiquées aux non-soumis aux obligations de la loi religieuse, doit avoir des compensations, pour que Dieu ne soit pas injuste, et qu'on y considère l'utilité pour les soumis, sinon ce serait vain.

On peut objecter à cela en disant que si Dieu nous a créés et a créé en nous la vie, la puissance, le désir, la vue et l'ouïe, n'est-il pas possible qu'Il cause la douleur sans compensation et sans qu'on la mérite ?

Cette question peut être formulée de deux façons :

1° Si Dieu est le bienfaiteur qui nous a créés et a créé en nous la vie, la puissance, le désir et le désiré, Il a le droit de les reprendre ou bien l'un d'eux, comme nous voyons en réalité : que le prêteur peut reprendre son prêt, de même le comportement de Dieu avec ces bienfaits qui sont : la vie, la puissance et les autres bienfaits : qui sont comme des prêts ;

2° Si Dieu nous a gratifiés de ces bienfaits, Il aura le droit de nous éprouver par cette quantité de douleurs ; il en serait ici comme dans le cas du père qui gratifie son fils de quelques bienfaits, et lui ordonne une

(1) *Ibidem*, p. 485.

fois de lui apporter un verre ou de l'eau ; comme le fils doit obéir à son père sans attendre une compensation, de même ici.

En réponse à la première forme de question, 'Abd al-Jabbâr dit que ce n'est pas vrai, parce que le bienfaiteur n'a pas le droit de reprendre son bienfait, excepté à la condition de ne pas nuire au bénéficiaire. Nous disons la même chose en ce qui concerne la reprise de ce qui est prêté. Si la loi religieuse nous donne le droit de reprendre ce que nous prêtons, elle nous garantit en même temps une compensation plus grande que la tristesse causée par la reprise du prêt.

De même en ce qui touche à la deuxième forme de question, il faut noter que le bienfaiteur n'a pas le droit de causer de la douleur au bénéficiaire en vertu de ces bienfaits. Par exemple, celui qui a donné en aumône un franc à quelqu'un, il n'a pas le droit de charger celui-ci de travaux pénibles, par exemple de le charger de badigeonner ses murs ou de restaurer sa maison. Le bénéficiaire peut alors refuser et lui répondre qu'il n'a pas le droit de le charger de tant de travaux en échange de ce franc donné en aumône. — Quant à l'exemple du père et du fils, il est valable jusqu'à ce point-là, puisque il ne charge le fils que de quelque chose facile. Si, légalement, il le charge de plus, Dieu garantit au fils une récompense supérieure au dommage subi[1].

La création du Coran

'Abd al-Jabbâr traite amplement la question de la création du Coran, en commençant par l'exposé des opinions des adversaires, après quoi il les réfute une à une. Il en relève surtout trois :

a) La doctrine des anthropomorphistes ḥanbalites, qui estiment que le Coran, qui est récité dans les mosquées et écrit dans les livres, n'est pas créé ni engendré, mais il est coéternel à Dieu ;

b) La doctrine des Kullâbites, qui disent que la parole de Dieu est une idée *(ma'nâ)* éternelle existante en Dieu ; elle est la même, qu'elle soit Torah, Évangile, Psaumes, ou Coran ; ce que nous entendons et récitons est une imitation de la Parole de Dieu ;

c) Abû al-Ḥasan al-Ash'arî adopte la théorie d'Ibn Kullâb, mais voyant qu'elle aboutit à affirmer que la parole de Dieu eşt aussi engendrée puisque l'imitation doit être du même genre que ce qui est imité, il dit que ce que nous entendons est une expression de la parole de Dieu. Mais, observe 'Abd al-Jabbâr, al-Ash'ârî a oublié par là que l'expression doit être du même genre que ce qui est exprimé[2].

(1) Cf. *Ibidem*, pp. 488-489.
(2) 'Abd al-Jabbâr : *Sharḥ al-uṣûl al-khamsah*, p. 528.



Quant aux mu'tazilites, ils affirment que le Coran est la parole de Dieu et sa révélation ; qu'il est engendré et créé ; que Dieu l'a révélé à son Prophète pour qu'il soit un miracle attestant sa mission prophétique ; que Dieu en a fait un guide pour nous orienter dans la connaissance du licite et de l'illicite, en reconnaissance de quoi nous devons Le louer et Le remercier. Il doit être attribué en fait à Dieu, quoique nous le récitions aujourd'hui, comme nous attribuons à Imru' al-Qais ce que nous récitons aujourd'hui de ses poèmes.

'Abd al-Jabbâr réfute la thèse de ceux qui estiment que le Coran est coéternel à Dieu, en disant que les parties du Coran précèdent les unes les autres ; ce qui est ainsi ne peut pas être éternel, car l'éternel est ce qui n'est pas précédé de quelque chose d'autre. La preuve c'est que la lettre *hamzah* précède — dans l'expression : al-ḥamd li-allâh — la lettre *lâm*, celle-ci précède la lettre *ḥâ'* — ce qui n'est pas compatible avec l'éternité. Il en est ainsi dans tout le Coran. D'autre part, le Coran est composé de sourates et des versets divisés ; il a un commencement et une fin ; il a une moitié, un quart, un sixième, un septième ; ce qui est ainsi ne peut pas être éternel[1].

Il répond aux Kullâbites et à al-Ash'arî, qui estiment que la Parole de Dieu est une idée existante par soi, en disant que ce genre de parole qu'ils affirment est inconcevable, car ils parlent d'une parole intérieure, qui n'est pas extériorisée, comme si la parole éternelle de Dieu était celle intérieure non exprimée en sons.

Après avoir établi la thèse des mu'tazilites, 'Abd al-Jabbâr énumère et réfute les arguments des partisans de l'éternité du Coran :

1. Un de ces arguments est ainsi formulé : il est établi que le Coran comprend les noms de Dieu ; or, le nom et le nommé sont une seule et même chose ; donc, le Coran doit être éternel comme Dieu.

Réponse : si le nom et le nommé étaient une seule et même chose, alors si l'un nomme une ordure, sa bouche devrait être salie par là, s'il nomme une douceur, sa bouche devrait devenir sucrée, et s'il nomme un brûlant, sa bouche se brûlerait ! Évidemment, c'est faux. D'ailleurs, comment est-il possible que le nom et le nommé soient une seule et même chose, étant donné le fait que le nom est un accident, et le nommé un corps ?

2. Autre argument, tiré du Coran, par exemple ce verset : « A Dieu la création et l'organisation » (VII, 54) : ils disent que Dieu sépare entre la création et l'organisation, ce qui indique que l'organisation n'est pas créée.

Réponse : ce raisonnement est faux, car la simple séparation n'implique pas nécessairement une différence du genre, comme l'atteste ce verset :

(1) *Ibidem*, p. 531.

« au (Paradis) il y a des fruits, des palmiers et des grenades » (LV, 68) : ici Il sépare entre les fruits et la grenade, mais la grenade est un fruit.

Autre verset qu'ils invoquent : « Al-Raḥmân a enseigné le Coran, et créé l'homme (LV, 1) ; ils disent que cela indique que le Coran n'est pas créé, car Il spécifie que l'homme est créé et ne qualifie pas le Coran de créé.

Réponse : Si Dieu dit de l'homme qu'il est créé, cela ne veut pas du tout dire qu'il n'y a de créé que l'homme, la qualification d'une chose n'impliquant rien en ce qui concerne les autres choses. De plus, ce verset apporte de l'eau à notre moulin, puisque Dieu y dit qu'« Il a enseigné le Coran », or, on n'enseigne que les choses engendrées[1].

Le prophétisme

'Abd al-Jabbâr estime qu'il n'y a pas de différence entre un envoyé de Dieu et un prophète. Mais d'aucuns ont établi une différence entre les deux, en se basant sur ce verset : « nous n'avons pas envoyé, avant vous, un envoyé ou un prophète... » (XXII, 52) : ils disent que Dieu a séparé entre l'envoyé et le prophète dans ce verset ; donc l'un doit être différent de l'autre.

A cet argument, 'Abd al-Jabbâr répond en disant que « ce qui prouve que les deux mots ont le même sens c'est que les deux s'affirment et se nient en même temps, de sorte que si l'on affirme l'un et qu'on nie l'autre, il y aura contradiction. D'autre part, ce verset-là ne prouve pas ce qu'ils affirment, car le fait de séparer deux choses ne prouve pas qu'ils sont différents, comme nous l'avons vu tout à l'heure à propos du verset : « au (Paradis) il y a des fruits, des palmiers et des grenades » (LV, 68).

Si Dieu envoie un envoyé *(rasûl)*, celui-ci doit prétendre être prophète et accomplir des miracles qui prouveront sa véracité après sa prétention à la prophétie. Un acte extraordinaire ne peut être considéré comme un miracle que s'il remplit les conditions suivantes :

1° Il faut que cet acte vienne de Dieu ou puisse être considéré tel : car le miracle peut être de deux sortes : *a)* ce qui n'est pas du ressort de la puissance humaine, par exemple : ressusciter les morts, guérir les aveugles, convertir une canne en un serpent, et ainsi de suite ; *b)* ce qui peut être du ressort de la puissance humaine, comme : détruire une ville, transférer une montagne, etc. Le Coran restera dans cette deuxième catégorie, car son genre, la voix (ou le son), est du ressort de la puissance humaine. « C'est pourquoi du point de vue de la raison seule, nous pourrions admettre que le Coran venait du Prophète lui-même, et que Dieu lui avait donné un surplus de science qui lui aurait permis de composer le Coran. Donc, il n'est pas nécessaire que le miracle vienne de

(1) *Ibidem*, p. 545.

Dieu, mais il suffit de pouvoir être considéré comme tel. De toute façon, il faut que l'acte miraculeux puisse être considéré comme un acte de Dieu, pour qu'il soit une preuve de la véracité de celui qui l'accomplit »[1] ;

2° Il faut qu'il soit accompli tout de suite après la prétention au prophétisme ; car, s'il la précède, il sera sans relation avec elle, et, dans ce cas, il ne serait pas probant ; de même, s'il arrive plus tard, il pourrait être sans rapport avec elle, et alors il ne pourrait pas servir de preuve de véracité ;

3° Il faut qu'il soit conforme à sa prétention. Car, s'il n'était pas conforme à sa prétention, il ne serait pas une preuve de sa véracité. Par exemple, si quelqu'un dit à un groupe de gens : je suis l'envoyé de M. un Tel, et la preuve c'est qu'il agitera sa tête quand lui parviendra ma parole que voici — alors si ce monsieur n'agite pas sa tête quand la parole de cet homme lui parvient, celui-ci ne sera pas véridique ;

4° Il faut, enfin, que l'acte sorte de l'ordinaire de ce qui se fait dans son milieu. Sinon, il ne serait pas une preuve. Par exemple, si quelqu'un prétend au prophétisme, en citant comme miracle le lever du soleil du côté de l'orient, et son coucher du côté de l'occident, sa prétention tombera et ce ne sera pas une preuve de son prophétisme. Au contraire, s'il prétend à la prophétie, en citant comme miracle le pouvoir de faire lever le soleil du côté de l'occident, et de le faire coucher du côté de l'orient, cela sera une preuve de sa véracité.

Donc, un miracle doit être une transgression des lois naturelles. Les tours de passe-passe et les adresses des prestidigitateurs ne sont pas de ce genre, car ils ne trompent que les non-initiés ; mais le miracle n'est pas ainsi. C'est pourquoi Dieu a donné à chaque prophète le miracle qui convenait à son temps : à Moïse il a fait accomplir le miracle de changer la canne en un serpent, parce que les gens de son temps étaient très forts en magie ; à Jésus il a donné comme miracle : la guérison des aveugles et des lépreux, car les gens de son temps excellaient en médecine ; à notre Prophète Muḥammad Dieu a donné comme miracle : le Coran, qu'Il a fait réalisant le plus haut degré d'éloquence, car l'éloquence était le point d'honneur des gens de son temps.

Les qualités du prophète

Il faut que le prophète soit pur de toute chose repoussante, grande ou petite, car le but de l'envoi de prophètes est de venir en aide aux hommes et de veiller à leurs intérêts. Ceci doit être fait de la manière la plus convenable pour les hommes.

Le prophète ne doit jamais commettre un grand péché aussi bien avant

(1) *Ibidem*, 569-570.

l'annonce de sa mission qu'après. En cela 'Abd al-Jabbâr est en désaccord avec Abû 'Alî al-Jubbâ'î dont quelques énoncés laissent entendre qu'il est possible que les prophètes commettent de grands péchés avant leur mission, quoiqu'il ne soit possible qu'ils en commettent après. Quant aux anthropomorphistes, ils estiment que les prophètes peuvent commettre de grands péchés aussi bien avant qu'après leur mission. Comme preuve, ils avancent le fait que David a tenté de commettre l'adultère avec la femme d'Urie[1], et Joseph, fils de Jacob, a également tenté de commettre l'acte sexuel avec la femme du Pharaon[2].

« Quant aux petits péchés, qui n'ont pas l'effet d'amoindrir la récompense et qui ne repoussent pas, il est possible que les prophètes les commettent ; rien ne s'y oppose, car une petite quantité de récompense ne peut pas atteindre la véracité des prophètes et ne peut pas influer sur la disposition d'accepter leur mission. »[3].

La mission prophétique doit venir en aide aux hommes, et en même temps être une grâce pour le prophète, car il n'est pas possible que Dieu le Sage charge quelqu'un d'une mission pour l'utilité d'un autre sans qu'il en profite lui-même. Si Dieu sait que notre bien réside dans l'envoi d'une personne déterminée, Il doit l'envoyer, lui et non pas un autre ; s'Il sait que notre bien réside dans l'envoi de deux personnes, Il doit les envoyer nécessairement ; de même s'Il trouve notre bien dans l'envoi d'un groupe, Il doit envoyer un groupe.

L'ABROGATION DES LOIS RELIGIEUSES

On touche ici à une question délicate, à savoir : la possibilité pour Dieu d'abroger les lois religieuses.

Les juifs ont nié le prophétisme de Jésus et de Muḥammad, sur la base de l'impossibilité d'abroger les lois religieuses. Mais ils sont partagés sur ces points :

a) Les uns disent : nous avons nié leur prophétisme parce que tous deux (Jésus et Muḥammad) ont abrogé la loi religieuse de Moïse, et cela aboutit à transformer le vrai en faux et le faux en vrai. Or, cela est impossible ;

b) Un deuxième groupe dit que l'abrogation implique le fait que Dieu se ravise *(al-badâ')*, c'est-à-dire le fait qu'apparaît à Dieu ce qui était

(1) Voir, 2 Samuel, 11 ; 12 : 9 ; 1 Rois, 15 : 5 ; 2 Samuel, 23 : 39. Selon la Bible, David a en effet commis l'adultère avec la femme d'Urie. Mais 'Abd al-Jabbâr en citant l'opinion des anthropomorphistes dit simplement que David a *tenté* de commettre l'adultère.

(2) Voir le livre de la *Génèse*, 39 : 7-20. On y lit que Joseph a résisté à la tentation de la femme du Pharaon qui a voulu le séduire.

(3) 'Abd al-Jabbâr : *Sharḥ al-uṣûl al-khamsah*, p. 575.



caché au sujet de cette loi ; mais cela implique que Dieu n'est pas savant pour lui-même ;

c) Un deuxième groupe estime que l'abrogation d'une loi religieuse est possible seulement du point de vue de la raison ; mais la révélation affirme le contraire, puisque Moïse a dit : ma Loi ne sera jamais abrogée. C'est pourquoi nous avons nié le prophétisme de ceux qui sont venus après lui ;

d) Un quatrième groupe soutient que l'abrogation des lois religieuses est possible, aussi bien du point de vue de la religion que de celui de la foi ; mais nous avons nié le prophétisme de Jésus et de Muḥammad, parce qu'il leur manquait les miracles qui prouveraient leur véracité ;

e) Quelques juifs, enfin, disent que Muḥammad fut un envoyé ; mais il fut envoyé pour les arabes seulement, à l'exclusion des autres peuples[1].

Les juifs — d'après al-Shahrastânî — « prétendent que la loi religieuse ne peut être qu'une seule et même loi. Elle a commencée avec Moïse et est achevée avec lui : avant lui, en effet, il n'exista que des règles rationnelles et des prescriptions tirées de l'utilité. Ils ne croient pas à la possibilité de l'abrogation des lois religieuses. Ils disent : après Moïse, aucune loi religieuse ne pourra avoir lieu, car l'abrogation implique le fait de se raviser. Or, Dieu ne peut jamais se raviser. »[2].

Al-Shahrastâni rapporte — en parlant de Moshkânites, une secte juive, partisans de Moshka, qui suivait la doctrine de Yûdhaghân — qu'un, « groupe de Moshkânites ont reconnu le prophétisme de Muḥammad pour les arabes aussi bien que pour tous les autres peuples, à l'exception des juifs parce que les juifs ont déjà une religion et un livre sacré. »[3].

Le Moshkânisme est un des trois grands mouvements juifs apparus après la propagation de l'Islam, à savoir : al-'îsawyyah, al-yûdhghânyyah, et al-moshkânyyah. Les 'îsawyyah sont les partisans d'Abû 'Îsa Isḥâq ibn Ya'qûb al-Isphahânî, appelé 'ophîd Elohîm (= adorateur de Dieu). Il vivait sous le règne du calife al-Manṣûr al-'Abbâsî. Mais il a commencé à propager sa doctrine vers la fin du califat omayyade ; beaucoup de juifs l'ont suivi et ont prétendu qu'il accomplissait des miracles. Cet Abû 'Îsa a prétendu qu'il fut prophète, et qu'il fut l'envoyé du Messie attendu. Il disait que cinq envoyés du Messie viendront l'un après l'autre avant la venue du Messie. Il prétendit que Dieu lui parla et le chargea de sauver les juifs des mains de nations iniques et des rois injustes. Il professa que le Messie est le meilleur des descendants d'Adam et qu'il est supérieur en rang aux prophètes antérieurs. Puisqu'il est son envoyé, il est le meilleur aussi. Dans son livre il interdit de tuer n'importe quel animal, de manger la chair d'un être animé : que ce soit un oiseau ou une bête. Il a institué dix prières, qu'il a enjoint à ses fidèles d'observer

(1) *Ibidem*, pp. 476-477.
(2) *Al-Milal wa al-niḥal*, II, p. 50.
(3) Al-Shaharastânî : *al-Milal wa al-niḥal*, II, p. 56.



selon un horaire qu'il avait fixé. Il se sépara des juifs sur plusieurs points de la loi religieuse formulée dans la Bible[1]. Par exemple, il a interdit le divorce, comme font les sadducéens et les chrétiens. Il a institué sept prières par jour, se basant sur la parole de David dans les *Psaumes* (c. 119, v. 164) : « je vous loue sept fois par jour ». Il a interdit de manger de la viande, de boire de l'alcool, non pas en se basant sur les livres sacrés, mais parce que Dieu lui avait révélé cela[2].

Quant aux Yûdhaghânites, ils sont les partisans de Yûdhaghân, un habitant de Hamadân en Perse, nommé aussi Yehûdâ ; il exhorta à l'ascèse et à la multiplication des prières ; il interdît la viande et le vin. Il professa que la Bible avait deux sens : un sens externe, et un sens interne, une explication et une interprétation. Ses interprétations sont en désaccord avec celles de la majorité des juifs. Ils s'en écartent aussi au sujet de l'anthropomorphisme. Il pencha pour la doctrine du libre arbitre, professa que l'homme est le véritable auteur de ses actes[3]. Il fut nommé le « pasteur ». Il est douteux qu'il soit l'auteur mentionné par Abrâhâm ben 'Izrâ et Elie al-Bashtikhî sous le nom de Yehûdâ le Persan[4].

La possibilité de l'abrogation en général

Avant de répondre aux juifs, 'Abd al-Jabbâr pose une règle générale, à savoir qu'il est possible que Dieu abroge une loi religieuse par une autre, quoique toutes deux viennent de Lui. 'Abd al-Jabbâr l'explique ainsi : « les lois religieuses sont des grâces et des utilités. Ce qui est de cette sorte diffère selon les temps et les personnes. Il n'est pas impossible que Dieu sache que l'intérêt des hommes est dans telle loi religieuse, en certain temps, et dans une autre loi en un autre temps. Cela est évident en ce qui nous concerne : celui qui fait l'éducation de son fils sait que l'intérêt de son fils réside une fois dans la douceur, et une autre fois dans la sévérité ; quand les enfants sont nombreux, cela est plus évident ; le cas que nous envisageons ici ressemble aux cas de maladie et de guérison, de vie et de mort : comme Dieu nous fait une fois malades et une autre fois sains et guéris, étant donné que notre intérêt est quelquefois dans la maladie, et d'autres fois dans la santé — de même ici : il n'est pas impossible que Dieu sache que notre intérêt est une fois dans telle loi religieuse, et une autre fois dans telle autre loi. Donc, il est vrai que les lois religieuses peuvent être abrogées. »[5].

(1) Voir al-Shahrastânî : *al-Milal wa al-niḥal*, II, pp. 55-56.
(2) Qirqisani, 1. 2 (11-13), 11-12, éd. Nemoy, I, 12 sqq., 51 sqq. ; Jehudah Hadassi's, *Eshkol ha-kofer*, n° 97, fol. 41 c.
(3) Al-Shahrastânî : *al-Milal wa al-niḥal*, II, p. 56.
(4) Voir sur ces sectes, Graetz, III, 493-511.
(5) 'Abd al-Jabbâr : *Sharḥ al-uṣûl al-khamsah*, p. 577.



Puis, il adresse la parole à ceux qui soutiennent que l'abrogation des lois implique que le vrai devient faux et le faux devient vrai, en disant que l'abrogation ne touche pas l'*essence* de ce qui fut vrai de sorte que le vrai doit devenir faux et le faux vrai ; mais elle atteint un *exemple* de ce qui fut vrai. Il est possible que de deux exemples l'un peut être vrai et l'autre faux : par exemple : entrer dans la maison peut être bon quand il est fait avec la permission du propriétaire, et peut être mauvais quand il est fait sans sa permission ; les deux entrées sont deux exemples.

Après avoir établi cette règle générale, 'Abd al-Jabbâr se tourne vers les sectes juives, en leur disant : la loi religieuse proclamée par Moïse, avait-elle abrogé les lois précédentes? S'ils répondent que Moïse n'a apporté que ce que les Prophètes avant lui avaient apporté — et c'est l'opinion de quelques-uns parmi eux — nous leur dirons : comment prétendez-vous affirmer cela, et vous savez que Adam avait marié ses filles à ses enfants, ce qui est interdit par Moïse ; de même, Abraham s'est circoncis quand il était âgé, mais Moïse prescrit que la circoncision soit effectuée quand on est très jeune ; Jacob permet de se marier avec deux sœurs, mais cela est interdit dans la loi mosaïque.

S'ils répondent que Moïse a abrogé les lois proclamées par les prophètes qui l'avaient précédé — et ils doivent reconnaître cela, — et une secte parmi eux le reconnaît — alors nous leur disons : est-ce que cela a impliqué que le vrai devint faux et le faux vrai? Impliqua-t-il que Dieu s'est avisé de quelque chose qui lui avait été caché?

Quant à la troisième secte, qui professe que l'abrogation de la loi est possible du point de vue de la raison, mais la révélation l'interdit et la parole qu'ils attribuent à Moïse : « ma loi ne sera jamais abrogée » — 'Abd al-Jabbâr, pour les réfuter, commence par leur demander de prouver que Moïse a vraiment dit cette parole. S'ils disent que c'est une tradition transmise par chaîne multiple de garants, alors il n'y a pas lieu de la nier, — nous répondons que, s'il en était ainsi, nous l'aurions su pendant le long contact avec vous ; mais nous ne le savons pas ; comment donc prétendez-vous que c'est une tradition transmise par chaîne multiple de garants? Même une secte parmi vous, les 'Inânites, l'a niée et ont dit que l'abrogation de la loi religieuse est possible aussi bien du point de vue de la raison que de celui de la révélation, et qu'ils n'ont nié le prophétisme de ceux qui sont venus après Moïse que parce que ceux-ci ont manqué les miracles qui auraient prouvé leur véracité.

Pour réfuter ce que dit la secte (d) qui soutient que l'abrogation de la loi est possible d'après la raison et la révélation, mais nie le prophétisme de Muḥammad sur la base qu'il manqua de miracles, il suffit d'énumérer les miracles de Muḥammad qui prouvent sa véracité et le fait que Dieu lui est venu en aide pour prouver qu'il est prophète véridique.

Quant à la dernière secte (e) qui prétend que Muḥammad a été envoyé aux arabes seulement, on peut leur dire que si Muḥammad prétend qu'il

est envoyé à tous les hommes sans exception, et que Dieu l'a soutenu par des miracles, alors il faut en conclure qu'il a été envoyé à tous les hommes sans exception.

***

Étant donné qu'il a touché la question de l'abrogation et le fait de se raviser *(al-badâ')*, il se met à préciser leur sens. L'abrogation est le fait de supprimer un règlement établi par une preuve religieuse et de lui substituer un autre basé également sur une preuve religieuse, sans quoi le premier ne serait pas supprimé. Le fait de se raviser est la manifestation de ce qui est caché. Il a quatre conditions : *a)* que l'homme soumis soit le même ; *b)* que la raison soit la même ; *c)* que le temps soit le même ; *d)* et que l'aspect sous lequel on envisage les choses soit le même. Il consiste en la venue d'un ordre après une interdiction, ou d'une interdiction après un ordre.

Toutes les sectes musulmanes, à l'exception de *Shî'ah*, admettent la possibilité de l'abrogation, et nient le fait de se raviser. Ibn Ḥazm prouve la possibilité de l'abrogation par ce qui est arrivé en Islam : Dieu a commencé par nous autoriser à boire du vin ; Il ne nous a pas chargés de la prière ni du jeûne durant une période de l'Islam ; Il nous a permis de boire du vin, de manger pendant les jours de Ramaḍân, de ne point faire des prières, durant un certain temps de l'Islam ; Il n'aima pas qu'on interdît tout cela avant qu'une interdiction formelle ne vînt, puisqu'Il dit : « ne t'empresse pas avec le Coran avant que sa révélation à toi soit achevée » (XX, 114). Après quoi Il nous a chargés de la prière et du jeûne, nous a interdit le vin, se fâche si nous négligeons la prière, mangeons pendant les jours de ramaḍân et buvons du vin. Dieu savait dès l'éternité qu'Il va permettre ce qu'Il a permis pendant une période déterminée, et qu'après cela Il l'interdira[1].

(1) Voir Ibn Ḥazm : *al-Fiṣal fî al-milal wa al-ahwâ' wa al-niḥal*, IV, pp. 58-59. Le Caire, 1321 h.

LES ASH'ARITES

ABŪ AL-ḤASAN AL-ASH'ARÎ

Passons maintenant à l'autre grand courant de la pensée théologique en Islam, représenté par les Ash'arites qui furent d'abord mal vus aussi bien des mu'tazilites, leurs principaux adversaires, que des sunnites qui finirent par adopter l'ash'arisme comme la théologie rationnelle de l'Islam sunnite.

Le fondateur de l'ash'arisme fut Abû al-Ḥasan 'Alî ibn Ismâ'îl ibn Isḥâq ibn Sâlim ibn Ismâ'îl ibn 'Abdullâh ibn Mûsa ibn Bilâl ibn abî Burdah ibn Abî Mûsâ al-Ash'arî.

Son père, Ismâ'îl ibn Isḥâq fut un sunnite, qui a écrit un livre sur les désaccords de juristes.

D'aucuns ont contesté cette généalogie d'al-Ash'arî, comme Abû 'Alî al-Ahwâzî qui prétendit que cette généalogie n'est pas correcte. C'est que notre auteur, d'après cette généalogie, remonte à Abû Mûsâ al-Ash'arî, le fameux arbitre dans la querelle entre 'Alî et Mu'âwyah, arbitrage qui a eu de graves conséquences pour l'histoire de l'Islam. Abû Mûsa fut un grand chef, un compagnon illustre du Prophète. Celui-ci l'envoya à Yémén en l'an 10 h. (631/2 a. d.). 'Umar le nomma gouverneur d'al-Baṣrah en l'an 17 h. (= 638 a. d.) et d'al-Kûfah en 22 h. (= 643). C'est lui qui organisa la campagne de Khûzistân (17-21 = 638-642) qui finit par s'en emparer. Il participa à la conquête de l'Iraq (13-20 h.), s'est avancé profondément en Fârs. Quand le conflit éclata entre 'Alî et les partisans de Mu'âwyah après l'assassinat de 'Uthmân, il a pris une attitude de neutre entre les deux partis. On ne sait pas la date exacte de sa mort, survenue probablement en 41, ou 42, ou 52, ou 53. — Son fils fut le juge de Kûfah, et le fils de celui-ci fut le juge d'al-Baṣrah.

Quant à notre auteur, il est né à al-Baṣrah[1], puis il habita Baghdâd où il mourra.

(1) Ibn al-Nadim : *al-Fihrist*, p. 181 Flügel ; Ibn Khillikân II, pp. 446-447, n. 402 ; Al-Khaṭîb : *Târîkh Baghdâd*, XI, 346.



La date de sa naissance n'est pas sûre ; mais on croit qu'il est né en 260 h.[1] (873/4 a. d.).

On ne sait rien de sa première formation. Mais il est connu qu'il fut d'abord muʿtazilite en théologie. Il fut l'élève d'Abû ʿAlî al-Jubbâ'î pendant quarante ans[2]. Le fiqh (loi canonique), il l'a appris d'Abû Isḥâq al-Marrûzî, un des grands juristes shâfiʿtes, mort en 340 h. Mais il est difficile sinon impossible d'admettre qu'il fut l'élève d'al-Jubbâ'î pendant quarante ans, puisque celui-ci est certainement mort en 303, si on admet la date de 260 comme année de naissance d'al-Ashʿarî. Il ne faut donc pas prendre à la lettre ce nombre, et dire simplement qu'il fut longtemps l'élève d'Abû ʿAlî al-Jubbâ'î. Quant à la deuxième information, on y remarque une difficulté : c'est que al-Marrûzî est mort en 340, c'est-à-dire plus de dix ans après la mort d'al-Ashʿâri ; ils étaient pour le moins du même âge ; aussi voyons-nous quelques auteurs essayant d'expliquer cela en disant qu'al-Ashʿarî apprenait d'al-Marrûzi le fiqh, tandis que celui-ci apprenait d'al-Ashʿarî la théologie.

Les controverses entre al-Ashʿarî et son maître al-Jubbâ'î

On ne peut pas préciser si les controverses entre al-Ashʿarî et son maître Abû ʿAlî al-Jubbâ'î furent antérieures, ou postérieures, au reniement du muʿtazilisme par al-ʿAshʿarî. Les informations concernant ce reniement sont multiples :

1. La plus ancienne est celle rapportée par Ibn al-Nadîm dans son *Fihrist* (p. 271, Le Caire), qui dit : « (Al-Ashʿarî) fut d'abord muʿtazilite, après quoi il s'est repenti de professer leur doctrine concernant la justice divine et la création du Coran, et l'a proclamé solennellement dans la Grande Mosquée d'al-Basorah : un jour de vendredi, il est monté sur une chaire et a crié d'une forte voix : celui qui me connaît, me connaît ; et à celui qui ne me connaît pas je me présente : je suis tel fils d'un tel : j'ai professé la doctrine de la création du Coran, que Dieu ne peut pas être vu par les yeux, et que les actes humains c'est moi qui en suis l'auteur. Mais voilà que je nie tout cela ».

2. Il y a des informations qui font entrer en jeu des songes dans lesquels il aurait vu le Prophète Muḥammad l'enjoignant de suivre sa *sunnah*. Ceci implique que ces informations sont inventées, puisqu'elles prennent parti. Ibn ʿAsâkir les rapporte[3] en détail. On remarque qu'elles poursuivent trois buts :

(1) Al-Khaṭîb : *Târîkh Baghdâd*, XI, p. 347, ll. 3-4.

(2) Ibn ʿAsâkir : *Tabyîn kadhib al-muftari fî mâ nusiba ilâ al-imâm Abî al-Ḥasan al-Ashʿarî*, p. 91. Damas, 1357 h.

(3) Voir : *Tabyîn...*, pp. 38-43.



a) La défense de la théologie (*'ilm al-kalâm*) et la démonstration de son accord avec la *sunnah* — ce qui prouve que les inventeurs de ces informations sont des 'ash'arites ;

b) La défense de la doctrine d'al-Ash'arî, en tant qu'elle est conforme à la *sunnah* du Prophète ;

e) La condamnation de la doctrine mu'tazilite comme étant une impiété.

L'information la moins improbable est celle qui dit qu'al-Ash'arî, ayant approfondi la doctrine mu'tazilite jusqu'au plus haut degré, commença à poser des questions à ses maîtres auxquelles il ne reçut pas de réponses satisfaisantes. Aussi est-il devenu perplexe[1]. Il nous semble que ces questions sont du genre de celles qui se trouvent dans les controverses attribuées à al-Ash'ari et Abû 'Ali al-Jubbâ'î. Citons maintenant deux de ces controverses :

1. *Controverse sur le mieux*

La plus connue, même en Europe, de ces controverses entre al-Ash'arî et Abû 'Alî al-Jubbâ'î est celle provoquée au sujet du mieux et de la justice divine. En voici une version rapportée par al-Subki[2] :

Al-Ash'arî demande à al-Jubbâ'î : que dites-vous de trois frères : l'un d'eux est croyant, le second impie et le troisième est un enfant, qui sont tous les trois morts?

Al-Jubbâ'î répond : Le croyant va au paradis, l'impie en enfer, et l'enfant sera sauvé.

Alors al-Ash'arî lui dit : si l'enfant veut entrer au paradis, le peut-il?

Al-Jubbâ'i répond : non ! on va lui dire que son frère croyant n'a obtenu son entrée au paradis que grâce aux bons actes qu'il avait accomplis, tandis que lui n'avait rien fait de pareil.

Al-Ash'arî : si l'enfant dit : ce n'est pas de ma faute ; si vous m'aviez fait vivre plus longtemps, j'aurai fait de bons actes comme mon frère le croyant.

Al-Jubbâ'î : Dieu lui dira alors : je savais que si vous viviez plus longtemps, vous auriez commis des péchés pour lesquels vous auriez été châtié ; j'ai pris votre intérêt en considération, et je vous ai fait mourir avant d'atteindre l'âge d'obligation.

Al-Ash'arî : mais si l'impie disait : mon Dieu ! Vous avez connu mon cas comme vous avez connu le sien, que n'avez-vous pas pris en considération mon intérêt comme lui?

Al-Jubbâ'î resta interdit[3].

(1) Ibn 'Asâkir, *ibidem*, p. 38.
(2) Al-Subkî : *Tabaqât al-Shâfi'yyah*, II, pp. 250-251.
(3) Voyez une version peu différente chez Ibn Khillikân, t. III, p. 398. Le Caire, 1948.



En commentant cette controverse, Ibn Khillikân *(ibidem)* dit que « cette controverse indique que Dieu prend pitié de qui Il veut, châtie qui Il veut, et que ses actes ne peuvent pas être expliqués par des buts spécifiques ». — Ibn al-Subki commente dans le même sens en disant que « notre principe est que Dieu n'est pas obligé de faire quoi que ce soit ; Il ne fait rien selon un motif déterminé ; Il est le Tout-Puissant, le Seul Roi ; rien ne l'empêche de changer le bien des hommes en mal et leur profit en dommage ; Il n'est responsable de rien ; et eux ils sont responsables »[1].

2. *Controverse sur les noms de Dieu : sont-ils révélés?*

La deuxième controverse porte sur le droit des hommes de donner des noms à Dieu : faut-il se limiter à ce qui est mentionné dans le Coran, ou peut-on Lui donner d'autres jugés dignes de Lui?

Al-Ash'arî, dans cette controverse, soutient qu'il se limite strictement à ce qui est mentionné explicitement dans le Coran, tandis qu'al-Jubbâ'î prend plus de liberté et donne à Dieu des noms qui lui conviennent rationnellement sans qu'ils soient explicitement mentionnés dans le Coran.

***

Quoi qu'al-Ash'arî fût obligé de ne plus participer aux cours d'al-Jubbâ'î, il ne cessa pas de lui pousser des pointes. Par exemple, il poussa les gens à poser des questions embarrassantes à son maître, et resta en cachette pour leur insuffler des réponses à ses réponses.

De toute manière, les Ash'arites affirment qu'al-Ash'arî fut en polémique plus fort que son maître. Ils rapportent même que, durant la fréquentation d'al-Ash'arî des cours de son maître, celui-ci le déléguait pour entrer en polémique avec des adversaires venus pour discuter.

***

Al-Ash'arî mena une vie ascétique ; il vivait du rendement d'une propriété que son grand-père Bilâl ibn Abî Burdah a légué en bien de mainmorte à ses descendants. Ses dépenses annuelles s'élevaient à 50,15 grammes d'argent !

Très pieux, il fut très attentif aux exercices de piété.

(1) *Tabaqât al-Shâfi'yyah,* II, p. 251.

Sa mort

Nos sources ne sont pas d'accord sur la date de sa mort. Les uns disent qu'il est mort à Baghdad entre 320 et 330 de l'hégire, les autres précisent en disant qu'il est mort en 324[1]. (935/6 a. d.)

Ses œuvres

Nous possédons plusieurs listes des œuvres d'al-Ash'arî :

A. La première est celle qu'il a lui-même dressée dans son livre *al-'Amad*, où il mentionne les titres des ouvrages qu'il a composés jusqu'à l'an 320. Ibn 'Asâkir[1] a rapporté cette liste, la voici d'après lui, puisque ce livre-là n'est pas encore retrouvé :

1. *Al-fuṣûl:* c'est une réponse aux athées, comme les philosophes, les physiciens, les anthropomorphistes et les partisans de l'éternité du monde. Il y répond aussi aux Brahmanes, aux juifs, aux chrétiens et aux mages. C'est un livre volumineux, qui comprend douze livres. Le premier livre traite du raisonnement et de la démonstration rationnelle. Il traite des arguments avancés par les athées et les partisans de l'éternité du monde. Il réfute les affirmations d'Ibn al-Râwandî dans son livre : *al-Tâj*, où il soutient la doctrine de l'éternité du monde.

2. *Al-mûjiz:* en 12 livres selon les thèses des adversaires aussi bien musulmans que non-musulmans. Le livre 12 traite de l'imâmat ; il y appuie la validité de l'imâmat d'Abû Bakr, réfute la théorie shî'ite qui prétend qu'il y faut un imâm infaillible à chaque époque.

3. *Fî khalq al-a'mâl:* il y répond aux mu'tazilites au sujet de la création des actes humains.

4. *Fî al-istiṭâ'ah:* un grand livre qui répond aux mu'tazilites qui affirment que la capacité doit précéder l'acte.

5. *Fî al-ṣifât:* il y parle des mu'tazilites, des Jahmites et des autres adversaires d'al-Ash'arî, au sujet de leur négation des attributs divins ; il y répond à Abû al-Hudhail, Mu'ammar, al-Naẓẓâm, al-Fuwaṭî et aux partisans de l'éternité du monde. Il parle aussi de différents attributs divins, de la face de Dieu et de ses mains, de Son maintien sur le Trône. Il discute également la doctrine des attributs et des noms divins, professée par Abû al-'Abbâs al-Nâshi'.

6. *Jawâz ru'yat Allâh bi al-abṣâr:* il y réfute les arguments mu'tazilites contre la possibilité de voir Dieu.

(1) Voir Al-Khatîb al-Baghdâdî : *Târîkh Baghdâd*, t. XI, p. 347 ; Ibn 'Asâkir : *Tabyîn...*, p. 56.



7. *Ikhtilâf al-nâs fî al-asmâ' wa al-aḥkâm, wa al-khâss wa al-'âmm.*

8. *Al-radd 'alâ al-mujassimah.*

9. *Fî al-jism :* il y montre que les mu'tazilites ne peuvent pas répondre aux questions concernant la corporéité, comme il le peut lui-même.

10. *Îḍâḥ al-burhân fî al-radd 'alâ ahl al-zaigh wa al-ṭughiân :* c'est une sorte d'introduction au *Mujiz* (nº 2 ci-dessus).

11. *Al-luma' fî al-radd 'alâ ahl al-zaigh wa al-bida'.*

12. *Al-luma' al-kabîr :* c'est une introduction au numéro 10.

13. *Al-luma' al-saghîr :* c'est une introduction au numéro 12.

14. *Al-sharḥ wa al-tafṣîl fî al-radd 'ala ahl al-ifk wa al-taḍlîl :* c'est un manuel pour les débutants, qu'il convient de lire avant de lire le livre : *al-Luma'.*

15. Un résumé destiné à être une introduction au livre précédent.

16. *Naqḍ kitâb al-uṣûl de Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhâb al-Jubbâ'î :* il y réfute les grandes thèses mu'tazilites.

17. *Naqḍ ta'wîl al-adillah d'al-Balkhî.*

18. *Maqalât al-islâmyyîn.*

19. *Jumal al-maqâlât :* un résumé des thèses des athées et des croyants.

20. al-Jawâbât fî al-ṣifât 'an masâ'il ahl al-zaygh wa al-shubuhât : dans ce livre il se rétracte ; il y réfute un livre qu'il avait précédemment écrit en défense des thèses mu'tazilites.

21. Une réponse à Ibn al-Râwandî au sujet des attributs divins et du Coran.

22. Réfutation d'un livre d'al-Khâlidî au sujet de la volonté divine et que Dieu a voulu ce qui n'est pas réalisé, et que s'est réalisé ce que Dieu n'a pas voulu. Al-Ash'arî réfute cette thèse. Cette réfutation a pour titre : *al-qâmi' li kitâb al-Khâlidî fî al-irâdah.*

23. Réfutation d'un livre qu'al-Khâlidî a composé sur le Coran et les attributs divins.

24. *Al-dâfi' lil-muhadhdhab :* une réfutation du livre d'al-Khâlidî intitulé : *al-Muhadhdhab.*

25. Réfutation d'un livre d'al-Khâlidî, où celui-ci a nié que Dieu crée les actes humains.

26. Réfutation d'un livre d'al-Balkhî, où celui-ci a corrigé les fautes de polémique d'Ibn al-Râwandî.

27. Un livre sur le raisonnement qui tire des conclusions concernant ce qui est invisible en se basant sur les faits visibles.

28. *Al-mukhtaṣar fî al-tawḥîd wa al-qadar :* il y traite de différents sujets : démonstration de la possibilité de voir Dieu par les yeux ; les attributs divins ; le *qadar ;* les actions engendrées *(al-tawallud)* ; la justice divine.



29. *Sharḥ adab al-jadal.*

30. *Kitâb al-ṭabaryyîn.*

31. *Jawâb al-khurâsânyyah.*

32. *Kitâb al-arrajânyyîn.*

33. *Jawâb al-sîrâfyyîn.*

34. *Jawâb al-'umânyyîn.*

35. *Jawâb al-jurjânyyîn.*

36. *Jawâb al-dimashqiyyîn.*

37. *Jawâb al-wâsiṭyyîn.*

38. *Jawâbât al-râmhurmuzyyîn :* réponse à des questions envoyées par un mu'tazilite de Râmhurmuz.

39. *Al-masâ'il al-manthûrah al-baghdâdyyah.*

40. *Al-munṭakhal fî al-masâ'il al-manshûrât al-baṣryyât.*

41. *Al-funûn fî al-radd 'alâ al-mulḥidîn.*

42. *Al-nawâdir fî daqâiq al-kalâm.*

43. *Al-idrâk :* questions subtiles du kalâm.

44. *Naqḍ al-kitâb al-ma'rûf bî al-laṭîf li al-Iskâfî.*

45. Réfutation des thèses de 'Abbâd ibn Sulaimân contenant des questions subtiles du kalâm.

46. Réfutation d'un livre de 'Alî ibn 'Îsâ.

47. *Al-mukhtazan.*

48. Un livre sur « la chose » et que les choses sont des choses, même si elles sont anéanties.

49. *Kitâb fî al-ijtihâd fî al-aḥkâm.*

50. Kitâb fî anna al-qiyâs yakhuṣṣu ẓâhir l-qur'ân.

51. Kitâb fî al-ma'ârif.

52. Kitâb fî al-akhbâr wa takhṣîṣihâ.

53. Al-funûn fî abwâb min al-kalâm : différent du numéro 41.

54. *Jawâb al-miṣryyîn.*

55. *Kitâb fî anna al-'ajza 'an al-shay' ghayr al-'ajz 'an ḍiddih, wa anna al-'ajza lâ yakûn illâ 'an al-mawjûd.*

56. *Al-masâ'il 'alâ ahl al-tathnyah.*

57. *Al-istiqṣâ' li jamî' i'tirâḍ al-dahryyîn wa sâ'ir aṣnâf al-mulḥidîn.*

58. Un livre contre les partisans de l'éternité du monde, dans leur argumentation concernant l'éternité des corps, à savoir que, s'ils étaient contingents et engendrés, alors Dieu les avaient engendrés ou bien pour lui-même, ou bien pour une cause.

59. Réfutation d'une objection contre Dâwûd ibn 'Alî al-Iṣphahânî au sujet de la croyance.



60. *Tafsîr al-qur'ân :* il y répond à al-Jubbâ'î et al-Balkhî au sujet de leur interprétation erronée du Coran.

61. *Ziâdât al-nawâdir.*

62. *Jawâbât ahl Fâris.*

63. Traité sur la thèse de ceux qui prétendent que l'aridité agit de par sa nature, et une réfutation de cette thèse.

64. *Sur la vue :* où il réfute les objections soulevées par al-Jubbâ'î dans divers endroits relevés dans ses livres par Muḥammad ibn 'Umar al-Ṣaymarî.

65. *Al-jawhar fî al-radd 'alâ ahl al-zaigh wa al-munkar.*

66. Réponse à al-Jubbâ'î concernant des questions soulevées par al-Jubbâ'î touchant le raisonnement et ses conditions.

67. *Adab al-jadal.*

68. *Fî maqâlât al-falâsifah khâssah.*

69. *Fî al-radd 'alâ al-falâsifah*, en trois livres : il y réfute les « causes »[1] *('ilal)* de Proclus, le partisan de la doctrine de l'éternité du monde ; y parle de ceux qui professent la doctrine de la matière et des natures ; y réfute les arguments d'Aristote mentionnés dans son livre : *De Caelo* ; y traite de leur doctrine astrologique qui attribue aux astres les événements de ce monde, le bonheur et le malheur.

* * *

Voilà la liste qu'Ibn 'Asâkir a transmis d'après Abû Bakr ibn Fûrak, qui dit après cette énumération qu'à côté de ces livres composés jusqu'à l'an 320, il y a des dictées et des réponses diverses aux questions envoyées de divers endroits. « Al-Ash'arî, continue Ibn Fûrak, a vécu jusqu'à l'an 324 ; durant cette période il écrvait d'autres livres, dont voici quelques titres :

1. *Naqḍ al-muḍâhâh 'alâ al-Iskâfî :* sur le destin.

2. *Al-'amad :* sur la vue.

3. *Fî ma'lûmât Allâh wa maqdûrâtih annahû lâ nihâyata lahâ* — contre Abû al-Hudhail.

4. *Kitâb 'alâ Ḥârith al-Warrâq fî al-ṣifât fî mâ naqaḍ 'alâ ibn al-Râwandî.*

(1) Dans le sens de = arguments ; c'est-à-dire les arguments de Proclus pour prouver l'éternité du monde. Voir le texte de la traduction arabe des premiers neuf arguments de Proclus, dans notre édition : *Neo-Platonici apud Arabes*, pp. 34-42. Le Caire, 1955. R. J. McCarthy a commis ici une faute grave : au lieu de lire : Proclus (*Abraqlus* dans le texte arabe), il a lu Ibn Qais, et l'a rendu en anglais ainsi : « Ibn Qais the materialist » (voir *The Theology of Al-Ash'ari*, p. 225, Beyrouth, 1953) ! Puis il a écrit cette note : « je ne suis pas parvenu à identifier cet Ibn Qais là ! »

5. *Kitâb 'ala ahl al-tanâsukh.*

6. *Kitâb fî al-radd 'alâ Abû al-Hudhail fî al-ḥarakât.*

7. *Kitâb 'ala ahl al-mantiq.*

8. *Masâ'il su'ila 'anhâ al-Jubbâ'î fî al-asmâ' wa al-aḥkâm.*

9. *Mujâlasât fî khabar al-wâḥid wa ithbât al-qiyâs.*

10. *Kitâb fî af'âl al-nabî.*

11. *Kitâb fî al-wuqûf wa al-'umûm.*

12. *Kitâb fî mutashâbih al-qur'ân.*

13. *Naqḍ kitâb al-Tâj 'alâ ibn al-Râwandi.*

14. *K. fîh bayân madhhab al-naṣârâ.*

15. *K. fî al-imâmah.*

16. *K. fîh al-kalâm 'alâ al-naṣârâ:* où il emploie des arguments tirés de leurs livres reconnus par eux.

17. *K. fî al-naqḍ 'alâ ibn al-Râwandî fî ibṭâl al-tawâtur:* il y traite du *tawâtur* et de l'*ijmâ'* (consensus).

18. *K. fî ḥikâyât madhâhib al mujassimah wa mâ yaḥtajjûn bihi.*

19. *K. naqḍ sharḥ al-kitâb.*

20. *K. fî masâ'il jarat bainahu wa baina Abî al-Faraj al-Mâlikî fî 'illat al-khamr.*

21. *Naqḍ kitâb al-âthâr al-'alwyyah* (= *Meteorologica* d'Aristote) *'alâ Arisṭûṭâlîs.*

22. *K. fî jawâbât masâil li Abî Hâshim, istamlâhâ ibn Abî Ṣâlih al-Tabarî.*

23. *Al-iḥtijâj.*

24. *K. al-akhbâr*, commentaire dicté sur *al-burhân.*

25. *K. fî dalâ'il al-nubawwah.*

26. *K. fî al-imâmah.*

* * *

Voilà le supplément donné par Ibn Fûrak. Ibn 'Asâkir ajoute encore 3 ; les voici :

1. *Risâlah fî al-ḥathth 'alâ al-baḥth.*

2. *Risâlah fî al-îmân wa hal yuṭlaqu 'alaih ismu al-khalq.*

3. *Jawâb masâ'il kataba bihâ ilâ ahl al-thaghr fî tabyîn mâ sa'lûhu 'anhu min madhhab ahl al-ḥaqq.*

* * *

Telles sont les trois listes — parvenues à nous — des œuvres d'Abû al-Ḥasan al-Ash'arî ; ils forment ensemble quatre-vingt-dix-huit titres.

Mais Abû Muḥammad ibn Ḥazm dit que les œuvres d'al-Ash'arî comprennent cinquante-cinq titres[1]. Ibn 'Asâkir commente cette affirmation en disant qu'Ibn Ḥazm a oublié plus de la moitié. Ibn al-Subkî justifie l'affirmation d'Ibn Ḥazm en disant que « c'est le nombre de livres d'al-Ash'arî qu'Ibn Ḥazm a trouvés aux pays de Maghrib. »

On peut faire les remarques suivantes sur ces listes :

a) D'abord, on y mentionne souvent non pas le titre exact du livre, mais son contenu en résumé. Ce fait ne nous aide pas à établir l'authenticité des livres attribués à al-Ash'arî et non mentionnés dans ces listes ;

b) Elles ne mentionnent pas trois livres attribués à al-Ash'arî et parvenus jusqu'à nous : les voici :

1. *Al-Ibânah 'an uṣûl al-diyânah.*
2. *Risâlah fî istiḥsân al-khawḍ fî 'ilm al-kalâm.*
3. *Risâlah kataba bihâ ilâ ahl al-thaghr bi bâb al-Abwâb.*

Parlons maintenant de ces trois livres.

1. *Al-Ibânah*

C'est un petit traité, qui a été publié d'abord à Heyderabad (Inde) en 1321 h., puis au Caire en 1348. W. C. Klein l'a traduit en anglais en 1940[2]. Ignace Goldziher le considère un des plus importants documents de l'histoire des dogmes islamiques ; il y a puisé abondamment dans son livre : *Le Dogme et la loi de l'Islam*[3], et il le considère l'exposé définitif de la doctrine d'al-Ash'arî.

Mais le grand problème est de savoir si le texte que nous possédons est le même que celui écrit par l'auteur. Avant d'aborder ce problème, demandons-nous d'abord pourquoi nos trois listes ne l'ont pas mentionné.

Ce qui est surprenant, c'est qu'Ibn 'Asâkir ne le mentionne pas parmi les livres ajoutés par Ibn 'Asâkir aux deux listes d'al-Ash'arî et d'ibn Fûrak, tandis qu'il le mentionne dans le même livre : *al-Tabyîn*, quand il critique les attaques formulées par Abû 'Alî al-Ḥasan ibn 'Alî ibn Ibrâhîm al-Ahwâzî contre al-Ash'arî, et parle du rang qu'occupe ce livre chez les ash'arites. Il dit qu'Abû 'Uthman Ismâ'îl ibn 'Abd al-Raḥmân ibn Aḥmad al-Ṣabânî al-Naisâbûrî « ne venait faire ses cours qu'avec le livre : *al-Ibânah* d'Abû al-Ḥasan al-Ash'arî en main. Il manifestait son admiration pour ce livre et disait : et pourquoi pas? Ce livre est un commentaire de sa doctrine. »[4]. Ibn 'Asâkir dit aussi que *Ibânah* a été

(1) Cité par al-Subkî : *Tabaqât al-Shâfi'yyah*, II, p. 252.

(2) *The Elucidation of Islam's Foundation*. American Oriental Series, vol. 19, 1940. Voir le compte rendu de Thomson, in *The Moslem World*, vol. 32 (1942), pp. 242-260.

(3) Ignaz Goldziher : *Vorlesungen über den Islam*, 2. Aufl. Heidelberg, 1925, p. 31 ; tr. franç. par Arin, p. 92. Paris, 1920.

(4) Ibn 'Asâkir : *Tabyîn...*, p. 389.



pour les ash'arites « une cuirasse de protection contre les ḥanbalites. »[1]. D'autre part, il reproduit dans le *Tabyîn* les deux premiers chapitres d'*al-Ibânah*. Il sait donc que l'*Ibânah* est une œuvre d'al-Ash'arî. Si donc il ne le mentionne pas parmi les livres avec lesquels il complète les listes d'al-Ash'arî et d'Ibn Fûrak, cela pourrait s'expliquer par le fait que le livre fut mentionné par al-Ash'arî dans sa liste, mais qu'un copiste l'a oublié. Sans cela, il aurait dû l'ajouter.

Autre problème préliminaire, c'est qu'Ibn al-Nadîm dans son *Fihrist*[2] mentionne d'al-Ash'ari les numéros 11, 2, 10, 14, en cet ordre (de la première liste), en y ajoutant un livre dont voici le titre : *kitâb al-tabyîn 'an uṣûl al-dîn*. Ce titre ne se trouve pas dans les trois listes ni dans d'autres sources ; il est probable que ce soit le même qu'*al-Ibânah 'an uṣûl al-dianah*, la ressemblance entre les deux titres étant parfaite.

Après avoir résolu ces deux problèmes, revenons au problème principal, à savoir : le texte qui nous est parvenu d'*al-Ibânah* est-il le même que celui composé par al-Ash'arî ?

A cette question, Mc Carthy[3] répond par la négative, parce que, dit-il, ce que l'auteur[4] a promis d'apporter d'autres arguments pour soutenir ses idées point par point, il ne l'a pas réalisé. Aussi estime-t-il « qu'il n'est pas improbable que le chapitre sur son *credo* est entièrement interpolé, ou bien il a été écrit par al-Ash'arî lui-même, ou par l'un des ash'arites postérieurs. S'il en était ainsi, il y aurait quelque vérité dans les objections soulevées par al-Ahwâzi contre l'*Ibânah* (objection nº 22) ». Mais al-Ahwâzî a dit simplement « que les ḥanbalites n'ont pas accepté de lui (d'al-Ash'arî) ce qu'il a professé dans l'*Ibânah* »[5].

Michel Allard[6] commente cette opinion de Mc Carthy en disant : « nous sommes comme lui tenté de croire que le texte tel que nous le possédons n'est pas le texte original écrit par al-Ash'arî. Mais il ne nous semble pas impossible de trancher la question de savoir si c'est l'auteur lui-même ou un de ces disciples qui a procédé à un remaniement. Deux textes s'expliqueraient mieux dans l'hypothèse où al-Ash'arî lui-même aurait fait ce remaniement, en ajoutant en particulier le *credo* et l'éloge d'Ibn Ḥanbal qui le précède ».

Mais il parle, après cela, d'un texte cité par Ibn 'Asâkir comme étant écrit par al-Ahwâzî, et d'un autre texte d'al-Ahwâzî cité dans le *Tabaqât al-Ḥanâbilah* d'al Qâḍî Abû al-Ḥusain. Mais tout cela est confus. De quels textes parle-t-il ? Ces deux textes n'apportent aucune solution au problème

(1) *Ibidem*, p. 388.
(2) *Fihrist*, p. 271. Édition du Caire, s.d.
(3) Mc Carthy (R. J.) : *The Theology of al-Ash'arî*, pp. 231-232. Beyrouth, 1953.
(4) *Al-Ibânah*, p. 13. Éd. Heyderabad.
(5) Cité par Ibn 'Asâkir, *op. cit.*, p. 389.
(6) Michel Allard : *Le Problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arî...*, p. 52. Beyrouth, 1965.

en question ; le premier réfère simplement au fait que l'*Ibânah* est une protection contre les ḥanbalites, le deuxième parle de la rencontre d'al-Ash'arî avec al-Barbahâri.

2. *Risâlah fî Istihsân al-khawḍ fî al-kalâm*

Cette épître fut imprimée à Heyderabad (Inde) une première fois en 1323 h., et une deuxième en 1344. Sur la base de cette deuxième édition, Mc Carthy l'a réimprimée en l'insérant dans son édition d'*al-Luma' fî al-radd 'alâ ahl al-zaygh wa al-bida' d'al-Ash'arî* (Beyrouth, 1953, pp. 87-97). On n'en connaît aucun manuscrit.

Quant à son authenticité, Mc Carthy dit : « Il me semble que quelques-uns ont émis l'hypothèse que cette épître peut être due à un ash'arite postérieur. D'ailleurs, nous trouvons qu'une partie du système exposé dans la *Risâlah* est certainement exprimée dans le *Luma'*, comme je l'ai montré dans les notes. C'est pourquoi, je suis d'avis, en ce moment, que la *Risâlah* est un exposé fidèle de la pensée d'al-Ash'arî à ce sujet, et que la majeure partie, sinon toute la *Risâlah*, est composée par lui. »[1].

Michel Allard[2] approuve l'opinion de Mc Carthy, mais il ajoute cette remarque curieuse : « Il est vrai que les différentes listes des œuvres d'al-Ash'arî ne font pas mention de cette *Risâlah*. Mais il est difficile de tirer de là une conclusion nette, étant donné que nous ignorons le contenu réel de trop nombreux traités et que leurs titres ont pu varier ». Cette affirmation est étrange ; car, en se reportant aux titres et aux renseignements consignés dans nos trois listes — et il n'y en a pas d'autres — on ne peut pas du tout conclure que l'un d'eux — ni d'après le titre, ni d'après les renseignements donnés sur le contenu du livre — puisse se rapporter au thème de la justification de la science du *kalâm*. Aussi estimons-nous que cette remarque d'Allard n'est pas justifiée.

Si nous parcourons le texte de la *Risâlah*, nous nous apercevons :

1. Que son style diffère du style d'al-Ashârî dans ses œuvres authentiques qui nous sont parvenues ;

2. Que le problème de l'étude du kalâm ou de s'en abstenir est un problème postérieur à l'époque d'al-Ash'arî ; il n'a eu donc aucun motif de s'y attaquer. Il semble que l'affaire d'al-Barbahârî[3] avec al-Ash'arî soit fabriquée de toute pièce. En voici le contenu, transmis par Ibn Abî Ya'lâ sur l'autorité d'al-Ahwâzî : celui-ci dit : « J'ai entendu Abû 'Abdullâh al-Ḥamrânî dire : quand al-Ash'arî est arrivé à Baghdâd, il visita al-Barbahâri et lui dit : « j'ai répondu à al-Jubbâ'î et à Abû Hâshim ;

(1) R. J. Mc Carthy : *The Theology of al-Ash'arî*, p. xxvi. Beyrouth, 1953.

(2) *Op. cit.*, p. 51.

(3) Voir sur lui : Ibn al-Farrâ' : *Tabaqât al-Ḥanâbilah*, II, pp. 18-45, Le Caire 1371 h./1952 ; Ibn Kathîr : *al-Bidâyah wa al-nihâyah*, XI, pp. 201-202 ; al-Nâbulsi : *Ikhtiṣâr tabaqât al-Ḥanâbilah*, pp. 299-309, Damas, 1350 h. ; Ibn al-'Imâd : *Shadhrât al-dhahab*, II, pp. 319-323 ; article de Laoust, in *EI*, I, 1039-40.



je les ai réfutés, et j'ai également réfuté les juifs, les chrétiens et les mages. Je leur ai dit, et ils ont dit... ». Et il parla beaucoup. Quand il se tut, al-Barbahârî dit : je ne sais rien de ce que vous dites. Nous ne savons que ce qu'a dit Abû 'Abdullâh Aḥmad ibn Ḥanbal. Alors al-Ash'arî sortit de chez lui, et écrivit le livre *al-Ibânah*. Mais al-Barbahârî ne l'accepta pas. Il ne se montra plus à Baghdad jusqu'à ce qu'il en sortît ». Ibn 'Asâkir commente cette histoire en disant qu'elle est douteuse. La preuve décisive de sa fausseté réside dans l'affirmation qu'al-Ash'arî « ne se montra plus à Baghdad jusqu'à ce qu'il en sortît », car il est certain qu'al-Ash'arî, une fois arrivé à Baghdâd, ne le quitta plus ; il y est mort, et sa tombe s'y trouva. D'autre part, même si cette nouvelle fut vraie, on n'y parle que de la composition d'al-*Ibânah*, et non d'*al-Risâlah fî istiḥsân al-khawḍ fî 'ilm al-kalâm*.

3. C'est pourquoi nous penchons plutôt en faveur de la supposition que cette *Risâlah* fut l'œuvre d'un ash'arite de longtemps postérieur à al-Ash'arî ; qu'elle s'accorde avec l'esprit de la doctrine d'al-Ash'arî ; et qu'il est possible qu'elle lui soit attribuée de bonne heure, au ve ou vi^e siècle de l'hégire.

3. *Lettre envoyée aux gens de Bâb al-Abwâb*

Cette lettre a été publiée par Qiwâm al-Dîn, d'après le manuscrit n° 510 de Rwan Koushk, dans Ilahiyat Facultesi mecmuasi (tome VII, p. 154 sqq. ; VIII, p. 50 sqq., 1928). C'est le n° 3 de la troisième liste mentionnée plus haut, celle d'Ibn 'Asâkir.

Bâb al-Abwâb est un passage et une forteresse dans l'extrême est du Caucase ; dans les temps modernes, il s'appela Darbant. Cet endroit fut très important à cause de sa situation sur les frontières entre la Russie, le pays de Khazar et l'Arménie d'une part, et les pays d'Islam sur la côte de la mer kaspienne en Azerbaïdjan, d'autre part. Aussi al-Ash'arî s'empressa-t-il de répondre aux questions posées par les gens de là-bas.

Allard estime qu'il y a des arguments en faveur de son attribution à Al-Ash'arî, et d'autres qui ne sont pas en faveur de cette attribution. Les arguments en faveur sont : *a)* sa mention dans la liste d'ibn 'Asâkir ; *b)* les passages parallèles entre le *Luma'* et cette lettre ; *c)* l'accord général entre la doctrine exprimée dans cette lettre et le système d'al-Ash'arî. Les arguments contre son authenticité sont : *a)* on y relève la date de 267 ; *b)* il n'y a pas de référence aux opinions des mu'tazilites ; *c)* la réserve exprimée par l'auteur en ce qui concerne l'affirmation de la non-création du Coran. Allard conclut en disant que, malgré ces difficultés, il penche plutôt en faveur de l'authenticité de cette lettre, en expliquant que la date de 267 est une faute de copie, et qu'il faut lire 297 ; quant aux différences doctrinales entre cette lettre et le *Luma'* on peut les expliquer par le fait qu'al-Ash'arî a écrit cette lettre un peu avant de quitter la

doctrine mu'tazilite, en un moment où il fut proche de la doctrine sunnite sans pour autant couper définitivement toute relation avec ses maîtres mu'tazilites[1].

Les livres certainement authentiques

1. *Maqâlât al-islâmyyîn*

Passons maintenant aux deux livres sûrement authentiques d'al-Ash'arî :

1. *Maqâlât al-islâmyyîn*.
2. *Al-luma'*.

Parlons maintenant du premier.

Il a été publié par H. Ritter en 1929-1930 à Istanbûl, dans la collection Bibliotheca Islamica, n° 12 (deux volumes du texte, et un volume d'index), d'après cinq manuscrits dont les plus importants sont : Aya Sofia 2363/6 et Heyderabad 2920. Une réédition en a été faite au Caire en deux volumes (1950, 1954) par Muḥyiddîn 'Abd al-Ḥamîd, mais sans index ni variantes, mais avec des notes banales et inutiles, aussi bien que beaucoup de fautes !

Le livre, comme son titre l'indique, expose les idées de principales sectes musulmanes, en matière de théologie. Il est divisé en deux parties :

La première (p. 1-297) traite de grandes questions théologiques *(Jalîl al-kalâm)* et comment elles ont été résolues par les sectes suivantes : les shî'ites, les khârijites, les murji'ites, les mu'tazilites, et les gens du *ḥadîth* et du *sunnah*. Sous chaque secte, il y a un grand nombre de sous-sectes. Pourtant, au début des livres, il divise les sectes musulmanes en dix.

La deuxième (p. 301-482) peut être divisée à son tour en deux sections : la première, qui forme deux tiers de cette partie, traite des subtilités théologiques *(daqîq al-kalâm)*, des opinions des sectes et des théologiens autour de ces subtilités ; il fait une large place aux mu'tazilites. La seconde section, qui occupe le dernier tiers de cette deuxième partie, revient sur des questions déjà traitées dans la première partie du livre. Ce qui a fait dire à quelques-uns que le livre est mal composé. L'éditeur, Ritter dit dans l'introduction à son édition que « l'auteur a suivi dans son livre tantôt l'ordre de sectes théologiques, tantôt l'ordre des questions; il multiplie les subdivisions. Il a divisé son livre en deux parties : la première traite des grandes questions du kalâm *(al-jalîl)*, et la seconde traite des subtilités du kalâm *(al-daqîq)* ; il expose en détail dans la seconde partie ce qu'il avait sommairement exposé dans la première partie. C'est pourquoi il fut obligé de se répéter et de dire la même chose en divers endroits ». Il conclut en disant qu'il y a là un défaut dans la

(1) Voir Michel Allard : *Le problème des attributs divins...*, p. 58.

composition du livre[1]. Pour confirmer ce jugement, il se reporte à une remarque déjà faite par un disciple fidèle d'al-Ash'ari, à savoir : al-Ḥasan al-'Askarî, qui dit : « Al-Ash'arî fut un élève d'al-Jubbâ'î, apprenant de lui, sans le quitter pendant quarante ans. Il fut un bon polémiste, audacieux dans l'attaque. Mais il ne fut pas fort comme auteur. Quand il commençait à écrire, parfois il était obligé de cesser, et parfois ce qu'il écrivait n'était pas satisfaisant »[2]. On voit par là que même les fidèles disciples d'al-Ash'arî reconnaissaient que leur maître ne fut pas fort en la composition de ses livres. Mais ibn 'Asâkir — toujours prêt à défendre le maître sur toute la ligne — dit que « ce fut son état au début, mais après que Dieu l'a aidé de sa grâce, ses livres furent bons et ses phrases appréciées » (*Ibidem*, p. 92).

Le jugement d'al-Ḥasan al-'Askari, suivi par Ritter, est juste ; en effet, on remarque qu'al-Ash'arî, dans *Maqâlât al-islamyyîn* se livre à faire trop de subdivisions sans motif quelquefois, se répète souvent, et ne distingue pas assez clairement entre les différentes doctrines.

C'est cela qui a poussé quelques-uns à se demander si ce livre, en son état actuel, est un seul livre, ou trois livres liés ensemble, à savoir : la première partie (pp. 1-297), la deuxième partie (pp. 301-483), et la troisième (pp. 483-611).

Pour commencer, Strothman dit que le texte actuel de *Maqâlât al-islamyyîn* souffre de *Verrutschungen* (= glissements et déplacements)[3].

Mais Michel Allard émet une étrange opinion, à savoir que le texte actuel est en fait le texte de trois livres différents et distincts, qui sont : 1) *al-Maqâlât;* 2) *kitâb fî daqîq al-kalam;* 3) *kitâb fî al-asmâ' wa al-ṣifât.*

Rien ne montre l'absurdité de cette opinion mieux que le fait que toutes les listes des œuvres d'al-Ash'arî ne contiennent aucunement ces trois titres ou l'un d'eux, mais seulement le titre : *maqâlât al-muslimîn.* Comment donc Allard ose-t-il proposer cette étrange opinion? Voilà un argument philologique irréfutable. Il ne sert à rien, pour défendre la capacité d'al-Ash'arî d'écrire des livres bien composés, d'avancer cette hypothèse invérifiable.

D'autre part, qui a osé affirmer qu'al-Ash'arî fut un excellent auteur de livres bien composés et ordonnés de manière à ne pouvoir l'accuser de quelques défauts de composition : comme la répétition et la confusion, surtout quand il traite un sujet où les opinions furent tellement divergentes? Allard s'est appuyé sur le fait que l'*Ibânah*, le *Luma'*, et les deux *lettres* ne souffrent pas de la même confusion qu'on trouve dans le *Maqâlât.* Mais cela n'est pas vrai, d'abord parce qu'on remarque dans l'*Ibâna* et le *Luma'* des répétitions ; ensuite parce que leur sujet ne permet pas de faire beaucoup de répétitions, car le *Luma'*, par exemple, est un exposé

(1) Hellmut Ritter, dans l'introduction à son édition, pp. 12-13.
(2) Ibn 'Asâkir : *Tabyîn...*, p. 91. Damas, 1347 h.
(3) Strothman : « Islamische Konfessionskunde », in *Der Islam*, XIX, 1931, p. 198.



succinct des idées d'al-Ash'arî sur dix questions : l'existence du Créateur et ses attributs — le Coran et la volonté — la volonté et qu'elle embrasse tous les engendrés — la vision de Dieu — le destin — la capacité — la justice et l'injustice — la foi — le général et le particulier, la promesse et la menace — l'imâmah. Puisqu'il ne fait qu'exposer sa propre doctrine, il n'y a pas lieu de se répéter ou de faire trop de subdivisions. Mais, s'il avait pour but d'exposer les opinions de différentes sectes musulmanes, il aurait été obligé de s'engager dans la voie de subdivision et de répétition. Après quoi nous n'avons pas besoin de réfuter les hypothèses qu'Allard avait accumulées en se basant sur ces fausses prémisses, par exemple de supposer que le premier livre, *kitâb al-Maqâlât*, avait été composé par al-Ash'arî avant de quitter la doctrine mu'tazilite, qu'après avoir quitté l'*i'tizâl* il revit ce livre, y apporta des changements en vue de réfuter la doctrine des attributs divins chez les mu'tazilites. Mais qui dit que l'exposé de la doctrine mu'tazilite des attributs divins fait par al-Ash'arî dans la première partie de *Maqâlât* fait entendre qu'al-Ash'arî y croit ? Al-Ash'arî ne fit ici qu'exposer objectivement la doctrine mu'tazilite, et de manière à n'avoir besoin de s'en disculper en écrivant le prétendu troisième livre consacré aux noms et aux attributs. Tout ce qu'on peut dire est que, dans la dernière section de la deuxième partie du livre, al-Ash'arî prend une attitude critique assez acerbe contre la doctrine mu'tazilite. Il ne veut par là qu'exprimer son opinion sur cette doctrine, après l'avoir exposée objectivement dans la première partie de *Maqâlât*.

A notre avis cette dernière section (pp. 483-611, éd. Ritter, pp. 156-254 du tome II de l'édition du Caire en 1954) est une partie essentielle et intégrante du livre original ; Al-Ash'arî vise, dans cette section, à exprimer son attitude à l'égard des idées mu'tazilites sur les noms et les attributs. Il n'y a donc aucune contradiction dans la composition de *Maqâlât*. et nous ne sommes pas en face de trois livres différents et distincts, recueillis par on ne sait qui, en un seul volume.

2. *Al-luma' fî al-radd 'alâ ahl al-zaigh wa al-bida'*

Ce livre fut publié, pour la première fois, par R. J. Mc Carthy, à Beyrouth en 1953, suivi d'une réédition de la *Risâlâ fî istiḥsân al-khawḍ fî 'ilm al-kalâm*. Il s'est basé sur un manuscrit de l'Université américaine de Beyrouth, numéro Ms 297.3 A 81 1 A, qui contient :

1. *Kitâb al-luma'* (pp. 1-117) ;
2. *Al-Risâlah al-ladunyyah* d'al-Ghazâlî (pp. 1-37) ;
3. *Masâ'il su'ila 'anhâ ... al-Ghazâli* (pp. 1-24).

L'éditeur suppose — sans fournir aucune preuve — que le manuscrit n'est pas postérieur au VIIe siècle de l'hégire (XIIIe de l'ère chrétienne), et peut-être au VIe.

Mc Carthy a traduit en anglais : *a) al-Luma' ; b) Risâlah fî istiḥsân*

al-khawḍ fî 'ilm al-kalâm ; c) des textes relatifs à al-Ash'arî : 1) sa biographie dans *Târîkh Baghdâd* d'al-Khaṭîb ; 2) des extraits de *Tabyîn...* d'Ibn 'Asâkir ; 3) liste des œuvres d'al-Ash'arî extraites du *Tabyîn;* 4) deux *credos* d'al-Ash'arî : le premier tiré de *Maqâlat al-islâmyyîn* (éd. Ritter, p. 290-297 = I, pp. 320-325, éd. du Caire 1950) ; et le second tiré d'*al-Ibânah* d'al-Ash'arî d'après le texte de Heyderabad (p. 7-13) et celui reproduit par Ibn 'Asâkir dans le *Tabyîn* (p. 158-163). Mc Carthy croit que le premier est le *credo* d'al-Ash'arî, parce qu'il est inséré dans le *Maqâlât* sous ce titre : « résumé de la doctrine des gens de *ḥadîth* et de *sunnah* », et que le deuxième est également son *credo* parce qu'il est donné dans l'*Ibânah* comme étant la doctrine « des gens de la vérité et de la *sunnah* ». Mais par là Mc Carthy suppose qu'al-Ash'arî estime que sa doctrine est celle des « gens de ḥadîth et de *sunnah* », ou « des gens de vérité et de la sunnah ». Mais cette supposition a besoin d'être démontrée. Il ne suffit pas pour cela d'invoquer ce qu'al-Ash'arî dit à la fin de ce chapitre-là (tome I, p. 297 de l'éd. Ritter I, p. 325, éd. du Caire), après avoir exposé le *credo* des « gens de *ḥadîth* et de *sunnah* », à savoir : « nous professons tout ce qu'ils professent », ou ce que dit Ibn 'Asâkir dans le même sens (p. 163). Car, la doctrine d'al-Ash'arî est beaucoup plus complexe et nuancée que ce *credo* simple qui ne dépasse pas le *credo* d'ibn Ḥanbal. Où est donc la doctrine des attributs d'al-Ash'arî? Où est donc sa théorie du *kasb* pour expliquer les actes de l'homme? Où sont ses fines distinctions au sujet de la foi et de la création des actes? Comment Ash'arî aurait-il renié la discussion théologique, lui, le grand polémiste? Est-il concevable qu'al-Ash'arî renoncerait à toutes ses recherches et discussions théologiques au profit d'un credo aussi naïf?

C'est pourquoi nous estimons — mais cette supposition a besoin de plus de preuves justificatives — que la dernière phrase que nous avons citée plus haut et qui si trouve à la fin du « résumé de la doctrine des gens de *ḥadîth* et de *sunnah* » (*Maqalât*, I, p. 297, éd. Ritter I, p. 325, Le Caire), à savoir : « nous professons tout ce qu'ils professent » — nous estimons, disons-nous, qu'il est possible que cette phrase soit interpolée, qu'elle ne soit pas écrite par al-Ash'arî, et que l'un des ash'arites postérieurs, qui chercha de rapprocher ou même d'identifier la doctrine ash'arite avec celle des « gens de *ḥadîth* et de *sunnah* », ait inséré cette phrase à cet endroit-là[1]. Il est possible que cela fût fait dans l'époque de la grande tourmente ash'arite entre 440 et 455 de l'hégire, cette grande épreuve que nous révèlent, d'une façon émouvante et pathétique, la lettre d'Abu Bakr Aḥmad ibn al-Husain al-Baihaqî[2] à 'Amîd al-Mulk

(1) On peut remarquer, par contre, qu'Ibn Taimiah (m. 728 h.) cite cette phrase d'après le *Maqâlât* pour affirmer qu'al-Ash'arî a suivi la doctrine des « gens de ḥadîth et de sunnah ». Voir son *Minhâj ahl al-sunnah*, IV, p. 145.

(2) Reproduite par Ibn 'Asâkir in *Tabyîn...*, pp. 100-108, et par al-Subkî in *Tabaqât al-Shâfi'yyah*, II, pp. 272-274.

al-Kundarî (mort en 456 h.) et la lettre[1] d'al-Qushairî en date de 445, intitulée : « Plainte des gens de sunnah rapportant leur épreuve ».

La vérité sur l'attitude d'al-Ash'arî

Ceci nous amène à poser le grand problème concernant la doctrine d'al-Ash'arî, à savoir : quelle est la véritable position d'al-Ash'arî ?

Fut-il un simple partisan de la doctrine des « gens de ḥadîth et de sunnah » — comme prétend l'affirmer cette phrase rapportée à la fin de l'exposé de leurs doctrines ?

Ou bien a-t-il pris une position intermédiaire entre la doctrine des gens de *ḥadîth* et de *sunnah*, et la doctrine mu'tazilite, se frayant entre les différents chemins suivis par les sectes musulmanes un chemin intermédiaire, comme disait Ibn Khaldûn ?

Ou bien prit-il une position indépendante composant sa doctrine de différents éléments, empruntés les uns aux autres doctrines et les autres à ses idées propres, ce qui lui aurait permis d'obtenir une synthèse originale, qui devrait être appelée le système d'al-Ash'arî ?

Autre problème : a-t-on le droit de parler, chez lui, d'une « évolution » du mu'tazilisme au nouveau système, ou d'une conversion brusque et radicale ?

Ces questions ont été soulevées par les anciens, en jugeant la doctrine d'al-Ash'arî : par exemple, Abû Bakr al-Baihaqî, Abû al-Qâsim al-Qushairi, Ibn Khaldûn, Abû al-Ma'âlî ibn 'Abd al-Malik, Abû Muḥammad Ibn Ḥazm, Ibn Taimiah, Ibn 'Asâkir, etc. Allard a résumé les différentes opinions de ces écrivains, de manière à nous dispenser d'en parler ici[2].

Parmi les chercheurs modernes, Spitta, Mehren, Macdonald, Wensinck, Tritton, M. Watt, Mc Carthy, Fritz Meyer, et d'autres ont tenté de répondre à ces questions.

Mais nous estimons que le problème ne s'éclaircira pas avant d'étudier la doctrine d'al-Ash'arî. Aussi remettrons-nous notre réponse jusqu'à ce que nous ayons terminé l'exposé de cette doctrine.

Pour exposer cette doctrine, nous nous appuierons sur les cinq œuvres qui nous sont parvenues d'al-Ash'arî, et sur les exposés de sa doctrine, fournis par les livres sur les sectes musulmanes, surtout ceux d'al-Shahrastâni, d'Ibn Ḥazm, de 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdi, aussi bien que sur les œuvres de grands ash'arites : al-Bâqillâni, 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdi, al-Baihaqi, Imâm al-Ḥaramayn, et al-Shahrastâni.

Notre exposé sera basé essentiellement sur le *Luma'*, parce que nous le considérons plus mûr que l'*Ibânah*, plus proche d'al-Ash'arî connu de

(1) Reproduite par al-Subkî in : *Tabaqât al-Shâfi'yyah*, II, pp. 275-288. Le Caire, imprimerie al-Husainyyah.

(2) M. Allard : *Le problème des attributs divins...*, pp. 74-97.



l'histoire, et parce qu'il donne un exposé rationnel plus logique, et non pas une simple profession de foi comme l'est l'*Ibânah*. Ajoutons à cela que nous doutons de l'authenticité de l'*Ibânah* comme œuvre écrite par al-Ash'arî lui-même, comme nous l'avons expliqué plus haut.

La doctrine d'al-Ash'arî

1. *Preuves de l'existence de Dieu*

Pour exposer la doctrine théologique d'al-Ash'arî, nous commençons par le premier problème qu'il a exposé dans le *Luma'*, à savoir : le problème de l'existence de Dieu. Nous pouvons même suivre dans notre exposé le plan qu'il a lui-même suivi dans ce livre.

La preuve qu'al-Ash'arî fournit pour démontrer l'existence de Dieu est basée sur le fait que la carence de l'homme prouve l'existence d'une cause parfaite et d'un créateur capable. C'est donc la preuve ordinaire employée par les théologiens musulmans et basée sur le fait que la perfection de ce monde prouve l'existence d'un créateur puissant et sage. Ceci démontre qu'al-Ash'arî ignorait totalement le mouvement philosophique musulman commencé par al-Kindî et puissamment développé par al-Fârâbî, le contemporain d'al-Ash'arî. Ce qui est tout à fait surprenant c'est qu'il ne mentionne pas même leurs noms ni dans le *Maqâlât* ni dans le *Luma'*, ni dans aucun de ses livres qui nous sont parvenus. Quand il renvoie aux philosophes, son indication est bien vague; rarement il cite un nom, et c'est presque toujours Aristote. Peut-être si son traité de réfutation de Proclus nous était parvenu, nous aurions pu changer notre avis et savoir jusqu'à quel point il fut initié à la philosophie, surtout quand on se rappelle qu'il a discuté les idées d'Aristote concernant le ciel et le monde, qu'il a réfuté le livre de *Meteorologica* d'Aristote, et qu'il a écrit « un livre sur les thèses des philosophes en particulier »[1]. Il est possible qu'il ait discuté les opinions des philosophes musulmans et grecs sur quelques points de doctrine. Mais nous ne pouvons rien affirmer de plus. Nous constatons en même temps avec stupeur que, dans son exposé sur Dieu, son existence et ses attributs, il n'y a aucune influence des philosophes musulmans ou grecs : ni dans ses livres qui nous sont parvenus, ni dans les exposés de ses idées là-dessus chez Al-Shahrastânî, ibn Ḥazm, ou 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî.

Au début du *Luma'*, al-Ash'arî pose la question suivante :

« Si quelqu'un demande : quelle est la preuve qui démontre que le monde a un créateur qui l'a créé, et un organisateur *(mudabbir)* qui l'a organisé ?

(1) Ibn 'Asâkir : *Tabyîn...*, p. 134.

Réponse : la preuve c'est que l'homme — qui est au plus haut degré de perfection — fut d'abord une goutte de sperme, puis un peu de sang, puis de la chair, des os et du sang. Nous savons que ce n'est pas lui qui se change lui-même d'un état en un autre état, car nous le voyons en toute sa force et en toute son intelligence incapable de fabriquer pour lui-même une ouïe, ni une vue, ni un membre quelconque. Ceci prouve qu'il sera plus incapable de faire de pareilles choses quand il est faible et déficient, car ce qu'il peut étant faible *a fortiori* il en sera capable quand il est fort, et ce qu'il est incapable de faire étant parfait, il est plus incapable encore de faire quand il est déficient. D'autre part, nous voyons l'homme d'abord un enfant, puis un jeune, puis un homme mûr, puis un vieillard. Nous savons que ce n'est pas lui-même qui se change lui-même de l'état de jeunesse en celui de maturité puis de vieillesse, car, si l'homme tentait de se débarrasser de la vieillesse et de devenir jeune, il ne pourrait pas le faire. Cela prouve que ce n'est pas lui qui se change lui-même en ces états, et qu'il y a quelqu'un qui le fait changer d'un état en un autre état, et qui l'a façonné de la manière qu'il a, car il n'est pas possible qu'il soit changé d'un état en un autre état sans qu'il y ait quelqu'un qui le fait changer et qui le façonne. On peut expliquer cela par un exemple : le coton ne peut pas se changer en filature, puis de filature en tissu sans un filateur ni un tisserand. Celui qui se procure du coton, et qui s'attend à ce qu'il devient une filature et un tissu sans tisserand ni filateur, celui-là serait un fou. De même celui qui va dans un désert où il n'y a aucune maison, et qui s'attend à ce que la boue se change en briques qui se rangeraient d'elles-mêmes sans un fabricant ni un maçon, serait un ignare.

Si le changement d'une goutte de sperme en un morceau de sang, puis en chair, sang et os, est plus merveilleux, *a fortiori* cela démontrera qu'il faut qu'il y ait un auteur qui a créé la goutte de liquide et l'a changée d'un état en un autre état.

Dieu a dit : « Avez-vous vu ce que vous éjaculez? Est-ce vous qui le créez, ou nous? » (LVI, 59-60) — alors ils ne pouvaient pas répondre que ce sont eux, car ils désirent quelquefois avoir des enfants, mais ils n'en obtiennent rien, et il leur arrive d'avoir des enfants sans qu'ils les désirent. Dieu a aussi dit, pour attirer l'attention de sa créature sur le fait qu'Il est un et unique : « [le merveilleux] est en vous-même, ne le voyez-vous pas? » (LI, 21). Il veut par là montrer leur impuissance et leur besoin d'un créateur qui les a créés et les a façonnés.

S'ils disent : que direz-vous si la goutte de sperme fut éternelle? — Nous répondons : s'il en était ainsi il ne serait pas possible qu'il subît le changement, car il n'est pas possible que l'éternel change et qu'il subisse les états des êtres engendrés, sinon il serait engendré... Il est donc faux d'affirmer que la goutte de sperme fût éternel ».

Al-Shahrastânî a résumé cette argumentation de la manière suivante : « Al-Ash'arî dit : quand l'homme médite sur sa création : comment il fut au début, et comment il passait d'un état en un autre jusqu'à ce qu'il

parvînt à la perfection de la formation, et sait par là qu'il ne pouvait pas par lui-même se créer et se changer d'un état inférieur en un autre supérieur — il saura de science sûre qu'il a un Créateur puissant, savant, et voulant, qui l'avait fait ainsi, puisqu'il est inconcevable que ces actes parfaits soient engendrés par eux-mêmes, étant donné que les effets du choix délibéré et de la perfection dans la créature sont manifestes. »[1].

Mais al-Ash'arî ne s'est pas proposé de démontrer l'existence de Dieu dans l'*Ibânah*, ni dans le *Maqâlât*, ni dans les deux autres œuvres qui nous sont parvenues (à savoir : l'épître sur la justification de l'étude du kalâm, et la lettre envoyée aux gens de Bâb al-Abwâb).

Il est clair qu'al-Ash'arî, dans cette démonstration, s'est appuyé sur les versets coraniques suivants : « nous avons créé l'homme d'un morceau d'argile. Puis nous l'avons fait une goutte de sperme [jeté] dans un lieu sûr. Puis nous avons transformé la goutte de sperme en un sang coagulé, et celui-ci en un fœtus, le fœtus fut fourni d'os, les recouvrant de chair, alors nous l'avons créé une autre créature. Béni soit Dieu, le meilleur des créateurs » (XXIII, 12-14).

2. *Les attributs divins*

a. Dieu n'a pas de semblable

Dieu n'a pas de semblable, et rien ne lui ressemble, « car s'Il ressemblait aux choses, Il serait engendré comme elles. S'Il leur ressemblait, cette ressemblance serait ou bien totale, ou bien partielle. S'Il leur ressemblait en tous points, Il serait engendré en tous points comme elles. S'Il leur ressemblait en quelques points, Il serait engendré sous les mêmes aspects. Mais il est impossible que l'engendré soit éternel »[2].

Après cette preuve rationnelle, il donne les preuves tirées du Coran, en citant les deux versets suivants : « rien ne Lui est semblable » (XLII, 11) ; « personne ne Lui est égal » (CXII, 4).

Dieu est éternel pour Lui-même[3].

b. Dieu est un et unique

Dieu est un et unique, « car deux ne peuvent pas gouverner en harmonie ni en ordre, l'un d'eux devant nécessairement éprouver de l'impuissance, puisque si l'un veut qu'un homme vive tandis que l'autre veut le faire mourir, alors ou bien les deux réalisent leurs buts, ou bien ils ne les réalisent pas, ou bien la volonté de l'un se fait, tandis que la volonté de l'autre ne se fait pas. Or, il est impossible que les deux volontés se fassent, car il est impossible qu'un seul et même corps soit vivant et mort en même temps. Si leurs deux volontés ne se réalisent pas, ils seront tous deux

(1) Al-Sharastânî : *al-Milal wa al-niḥal*, I, pp. 119-120.
(2) Al-Ash'arî : *al-Luma'*, p. 7.
(3) Al-Baghdâdî : *Uṣûl al-dîn*, p. 90.

impuissants ; or, un impuissant ne peut pas être un Dieu ni éternel. Si la volonté de l'un est réalisée, tandis que celle de l'autre ne l'est pas, alors celui-ci serait impuissant, et l'impuissant ne peut pas être un Dieu ni éternel. — Cela prouve que le créateur des choses est un. »

Puis, al-Ash'arî — selon sa méthode habituelle — fournit la preuve basée sur la révélation. Il cite d'abord le verset suivant : « s'il y avait en eux des dieux autre qu'Allâh, ils [le ciel et la terre] seraient abîmés » (XXI, 22) — et c'est le verset qu'il invoque dans la *Risâlah* (p. 89, l. 13) ; il y ajoute dans le *Luma'* les deux versets suivants : « Allâh n'a pas pris de fils, et avec Lui il n'y avait pas d'autre dieu — sinon chaque dieu se réserverait à lui ce qu'il avait créé, et chacun s'érigerait en supérieur sur l'autre » (XXIII, 91) ; — « ou bien ont-ils donné à Allah des associés qui auraient créé comme sa création, et les [deux] créations leur auraient paru semblables » (XIII, 16). Al-Ash'arî affirme ici que l'argumentation des théologiens au sujet de l'unité de Dieu par la preuve du conflit des volontés est puisée à ces trois versets.

c. Dieu est savant

Dieu est savant « car les actes parfaits ne peuvent être accomplis que par un savant. Celui qui n'est pas qualifié ne peut pas broder le brocart avec des images[1] et fabriquer un tissu parfait. Comme nous voyons l'homme avec la perfection de la vie qu'il a, et ce qu'il possède de vue, d'ouïe, de conduits de nourriture et de boissons, et comme nous voyons le ciel avec ce qu'il y a en lui de soleil, de lune, et des astres avec leurs courses régulières, nous concluons que celui qui a fait tout cela ne pouvait pas le faire que s'il était savant.

S'il était possible que les œuvres sages pussent être faites par un non-savant, on ne saurait pas si ce que les animaux font ne seraient pas faits par eux tout en étant non-savants. Puisque cela est impossible, c'est une preuve que les œuvres parfaites ne peuvent être faites que par un savant »[2].

Cette preuve de la science divine, basée sur les effets de sagesse et de bon gouvernement qu'on trouve dans le monde, a été indiquée par al-Ash'arî comme étant employée par les mu'tazilites[3]. La seule chose nouvelle dans l'exposé d'al-Ash'arî c'est l'exemple qu'il donne de similitude entre la perfection de la fabrication humaine comme preuve de l'existence d'un fabricant habile et savant, et la perfection de la création du monde comme preuve de la science et de la sagesse de son créateur.

(1) Ainsi doit être lu le mot dans le texte : *taṣâwîr* (pluriel de *taswîr* = image), et non pas : *naqâwîr*, comme le lit Mc Carthy, en le traduisant ainsi : *patterned* (brocade). Ce mot : *na qâwir* n'existant pas en arabe !

(2) *Al-Luma'*, p. 10.

(3) *Ibânah*, p. 43. Le Caire, 1348 h.



d. Dieu est vivant et tout-puissant

De même, « il n'est pas possible que des œuvres parfaites ne soient pas faites par un puissant vivant ; car, s'il était possible qu'elles fussent faites par un non-puissant non-vivant, il serait possible que ce que font les hommes étant vivants et capables puisse être fait par eux étant incapables et morts. Puisque cela est impossible, c'est une preuve que les œuvres parfaites impliquent que Dieu est vivant et puissant »[1].

e. Dieu est voulant

L'attribut divin sur l'explication duquel s'étend al-Ash'arî est : la volonté ; la raison en est que beaucoup d'autres questions religieuses en dépendent, ce qui a une influence considérable sur l'attitude d'al-Ash'arî en général.

Il prouve que la volonté est un attribut divin, de la manière suivante : « si un vivant ne veut rien, il doit être qualifié d'un contraire de la volonté, par exemple : la distraction, l'aversion, le refus et d'autres défauts, exactement comme si le vivant ne sait rien, il doit être qualifié d'un contraire de la science, par exemple : l'ignorance, la stupidité, la mort et de semblables défauts. Puisque il est impossible que Dieu soit, dès l'éternité, qualifié d'un contraire de la volonté, car cela impliquerait qu'il ne voudrait rien de tout (si Dieu est dès l'éternité qualifié du contraire de la volonté, ce contraire serait éternel, et l'éternel ne peut pas être anéanti, comme il est impossible que l'éternel soit engendré), il faudrait alors que Dieu ne voulût rien de tout. Or, cela est faux ; et puisque c'est faux, il est donc établi que Dieu est voulant de toute éternité »[2].

Cet argument peut être ainsi formulé :

Nier que Dieu est qualifié de volonté implique sa qualification de son contraire ;

Le qualifier de son contraire nécessite qu'Il ne veut rien de tout — car le contraire de la volonté serait un attribut aussi éternel que Dieu Lui-même ;

Or, la réalité montre que Dieu a voulu des choses ;

Donc, il est faux de nier à Dieu l'attribut de volonté, et il est établi qu'il est éternellement voulant.

* * *

Al-Ash'arî, après avoir établi l'attribut de volonté, étudie les problèmes qui s'y rattachent :

1. Le problème qui se pose avant tout est celui de l'étendue de la volonté divine. Mais al-Ash'arî n'hésite pas à déclarer que cette volonté

(1) *Al-Luma'*, pp. 10-11.
(2) *Ibidem*, p. 18.



est illimitée : Dieu veut tout ce qu'il est possible de vouloir ; il n'y a à cela aucune limite ni contrôle, car, si la volonté est un attribut essentiel de Dieu, « elle doit être générale en tout ce qui est voulu en réalité, de même que, si la science est un attribut essentiel, elle doit être générale et embrasser tout ce qui est possible de connaître en réalité. D'autre part, la preuve est faite que Dieu est le créateur de toutes les choses engendrées. Il n'est pas possible qu'Il crée ce qu'Il ne veut pas ; Dieu a dit de Lui-même qu'Il est « créateur de ce qu'Il veut » (XI, 107 ; LXXXV, 16). De même, il n'est pas possible qu'il y ait dans le règne de Dieu ce qu'Il ne veut pas, car s'il y avait dans son règne ce qu'il ne voudrait pas, alors de deux choses l'une : ou bien il y aurait de la distraction, ou bien il y aurait de la faiblesse et de l'impuissance d'atteindre ce qu'Il veut. Puisque cela ne convient pas à Dieu, il est impossible qu'il y ait dans son règne quelque chose qu'Il ne veut pas[1]. »

Cela veut dire : *a)* que Dieu veut tout ce qui peut être voulu ;

b) qu'il n'est pas possible qu'Il crée ce qu'Il ne veut pas.

Mais la première affirmation contient une réserve : « tout ce qui peut être voulu » ; elle implique qu'il y a quand même une limite à l'étendue de la volonté divine.

La deuxième affirmation implique que Dieu ne fait pas ce qu'Il ne veut pas, puisque tout est un acte de Dieu. « S'il existait dans le monde ce que Dieu ne voulait pas, il existerait ce qu'Il détesterait. S'il y avait ce qu'Il détestait, il y aurait ce qu'Il refuserait être là. Cela impliquerait que les péchés existent, que Dieu le veuille ou non. Or, c'est l'affaire d'un faible et vaincu. Mais Dieu ne peut pas être ainsi. » (*Ibidem*, p. 25). Mais cela s'accorde seulement avec la position d'al-Ash'arî qui dit que Dieu est l'auteur de tout acte, bon ou mauvais ; et c'est cela que ne reconnaît pas son adversaire mu'tazilite. Aussi son argument ne tient-il contre un tel adversaire, puisqu'il est basé sur un principe non admis par l'adversaire.

Autre objection contre al-Ash'arî : l'arrivée de ce que Dieu ne veut pas, n'exige pas nécessairement qu'Il soit faible ou soumis, mais simplement exprime le fait que Dieu le déteste. Al-Ash'arî répond : si cela arrive à un homme, il indique sans doute qu'il est faible, car s'il arrive ce qu'il déteste, il arrive ce qu'il refuse être. S'il arrive ce qu'il refuse être, la chose arrivera, qu'il le veuille ou non. Ceci impliquerait donc que la chose fut, que Dieu le voulût ou non. Mais cela est un signe de faiblesse. » (*Ibidem*, p. 29).

Quant aux preuves tirées du Coran, al-Ash'arî cite les versets suivants : « ce ne sont pas vous qui voulez, si Dieu ne veut pas » (LXXVI, 30) — ce qui veut dire que nous ne voulons que ce qu'Il veut que nous voulions ; « Si Dieu voulait, tout homme sur terre serait croyant » (XXXII, 13) ; « Si nous l'avions voulu, toute âme aurait été sur la bonne voie » (X, 99) ; « Si ton Seigneur l'avait voulu, ils ne l'auraient pas fait » (VI, 112) ;

(1) *Al-luma'*, p. 24.

« Si Dieu l'avait voulu, ils ne se seraient pas combattus ; mais Dieu fait ce qu'Il veut » (II, 253) — ce qui veut dire que, si Dieu n'avait pas voulu la guerre, celle-ci n'aurait pas eu lieu, et que ce qu'Il a voulu s'est réalisé. — Si on dit : mais le sens est que si Dieu a voulu les empêcher de faire la guerre, cette guerre n'aurait pas eu lieu ; — on peut répondre à cela en disant : et pourquoi ne comprenez-vous pas le verset selon le sens manifeste et ne dites-vous pas que la guerre n'aurait pas eu lieu, si Dieu n'avait pas voulu la guerre sous n'importe quelle forme ? En outre, si on objecte à propos du verset : « si Dieu voulait, tout homme sur terre serait croyant » — en disant : si Dieu voulait les acculer à la foi, ils auraient été croyants, alors on peut répondre : avec cet acculement, ne sont-ils pas capables d'être impies, comme ils sont capables d'être croyants ? Pourquoi donc faut-il, par l'acculement, que la foi vienne d'eux, quand ils sont capables de ne pas croire, malgré l'acculement, comme ils sont capables de croire, sans qu'il y ait de l'acculement ? » (*Ibidem*, p. 31).

Dans l'*Ibânah*, al-Ash'arî traite le même problème, en fournissant d'autres arguments contre les mu'tazilites en particulier. Il y consacre un chapitre intitulé : « chapitre sur la volonté » dirigé particulièrement contre les mu'tazilites. Parmi les arguments qu'il formule pour prouver que Dieu veut ce qu'il fait, et que ce qu'Il ne veut pas ne se réalise pas, relevons celui-ci : « on peut leur dire (aux mu'tazilites) : si vous soutenez qu'il fut dans le pouvoir de Dieu l'impiété et qu'Il ne la voulut pas, mais voulut que tous les hommes fussent des croyants, pourtant ils ne furent pas tous croyants — alors il faut, selon vous, que la plupart des choses que Dieu avaient voulues, ne fussent pas, et que la plupart des choses que Dieu n'avaient pas voulues, fussent, car l'impiété qui fut sans que Dieu la voulût, selon votre opinion, est plus grande que la foi qui fut et que Dieu voulut. Donc la plupart de ce qu'Il voulut ne se réalisa pas. Mais cela est contraire à ce que croient tous les musulmans, à savoir : que ce que Dieu voulut, fut, et que ce qu'Il ne voulut pas, ne fut pas. Votre thèse implique aussi que beaucoup de choses qu'Iblîs (= Satan) a voulues furent réalisées, car l'impiété est plus répandue que la foi ; — et que la plupart des choses qui se sont réalisées ont été voulues par Iblîs. Donc, vous avez fait la volonté d'Iblîs plus puissante en réalisation que celle du Seigneur des mondes — qu'Il soit loué et que ses noms soient sanctifiés ! — car la plupart de ce que voulut Iblîs s'est réalisé, et la plupart des choses réalisées fut voulu par lui. Cela nécessite que vous faites à Iblîs un rang en volonté plus haut que celui du Seigneur des mondes »[1].

La puissance sera plus manifeste quand ce que veut le puissant se réalise, et ce qu'il ne veut pas ne se fait pas. Ce qui convient à Dieu c'est de dire que rien n'arrive sans qu'Il le veuille, et sans qu'Il le sache.

Par là, al-Ash'arî a démontré que Dieu est savant, puissant, vivant, et voulant.

(1) Al-Ash'arî : *al-Ibânah 'an uṣûl al-diânah*, pp. 46-47. Le Caire, 1348 h.

3. *Les attributs sont inhérents à l'Essence et éternels*

Les attributs de Dieu sont inhérents à Son Essence. Ils ne sont pas Son Essence, et ils ne sont pas non plus Son non-essence. En effet, on ne peut pas concevoir un vivant sans vie, un savant sans science, un puissant sans puissance, ou un voulant sans volonté. Mais Dieu est savant par une science, puissant par une puissance, vivant par une vie, et voulant par une volonté. Celui qui dit que Dieu est savant, mais il n'y a pas de science, se contredit lui-même.

Dans l'*Ibânah* (p. 42), Al-Ash'arî rapporte une réponse faite à Abû al-Hudhail al-'Allâf quand il professa que la science de Dieu est Dieu ; voici cette réponse : « si vous dites que la science de Dieu est Dieu, alors dites : O science de Dieu ! pardonnez-moi et ayez pitié de moi ! Mais Abû al-Hudhail refusa. Alors il fut confondu ».

Les noms divins sont dérivés d'attributs. Il faut donc affirmer de Lui ces attributs : ainsi : *savant* — est dérivé de : science ; *puissant* — est dérivé de : puissance ; *vivant* — est dérivé de : vie ; *voulant* — est dérivé de volonté.

Comme preuve tirée du Coran, il cite : « Il l'a révélé avec Sa science » (IV, 166) ; « aucune femelle ne porte et n'enfante qu'avec Sa science » (XXXV, 11) ; « s'ils n'y réussissent pas, sachez qu'il a été révélé avec la science de Dieu » (XI, 14). Les deux premiers versets sont mentionnés aussi bien dans l'*Ibânah* (p. 44) que dans le *Luma'* (p. 14), et le troisième est rapporté dans l'*Ibânah* (p. 44).

Mais nous pouvons faire observer que ces versets ne s'opposent pas à ce que disent Abû al-Hudhail et les autres mu'tazilites. Le point de divergence réside en ceci : ces attributs sont-ils l'essence même de Dieu, ou s'ajoutent-ils à l'essence? Les mu'tazilites affirment les attributs, mais estiment qu'ils sont l'essence de Dieu. Les versets cités par al-Ash'arî affirment les attributs, mais n'ont rien à faire avec le problème qui nous occupe, à savoir : ces attributs sont-ils l'essence, ou ajoutés à l'essence?

Al-Shahrastâni nous donne un exposé plus détaillé de la doctrine des attributs divins chez al-Ash'arî. Il dit : « Al-Ash'arî soutient que le Créateur est savant par une science, puissant par une puissance, vivant par une vie, voulant par une volonté, parlant par une parole, audient par une ouïe, clairvoyant par une vue. Quant à l'attribut de subsistance *(baqâ)* il hésite à donner une opinion précise. Il (al-Ash'arî) dit : ce sont des attributs éternels inhérents en Son essence : on ne peut pas dire qu'ils sont Lui, ni qu'ils ne sont pas Lui, ni qu'ils ne sont pas non-Lui. La preuve qu'Il est parlant par une parole éternelle, voulant par une volonté éternelle est la suivante : il est démontré que Dieu est monarque, et le monarque est celui à qui appartiennent l'ordre et la défense : c'est lui qui ordonne et interdit. Alors de deux choses l'une : ou bien Il ordonne par un ordre éternel, ou par un ordre engendré. S'il était engendré, alors ou bien Dieu l'engendrerait en Lui-même, ou en un lieu, ou non en lieu. Or, il est

impossible qu'Il l'engendre en Lui-même, car cela impliquerait qu'Il deviendrait un lieu des engendrés ; et cela est impossible. D'autre part, cela ne pourrait arriver en un lieu, car cela nécessiterait que le lieu soit qualifié par lui. Il est également impossible qu'Il l'engendre non en un lieu, car cela est absurde. Donc, il est établi que l'ordre est éternel, inhérent à Lui, et est un attribut de Lui. La même division peut s'appliquer à la volonté, à l'ouïe, et à la vue.

Al-Ash'arî dit aussi que la science de Dieu est une, et embrasse tous les objets de la connaissance : l'impossible, le possible, le nécessaire, l'être et le néant. Sa puissance est également une, elle embrasse tout ce qui peut exister. Sa volonté est une, et embrasse tout ce qui peut être qualifié. Sa parole est une ; elle est : ordre, défense, nouvelle, interrogation, promesse et menace — ce sont les différents aspects sous lesquels Sa parole est considérée, et non pas une pluralité dans la parole elle-même ; les mots révélés par le truchement des anges aux prophètes sont des indications de la Parole éternelle. L'indication est créée et engendrée, mais l'indiqué est éternel »[1].

D'où Shahrastâni a-t-il tiré cet exposé ? Ce qui nous reste des œuvres d'al-Ash'arî ne peut pas l'indiquer.

Al-Ash'arî s'est servi dans le *Luma'* (p. 14) d'une preuve rationnelle pour démontrer que Dieu est savant par une science. Voici un résumé de cette preuve :

Ou bien Dieu est savant par Lui-même, ou Il est savant par une science qui ne peut pas être Lui-même ;

S'Il était savant par Lui-même, Lui-même serait science.

Or, il est impossible que la science soit savante, et il est connu que Dieu est savant ;

Donc, il est impossible que Dieu soit savant par Lui-même, sinon Il serait une science qui ne serait pas savante ;

Puisque cela est impossible, il est donc vrai qu'Il est savant par une science qui ne peut pas être Lui-même.

On peut objecter que la division n'embrasse pas toutes les parties du tout divisé, puisqu'on peut supposer un troisième cas, à savoir que Dieu n'est pas savant par Lui-même, ni par une science qui ne peut pas être Lui-même.

Al-Ash'arî répond à cette objection en disant : si cela était possible, il serait possible que « savant » ne se reporte pas à Lui-même, ni à une science qui ne peut pas être Lui-même. Si cela n'est pas possible, ce qu'on objecte est faux. « Cette preuve démontre qu'on doit affirmer les attributs divins pour Dieu Lui-même : par exemple, la vie, la puissance, l'ouïe, la vue et les autres attributs d'essence[2]. »

(1) Al-Shahrastânî : *al-milal wa al-niḥal*, I, pp. 122-123.
(2) Al-Ash'arî : *al-luma'*, p. 14.



Le nerf de la preuve d'al-Ash'arî ici réside en son affirmation : « il est impossible que la science soit savante ». Voilà le point de divergence entre lui et Abû al-Hudail. Cela veut dire qu'al-Ash'arî ne peut pas concevoir que le fait d'être savant est la science elle-même, mais il veut supposer une essence qui est autre chose que ses attributs : l'essence étant une chose, et ses attributs sont autre chose. Ceci reviendrait à dire que l'essence de Dieu est autre chose que ses attributs. Il lui incombe alors de montrer qu'est-ce que c'est que cette essence qui serait autre que les attributs qui sont inhérents en elle. Mais al-Ash'arî ne l'a pas fait. C'est là un point faible dans sa doctrine, et un point fort dans la doctrine de ses adversaires mu'tazilites. Tout le problème peut être vu à la lumière du grand problème de la distinction entre l'être et l'essence. Mais al-Ash'arî ne le voit pas même de ce point de vue, sinon il y aurait de quoi justifier son opinion. Car la seule issue qui lui reste c'est de limiter l'être à un seul attribut, à savoir : le simple fait d'être, en dehors de cela ce sont des attributs ajoutés. Al-Ash'arî a-t-il visé cela, en considérant que la seule qualité ou attribut de l'essence est le simple fait d'exister, en dehors de cela ce sont des attributs inhérents à l'essence? Nous ne sommes pas en mesure d'affirmer qu'al-Ash'arî avait pensé à cela.

4. *Peut-on voir Dieu par les yeux?*

Nous avons vu comment les mu'tazilites ont nié la possibilité de voir Dieu aussi bien dans ce monde que dans l'au-delà.

Al-Ash'arî s'est beaucoup intéressé à cette question : dans l'*Ibânah* il en traite du point de vue de la révélation ; dans le *Luma'* il en parle selon la raison. Il y répond aux arguments mu'tazilites.

a) Selon la raison

Commençons par exposer ses arguments rationnels en faveur de la possibilité de voir Dieu par les yeux.

La démonstration ash'arîte ici est négative : elle démontre que, du point de vue de la raison, rien n'empêche qu'on puisse voir Dieu par les yeux, puisque cette possibilité n'implique pas l'affirmation que Dieu est contingent, ou qu'une idée est engendrée en Lui, ou un anthropomorphisme, ou une dénaturation de Son essence, ou l'affirmation qu'Il est injuste, ou menteur. Puisqu'il en est ainsi, rien n'empêche de soutenir la possibilité de voir Dieu par les yeux : en effet,

a) d'abord, affirmer cette possibilité n'implique pas que Dieu est engendré, car si une chose peut être vue ce n'est pas parce qu'elle est engendrée, sinon tout engendré devrait pouvoir être vu, ce qui est faux, de l'avis de tout le monde ;

b) affirmer la vue n'implique pas nécessairement que quelque chose survient dans l'objet vu, par exemple les couleurs sont objets de vision mais elles ne subissent rien par le fait qu'elles sont vues, car elles sont

des accidents, et l'accident ne se trouve pas dans l'accident, sinon ce serait la vue. « Cela impliquerait que, si nous voyons un mort, la vue surviendrait en lui et elle existerait avec la mort ; de même si nous voyons un œil d'un aveugle, la vue surviendrait dans son œil, et alors la vue coexisterait avec la cécité. Puisque cela est faux, ce qu'ils prétendent est faux » ;

c) Affirmer que Dieu peut être vu par les yeux n'implique aucun anthropomorphisme, ni aucune dénaturation, car nous voyons le noir et le blanc, mais ils ne se confondent pas pour autant, et le noir ne change pas en blanc par le fait de le voir ;

d) Il n'implique pas non plus que Dieu est injuste ou menteur, car nous voyons l'injuste et le juste, le menteur et le véridique. « Puisque l'affirmation de la possibilité de voir Dieu n'implique nullement aucune chose qui ne conviendrait pas à Dieu, la vue de Dieu n'est pas impossible. Puisqu'elle n'est pas impossible, elle est possible »[1].

Puis, al-Ash'arî rapporte une objection formulée par les adversaires, dont la teneur est celle-ci : si la vue est possible, le toucher, le goûter, et le sentir seront possible, puisque le toucher, le goûter et le sentir n'impliquent pas que quelque chose surviendrait en Dieu.

A cela répond al-Ash'arî en disant que « le toucher implique un contact, de même le goûter — qui est un contact — entre la langue et le corps qui a du goût, et le sentir — qui est un contact entre la narine et le senti. Or, deux choses sont en contiguïté par l'engendrement de deux tangents en elles, ce qui impliquerait un engendrement dans Dieu » (*al-Luma'*, pp. 33-34).

Quant à l'ouïe, al-Ash'arî et les gens de *Ḥadîth* estiment qu'il est possible à l'homme d'entendre Dieu ; cela est déjà arrivé à Moïse.

Ces arguments en faveur de la possibilité de voir Dieu sont reproduits par 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî dans son *Uṣûl al-dîn* (p. 98).

b) Selon la révélation

Les versets coraniques, à l'appui de la possibilité de voir Dieu par les yeux, sont cités dans le *Luma'* et l'*Ibânah*, le verset essentiel étant celui-ci : « des visages alors frais, regardant leur Seigneur » (LXXV, 22-23). Il procède à une analyse du mot : « regardant » et il remarque que le verbe : *naẓar* (= regarder) a quatre sens : *a)* considérer ; *b)* attendre ; *c)* voir ; *d)* prendre pitié. Il élimine trois sens et ne conserve que le sens *c)* comme étant seul convenable à Dieu dans ce texte. Ses analyses sont plutôt linguistiques, ce qui nous empêche de nous étendre plus longuement sur son argumentation. D'ailleurs, nous avons déjà vu comment les mu'tazilites, et surtout 'Abd al-Jabbâr, ont résolu ce problème qui devait avoir une grande importance à l'époque d'al-Ash'arî.

(1) *Al-Luma'*, pp. 32-33.

5. *Les actes de l'homme*

Le problème des actes de l'homme est capital dans la doctrine d'al-Ash'arî. Il estime que les actes de l'homme sont tous créés par Dieu, le rôle de l'homme n'étant autre chose que le fait de les acquérir. Donc l'auteur véritable en est Dieu, et l'homme n'est qu'un acquéreur de ces actes créés en l'homme par Dieu. L'acquisition *(al-kasb)* est le simple attachement de la puissance et de la volonté de l'homme à l'acte possible qui est engendré en réalité par Dieu.

Voici la démonstration rationnelle que donne al-Ash'arî pour prouver cette thèse :

« Nous avons trouvé l'impiété mauvaise, fausse, contradictoire..., et nous avons trouvé la foi bonne, fatigante et pénible. Nous avons trouvé que l'impie s'efforce de rendre l'impiété bonne et vraie, mais elle est le contraire de cela. Nous avons trouvé que si le croyant voulait que la foi ne fût pas fatigante et pénible, cela ne se réaliserait pas selon sa volonté. Nous savons, d'autre part, que l'acte n'arrive en fait que par un auteur qui l'a fait tel qu'il est ; car, s'il était possible qu'il soit effectué non par un auteur qui l'a fait tel qu'il est, il serait possible qu'une chose arrive en fait sans un auteur qui le ferait. Mais puisque cela n'est pas possible, il est donc vrai qu'il n'est arrivé en fait que par un auteur qui l'a fait tel qu'il est et avec l'intention de le faire. Car, s'il était possible qu'un acte se réalise non par un agent qui en avait l'intention, il serait possible que tous les actes soient ainsi. De même, que s'il était possible qu'un acte se fût sans un agent, il serait possible que tous les actes soient ainsi.

S'il en est ainsi, il faut qu'il y ait un auteur qui a fait l'impiété et qui l'ai faite mauvaise et fausse, visant à cela. Or, il n'est pas possible que cet auteur soit l'impie lui-même, puisque l'impie veut que l'impiété soit bonne et vraie, mais elle est le contraire de cela. De même, la foi a un auteur qui l'a fait fatigante et pénible, autre que le croyant qui, quelques efforts qu'il fasse pour que la foi ne soit pas fatigante et pénible, n'y réussit pas. Si donc il n'est pas possible que l'auteur de l'impiété soit l'impie, ni que l'auteur de la foi soit le croyant — il faut que l'auteur en soit Dieu, le Seigneur des mondes, qui les a voulues, car il n'est pas possible que l'auteur en soit un corps parmi les corps, puisqu'il n'est pas possible que les corps fassent quelque chose en autres choses »[1].

Bref, cet argument peut se résumer ainsi : si l'homme était le véritable auteur de ses actes, ils seraient selon sa volonté ; or, ils n'arrivent pas selon ce qu'il veut ; donc, il doit y avoir un auteur véritable autre que l'homme. Cet auteur véritable est Dieu.

(1) Al-Ash'arî : *al-Luma'*, pp. 38-39.

Ceci étant prouvé, al-Ash'arî réfute les objections :

1. Première objection : pourquoi ne dit-on pas aussi qu'il n'y a d'acquéreur véritable des actes que Dieu?

Réponse : Il n'y a aucune nécessité à cela : par exemple, le mouvement involontaire indique que Dieu en est le véritable auteur, mais il n'indique pas que celui qui en est mû est en vérité Dieu.

2. Deuxième objection : cette doctrine aboutit à soutenir que l'homme se trouve entre un bienfait pour lequel il doit rendre grâce, et un malheur qu'il doit subir avec patience.

Réponse : oui, l'homme se trouve entre un bienfait et un malheur. « Les malheurs sont de deux sortes : des malheurs qu'il faut supporter avec patience, comme les maladies, la ruine de biens et des enfants, et autres choses semblables ; et des malheurs qu'il ne faut pas supporter avec patience, par exemple l'impiété et les autres péchés »[1].

3. Troisième objection : la doctrine d'al-Ash'arî aboutit à affirmer que Dieu a créé les péchés, les a prédéterminés et a informé qu'ils seront. On peut donc dire que cela implique qu'il faut se contenter de l'impiété que Dieu a prédéterminé à un homme.

A cette objection, al-Ash'arî répond de la manière suivante : « nous consentons que Dieu a prédéterminé que l'impiété est mauvaise, mais nous n'acquiesçons pas au fait que l'impie est impie, car Dieu nous a interdit cela. Si nous nous contentons de la destinée, nous ne nous contentons pas de l'impiété »[2].

4. Al-Ash'arî doit faire face au problème du mal : vient-il de Dieu? Il répond ouvertement en disant : « je dis que le mal vient de Dieu en ce sens qu'Il l'a créé un mal pour autrui, et non pas pour lui »[3]. Veut-il dire par là que le mal est mal aux yeux de ceux qui le considèrent un mal, mais non pas pour Dieu? Cela n'est pas possible, car Dieu a établi des normes du bien et du mal ; les jugements de valeur viennent donc de Dieu et non pas de l'homme. Aussi bien al-Ash'arî n'a-t-il pas vraiment répondu à l'objection.

Al-Shahrastâni, en expliquant la doctrine d'al-Ash'arî, nous dit que celui-ci a distingué entre les actes involontaires, par exemple le tremblement et le frisson, et les actes volontaires ; « et cette distinction est basée sur le fait que les mouvements volontaires se font de sorte que la puissance dépend du choix du capable. Aussi dit-il que l'acquis est l'objet de la puissance engendrée et qu'il se fait sous l'effet de la puissance engendrée. Mais selon son principe, il n'y a pas d'influence de la puissance engendrée sur l'engendrement, car celui-ci est le même aussi bien pour la substance que pour l'accident. Si elle avait une influence dans l'engendrement, elle

(1) Al-Ash'arî : *al-Luma'*, p. 45.
(2) *Ibidem*, p. 46.
(3) *Ibidem*, p. 47, ll. 15-16.



aurait une influence dans l'engendrement de tout engendré, de sorte qu'elle serait capable d'engendrer les couleurs, les goûts et les odeurs, et d'engendrer les substances et les corps, ce qui aboutirait à admettre la possibilité de la tombée du ciel sur terre par la puissance engendrée. Mais Dieu a fait de telle sorte qu'après la puissance (ou la capacité) engendrée ou avec elle, Il crée l'acte réalisé quand l'homme le veut et s'y consacre. Al-Ash'arî nomme cet acte une *acquisition (kasb)*. Cet acte est *créé* par Dieu, et *acquis* par l'homme dont il est capable.

Mais al-Qâḍî abû Bakr al-Bâqillânî est allé un peu plus loin en disant que la preuve est faite que la puissance engendrée ne convient pas à l'engendrement (de l'acte) ; les qualités de l'acte, ses considérants et son existence ne se limitent pas à l'engendrement, mais il y a d'autres considérations, en dehors de l'engendrement, qui entrent ici en jeu : par exemple, le fait que la substance occupe une place, et admet l'accident, le fait que l'accident est un accident, une couleur, une noirceur, etc. Ce sont des *modes*, chez les partisans des modes. Al-Bâqillâni estime que le fait que l'acte se réalise par la capacité engendrée est une relation spéciale, qui s'appelle l'acquisition *(kasb)* ; et c'est ça l'effet de la capacité engendrée. Si, selon la thèse mu'tazilite, l'effet de la puissance éternelle s'exerce dans l'engendrement, ou dans un aspect de l'acte, pourquoi ne serait-il pas possible que l'effet de la puissance engendrée dans un cas soit une qualité de l'engendré, ou dans un aspect de l'acte, à savoir que le mouvement est de telle forme? En effet, le sens du mouvement est une chose, et le sens de l'accident est autre chose... Al-Qâḍî al-Bâqillânî a donc affirmé une influence de la puissance engendrée. Cette influence est l'état spécial, qui est un aspect de l'acte effectué par la liaison entre la puissance engendrée et l'acte. Cet aspect est ce qui est passible de la récompense et du châtiment. Car l'être, en tant qu'être, ne mérite ni récompense ni châtiment, surtout selon la thèse mu'tazilite. C'est le bien et le mal qui méritent la sanction. Le bien et le mal sont deux qualités différentes de l'être. Mais l'être, en tant qu'être, n'est ni bon ni mauvais. Baqillânî dit : s'il vous est possible d'affirmer deux qualités qui sont deux modes, j'ai le droit d'affirmer un mode (ou un état) qui est lié à la puissance engendrée...

Imâm al-Ḥaramayn Abû al-Ma'âlî al-Juwaini a un peu dépassé la position d'al-Bâqillânî en disant ceci : la négation de la capacité et de la puissance n'est pas acceptable à la raison ni aux sens. De même, affirmer une puissance qui n'a aucun effet équivaut à nier totalement la puissance. Affirmer l'influence dans un mode est inconcevable comme la négation de l'influence ; surtout quand on se rappelle que les modes — selon eux — ne sont pas qualifiés d'être ni de non-être. Il faut donc attribuer l'acte de l'homme véritablement à sa puissance, et non pas en tant que création et engendrement. Car la création implique un engendrement *ex nihilo*. L'homme, comme il éprouve en lui-même la puissance, éprouve aussi en lui-même qu'il ne dépend pas de lui seul d'agir. L'acte s'appuie, pour

se réaliser, sur la puissance, et la puissance s'appuie, pour se réaliser, sur une autre cause, dont la relation avec la puissance est semblable à la relation entre l'acte et la puissance. Ainsi une cause dépend d'une autre cause jusqu'à aboutir à la cause des causes, qui est le Créateur des causes et des effets, et qui ne dépend de rien et se passe de toute autre chose. Toute autre cause est d'une part dans le besoin, et d'autre part indépendante. Le Créateur est celui qui se passe absolument de tout, et qui n'a besoin de rien.

Cette opinion, al-Juwainî l'a empruntée aux philosophes théologiens, et l'a employée en théologie. Selon leur thèse, la relation de cause à effet ne se limite pas à l'acte et à la puissance, mais elle s'applique à tout ce qui arrive ; alors, il faut soutenir la doctrine de naturalisme : de la possibilité de créer des corps par des corps, et de l'influence des natures sur d'autres natures en ce qui concerne leur engendrement. Mais cela n'est pas l'opinion des musulmans. Même les vrais philosophes estiment que le corps n'a pas d'effet dans l'engendrement d'un autre corps. Ils disent : il n'est pas possible qu'un corps provienne d'un autre corps, ni d'une force quelconque qui se trouve dans un corps. En effet, le corps est composé d'une matière et d'une forme ; donc, s'il influe, il influe par sa matière et sa forme. La matière est un non-être ; si elle influait, elle influerait avec la participation du néant. Le conséquent est absurde, donc l'antécédent est absurde. Donc la contradictoire est vraie, à savoir que le corps et une force quelconque dans un corps ne peuvent pas influer sur un corps. — Un philosophe plus pénétrant et plus profond, qui s'est penché sur le problème du corps et de la force qui se trouve dans un corps, s'est attaqué au problème de tout ce qui est possible par lui-même, et dit : tout ce qui est possible par lui-même ne peut pas engendrer quelque chose, car, s'il engendre, il engendrera avec la participation de la possibilité ; or, la possibilité a la nature du non-être. Si le possible est livré à lui-même, il sera un néant. Donc, si la possibilité influe avec la participation du néant, cela aboutirait à ce que le néant influerait sur l'être. Or, cela est impossible. Donc, il n'y a de cause véritable que l'Être Nécessaire *per se*, toutes les autres causes sont seulement prêtes à recevoir l'être, mais n'engendrent pas la vérité de l'être... Ce qui est surprenant, c'est de voir Abû al-Ma'âli emprunter sa théorie aux philosophes, et soutenir l'attribution de l'acte aux causes véritablement »[1].

Voilà un texte capital qui nous donne le meilleur résumé de la théorie d'acquisition des actes, chez les ash'arites : al-Ash'arî lui-même, al-Bâqillânî, al-Juwainî, jusqu'à al-Shahrastânî. Il nous renseigne qu'il fallait bien modifier la position d'al-Ash'arî, ce qu'a fait al-Bâqillânî en attribuant à la puissance de l'homme une influence, qui est un mode dont est qualifié celui qui a la puissance en acquérant cet acte. C'est ce mode qui est passible du châtiment ou de la récompense. Al-Juwainî a vu que cette

(1) Al-Shahrastânî : *al-milal wa al-niḥal*, I, pp. 124-130.

opinion d'al-Bâqillânî n'est pas concevable, et équivaut à la négation de l'influence de la puissance humaine à la manière d'al-Ash'arî. Aussi fit-il un pas de plus, en établissant une relation réelle entre l'acte de l'homme et sa puissance, excepté dans le cas d'engendrement et de création. Cette relation existe entre un effet et sa cause, et va en montant jusqu'à la cause des causes, c'est-à-dire à Dieu, qui est la cause première. Ceci veut dire qu'al-Juwainî établit une relation de causalité entre l'acte et l'auteur direct de cet acte. En termes plus clairs, al-Juwainî affirme que l'homme est la cause des actes volontaires qui proviennent de lui. Mais il réduit ces causes particulières à chaque cas spécial — en fin de compte à la cause de toutes les causes, qui est Dieu. Si on comprend la doctrine d'al-Juwainî de cette manière, elle paraîtra très proche de la doctrine mu'tazilite, car toutes deux sont d'accord pour affirmer que l'auteur d'un acte particulier est l'homme. D'où nous pouvons comprendre pourquoi al-Shahrastânî l'a accusé d'avoir emprunté cette doctrine « aux philosophes théologiens et l'a employée en théologie »[1], c'est-à-dire l'a formulée à la manière des théologiens. Il y voit une affirmation de l'influence des natures « et des corps sur les corps en ce qui concerne leur engendrement » ce qui n'est pas l'avis des « musulmans » ; par « musulmans » il entend : « les philosophes de l'Islam », mais nous ne pouvons pas préciser au juste à quels philosophes de l'Islam il réfère, car ce n'est ni l'opinion d'al-Fârâbî, ni celle d'Avicenne. Al-Sharastânî lui-même a exposé les idées d'Avicenne[2] sans mentionner une telle opinion.

6. *La capacité*

La question de l'acte humain nous amène à parler de la capacité *(istiṭâ'ah)*. Elle est abordée par al-Ash'arî dans le *Luma'* (pp. 54-69), où elle la traite en détail, en fournissant les arguments et réfutant les objections.

Son attitude peut se résumer en disant que l'homme est capable par une capacité qui est autre que lui-même, « car, il est quelquefois capable, et d'autres fois incapable, comme il est quelquefois savant, et d'autres fois non-savant, quelquefois mû, et d'autres fois en repos ; il faut donc qu'il soit capable par quelque chose qui n'est pas lui-même, comme il faut qu'il soit savant par quelque chose qui n'est pas lui-même, ou mû par quelque chose qui n'est pas lui. Car, s'il était capable par lui-même, ou par quelque chose qu'il est impossible qu'il s'en sépare, il serait toujours capable. Or, il est quelquesfois capable, d'autres fois incapable ; donc il est établi que sa capacité est autre que lui-même.

Si quelqu'un dit : si vous lui attribuez une capacité qui est autre que lui-même, pourquoi prétendez-vous qu'il est impossible qu'elle précède

(1) Al-Shahrastânî : *al-Milal wa al-niḥal*, I, pp. 128-129.
(2) *Ibidem*, III, pp. 93-215.



l'acte? — on lui répondra : nous prétendons cela, parce que l'acte est ou bien engendré avec la capacité quand celle-ci est engendrée, ou bien après cette capacité. S'il est engendré avec elle quand elle est engendrée, il est donc établi qu'elle est en même temps que l'acte et en vue de l'acte. S'il est engendré après la capacité — et la preuve est faite qu'elle ne subsiste pas — il faut que l'acte s'effectue par une puissance anéantie. Si cela était possible, il serait possible qu'elle soit suivie par une impuissance, et dans ce cas l'acte serait réalisé par une puissance anéantie. S'il était possible qu'il agît — tout en étant impuissant — par une puissance anéantie, il aurait été possible qu'il agît cent ans après l'engendrement de la puissance, tout en étant impuissant durant les cent ans, par une puissance qui fut anéantie il y a cent ans. Mais cela est absurde.

De même, s'il était possible que l'action s'effectuât avec l'anéantissement de la puissance, et l'acte s'est réalisé par une puissance anéantie, il serait possible qu'il y ait de brûlage par la chaleur d'un feu anéanti, Dieu ayant changé le feu en froid, et que la coupure soit faite par une épée anéantie, Dieu ayant changé l'épée en un roseau ! Mais tout cela est absurde. Puisque cela est absurde, il faut que l'acte se réalise avec la capacité quand celle-ci est engendrée.

Si quelqu'un dit : et pourquoi prétendez-vous que la puissance ne subsiste pas? — on répondra : car, si elle subsiste, alors de deux choses l'une : ou bien elle subsistera pour elle-même, ou bien par une subsistance inhérente en elle. Si elle subsiste pour elle-même, il faut que son essence soit sa subsistance et qu'elle ne se trouve que subsistante. Mais cela nécessite qu'elle soit subsistante dans le cas de son engendrement. Si elle subsiste par une subsistance inhérente en elle, et la subsistance est une qualité, alors la qualité existerait dans la qualité et l'accident existerait dans l'accident — ce qui est faux. S'il était possible que la qualité existât dans la qualité, il serait possible que la puissance existerait dans la puissance, que la vie existerait dans la vie, et la science dans la science — mais cela est faux. »[1].

Le nerf de la démonstration ici est que la capacité est autre chose que l'homme, car, si elle était lui, elle serait inséparable de lui nécessairement. Or, on sait que l'homme est quelquefois capable, et d'autres fois incapable. La capacité est avec l'action, car si elle précédait l'action, celle-ci se réaliserait par une puissance anéantie; en effet, la puissance ne subsiste pas pendant deux temps, puisqu'elle est un accident, et l'accident ne subsiste pas pendant deux temps.

7. *La justice et l'injustice*

Al-Ash'arî s'est opposé à la doctrine mu'tazilite qui exige que Dieu fasse le meilleur. Il estime que la volonté divine est illimitée, absolue,

(1) Al-Ash'arî : *al-Luma'*, pp. 54-55.

sans aucune limite ni contrôle. Aussi estime-t-il qu'il est possible que Dieu punisse les enfants dans l'au-delà, et s'Il le fait ce sera juste. Dieu peut aussi châtier pour un petit péché par un châtiment infini, faire servir les animaux les uns aux autres, et qu'Il châtie les uns sans châtier les autres. Il peut créer des gens qu'il sait qu'ils seront impies. Il peut accorder Sa grâce aux infidèles pour qu'ils deviennent croyants. Tout cela est justice de Sa part. « Il ne serait pas mauvais que Dieu commence par les châtier et continue éternellement de les châtier. Il ne serait pas non plus mauvais que Dieu châtie les croyants et fasse entrer les impies au Paradis. Mais nous disons qu'Il ne fait pas cela, parce qu'Il nous a enseigné qu'Il châtie les impies, et Il n'est pas possible qu'Il mente.

La preuve que tout ce qu'Il fait Il a le droit de le faire est qu'Il est le monarque tout-puissant, au-dessus duquel il n'y a aucun être qui commande, réprimande, interdit, donne des règles ou décrète des lois. Puisqu'il en est ainsi, rien de ce qu'Il fait ne peut pas être considéré comme mauvais, car pour nous une chose est mauvaise quand elle transgresse une loi ou enfreint un ordre, ou si nous faisons ce que nous n'avons pas le droit de faire. Puisque Dieu n'est soumis à l'autorité d'aucun être, ni aux ordres, rien de ce qu'Il fait ne peut pas être considéré comme mauvais. — Si quelqu'un objecte en disant que le mensonge, par exemple, est mauvais parce que Dieu l'a considéré mauvais — on peut lui répondre en disant : oui ! et s'Il le considérait bon, le mensonge serait bon, et s'Il l'ordonnait, il n'y aurait aucune objection à cela »[1].

Donc, pour al-Ash'arî le bien et le mal sont déterminés par Dieu seul, la raison n'ayant rien à faire là-dedans. Si Dieu voulait que le bien soit mal et le mal bien, Il aurait pu le faire ; Lui seul est la source de toute législation. Un acte n'est ni bon ni mal en soi, ou pour des raisons spéciales, mais il est bon ou mal parce que Dieu l'avait déclaré tel.

8. *La foi*

Pour al-Ash'arî, la foi est la simple croyance. C'est pourquoi il considère que le pécheur parmi les musulmans est toujours considéré un croyant par sa foi, mais pécheur par le grand péché qu'il a commis. Nous ne devons pas dire qu'il n'est ni croyant ni impie, « car si le pécheur qui a commis un grand péché n'est ni croyant ni impie, il ne sera qualifié ni d'impiété ni de foi, et il ne sera ni croyant ni athée, ni ami ni ennemi. Puisque cela est impossible, il sera impossible que celui qui a commis un grand péché ne soit ni croyant ni impie, comme le soutiennent les mu'tazilites. — D'autre part, si celui qui a commis un grand péché fut croyant avant d'avoir commis ce grand péché, l'adultère après la croyance n'abolit pas le nom de la foi qui en est inséparable »[2].

(1) Al-Ash'arî : *al-Luma'*, p. 71.
(2) *Al-Luma'*, pp. 75-76.

'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî[1] rapporte que les ash'arites en général ont adopté trois opinions au sujet de la foi :

a) Abû al-Ḥasan al-Ash'arî dit que la foi est la croyance en Dieu, et en ses prophètes. Cette croyance ne peut pas être vraie qu'en Le connaissant. L'impiété, selon lui, est la négation de Dieu et de ses prophètes. De cet avis, furent aussi Ibn al-Râwandî, et al-Ḥusain ibn al-Faḍl al-Bajalî ;

b) 'Abdullâh ibn Sa'îd dit que la foi est la reconnaissance de l'existence de Dieu, de ses livres sacrés, et de ses prophètes, en toute connaissance et en croyance du cœur. Si la reconnaissance est vide de la vraie connaissance, elle ne sera pas une foi ;

c) Les autres gens de *ḥadîth* estiment que la foi est toutes les obéissances : les obligations et les œuvres surérogatoires. La foi est de trois sortes : 1. Une foi par laquelle le croyant se dégage de l'impiété, et se sauve de l'éternel châtiment en enfer, s'il meurt croyant ; elle consiste à connaître Dieu, ses livres sacrés et ses prophètes ; à admettre la prédestination, c'est-à-dire que tout bien et tout mal viennent de Dieu ; à affirmer les attributs éternels de Dieu ; à nier tout anthropomorphisme et toute négation des attributs divins ; à admettre la possibilité de Le voir, et à croire aux autres choses établies par chaînes multiples de transmetteurs en matière de foi religieuse. — 2. Une foi qui sauve l'homme de l'épithète de grand pécheur, et par laquelle il trouve son salut et n'entre pas en enfer. Elle consiste à accomplir les obligations et à éviter les grands péchés. — 3. Une foi, enfin, qui nécessite que celui qui en est plein sera parmi les premiers à entrer au Paradis sans jugement. Elle consiste à accomplir les obligations et les œuvres surérogatoires, et à éviter tous les péchés.

Les Jahmites estiment que la foi est la connaissance seule.

On rapporte qu'Abû Ḥanîfah, le grand fondateur du rite ḥanafite, a dit : la foi est la connaissance et la reconnaissance.

Les Najjârites disent : la foi consiste en trois choses : la connaissance, la reconnaissance et la soumission.

Les mu'tazilites et les khârijites font consister la foi en l'accomplissement de toutes les obligations et l'abstention de tout grand péché. Leurs avis sont partagés quant à la qualification du grand pécheur : les mu'tazilites disent que c'est un *fâsiq* : il n'est ni croyant ni impie, mais il est dans un état intermédiaire. Les khârijites disent que tout homme qui commet un péché est un impie ; puis ils sont divisés : les *Azâriqah*, parmi eux, estiment qu'il est impie et polythéiste ; les *Najadât*, parmi eux, estiment qu'il est méconnaissant de bienfaits, mais non pas polythéiste.

Les Karrâmites disent que la foi est une seule profession de foi, à savoir : « si », faite par la première génération des hommes, quand Dieu

(1) Uṣûl al-dîn, pp. 248-250.

leur a dit : « Ne suis-je pas votre Seigneur ? ils répondirent : si » (VII, 171). Ils prétendent que cette profession de foi subsiste en celui qui la fait, même s'il reste silencieux, jusqu'au jour de la résurrection, et ne lui sera enlevée que par l'apostasie. S'il apostasie, puis professe sa foi, sa première profession après l'apostasie sera une foi. Ils estiment que la répétition de la profession n'est pas une foi. Ils soutiennent aussi que la foi des hypocrites est comme la foi des prophètes, des anges, et d'autres croyants. Ils prétendent que les hypocrites sont de véritables croyants. Ils admettent la possibilité qu'un vrai croyant sera éternellement mis en enfer, par exemple 'Abdullâh ibn Ubayy, le chef de file des hypocrites, et qu'un vrai infidèle entrera au Paradis, par exemple 'Ammâr ibn Yâsir quand il fut obligé d'apostasier, s'il était en cet état d'apostasie.

La foi est-elle susceptible d'augmentation et de diminution ?

Cette question n'a pas été abordée par al-Ash'arî ni dans le *Luma'*, ni dans l'*Ibânah*. De toute façon, sa définition de la foi l'empêche de supposer une augmentation et une diminution de la foi, puisque pour lui, la foi consiste en la simple profession de foi. Il n'y a pas lieu de parler d'augmentation et de diminution de la foi que pour celui qui soutient que toutes les obéissances font partie de la foi ; alors la foi augmenterait ou diminuerait selon ce que le croyant réalisera d'obéissances. Ceux qui professent que la foi est la croyance interne n'autorisent pas de parler de la diminution de la foi ; et leurs avis sont partagés quant à savoir si elle augmente : les uns disent que la foi peut augmenter, tandis que les autres nient qu'elle puisse augmenter[1].

La foi de celui qui croit par imitation

'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî[2] rapporte qu'al-Ash'arî aborda la question de la foi de celui qui croit par imitation. Al-Ash'ari, en effet, estime que celui qui croit en la vérité religieuse est sauvé de l'impiété, car l'impiété et la croyance en la vérité religieuse en ce qui concerne l'unité de Dieu et les prophéties, sont deux contraires qui sont incompatibles. Mais il ne mérite pas le nom de « croyant » que s'il connaît la vérité en ce qui touche à la création du monde, à l'unité et l'unicité de son créateur, à la véracité des prophètes, par quelques preuves, bien ou mal formulées. « C'est l'avis d'al-Ash'arî. Celui-ci n'estime pas que le croyant par imitation soit un polythéiste ou un impie, quoiqu'il ne le nomme pas « croyant ». Selon son principe, le croyant par imitation peut jouir du pardon, puisqu'il n'est ni polythéiste ni impie ».

(1) Voir 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî : *Uṣûl al-dîn*, I, p. 252.
(2) *Op. cit.*, p. 255.



Donc, selon al-Ash'arî, la croyance par imitation n'est pas une véritable foi. Mais le croyant par imitation ne peut pas être considéré ni comme polythéiste, ni comme impie. C'est pourquoi il est possible que Dieu le pardonne. Le véritable croyant, chez Al-Ash'arî, est celui qui connaît Dieu, professe son unité et son unicité, et qui croit en la vérité du prophétisme, et tout cela il le croit d'après quelques preuves, même mal formulées. Cette attitude s'accorde avec sa position à l'égard de la théologie, à savoir qu'il trouve bon qu'on s'occupe de théologie. Nous avons déjà largement analysé cette position d'al-Ash'arî. Mais cela pourrait faire croire que cette position est incompatible avec sa définition de la foi comme étant la simple profession de foi. Mais, cette incompatibilité est en apparence seulement, car la simple profession de foi s'oppose à la foi accompagnée de l'accomplissement des obligations, et non pas à la foi rationnelle. Aussi pouvons-nous préciser sa définition de la foi en disant que, *pour al-Ash'ari, la foi est la profession de foi basée sur des preuves aussi bien rationnelles que tirées de la révélation.*

Estimation

Notre exposé de la doctrine d'al-Ash'arî le fait paraître maigre par rapport à la grande renommée dont il a joui dans l'histoire des idées théologiques en Islam. Mais cela tient d'abord au fait que très peu de ses livres nous est parvenu, et ce très peu ne comprend pas les livres qu'on pourrait supposer être assez importants pour notre thème : l'élaboration philosophique du dogme.

Mais ce qui limite la portée de cette perte, c'est le fait que les ash'arites postérieurs au maître ne mentionnent pas de lui des idées plus élaborées ou des vues plus pénétrantes.

Comme nous le dit Ibn Khaldûn, al-Ash'arî fut un médiateur entre les différentes sectes. Il est à mi-chemin entre le mu'tazilisme et la profession de foi des gens du *ḥadîth* et de la *sunnaḥ*. C'est un rationaliste modéré en tout : la théorie des attributs divins, l'acte humain, la capacité, la foi et la sanction des péchés. C'est cette modération qui a assuré le succès de sa doctrine. Il a posé les principes généraux et formulé les thèses principales, laissant à ses successeurs le soin de les élaborer et de les étayer philosophiquement. En tant que théologien philosophe, son rôle n'est pas considérable ; il est même assez effacé. Mais en tant que précurseur du courant dit ash'arite, son rôle fut éminent. Il a beaucoup contribué à donner droit de cité à la théologie rationnelle à l'intérieur de l'Islam sunnite. Celui-ci s'était longuement effarouché devant cette théologie rationnelle qui entendait appliquer la logique, et la philosophie grecque en général, au dogme simple de l'Islam primitif. Cela ne fut pas peu de chose ; et la théologie rationnelle en Islam devait lui savoir gré de l'avoir aidée à occuper la place qui lui est due dans le cadre de la pensée musulmane.

AL-BÂQILLÂNÎ

Sa vie[1]

Abû Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyib ibn Muḥammad, le cadi, connu sous le nom d'ibn al-Bâqillânî, est né à al-Baṣrah[2] à une date qu'aucune source n'a précisée.

Il a habité Baghdâd, mais nous ne savons quand s'est-il transféré à Baghdâd. Mais il semble que ce soit quand il fut jeune, puisqu'on dit qu'il y étudia le *ḥadîth* chez Abû Bakr ibn Mâlik al-Qaṭi'î, Abu Muḥammad ibn Mâsî, et Abû Aḥmad al-Ḥusain ibn 'Alî al-Naisâbûrî *(ibidem)*. Il habitait la rue des Mages dans le quartier d'al-Karkh. — Qâdi 'Iyâḍ rapporte — sur l'autorité d'al-Khatîb al-Baghdâdî dans *Târikh al-Baghdâdyyin (= Târikh Baghdâd)* — qu'al-Bâqillânî a étudié les principes de *fiqh* (= droit canonique musulman) chez Abû Bakr ibn Mujâhid, et le *fiqh* chez Abû Bakr al-Abharî[3]. Mais cette notice ne se trouve pas dans l'édition de *Târîkh Baghdâd.*

* * *

Il enseigna à Baghdâd, et le nombre de ses élèves fut immense. Il fut célèbre surtout comme polémiste capable de réfuter ses adversaires : râfiḍites, mu'tazilites et jahmites. Al-Khatîb rapporte à ce sujet une anecdote bien instructive : « Un jour, Ibn al-Mu'allim — le chef des râfiḍites (= shî'ites) et leur maître en théologie — est arrivé avec quelques-uns de ses partisans pour assister à un débat de théologie. Alors vint al-Qâḍî Abû Bakr al-Ash'ari (= al-Bâqillânî). Ibn al-Mu'allim se tourna vers ses partisans et leur dit : le diable est venu ! Le Qâḍî (al-Bâqillânî) entendit

(1) Voir sur sa vie : Al-Khaṭîb al-Baghdâdî : *Târîkh Baghdâd*, V, pp. 379-383 ; Al-Sam'ânî : *al-Ansâb*, ff. 61 b-62 a ; Ibn 'Asâkir : *Tabyîn kadhib al-muftarî*, Damas, 1347 h., pp. 217-226 ; Ibn Khillikân : *Wafayât al-a'yân*, n. 580 ; Ibn Farḥûn : *al-Dîbâj al-mudhahhab*, pp. 244-245 ; Qâḍî 'Iyâḍ : *Tartîb al-madârik*, la biographie d'al-Bâqillânî a été publiée dans l'édition d'al-Khuḍairi et d'Abû Rîdah d'*al-Tamhîd*, pp. 242-259 ; *Ibn al 'Imâd: Shadharât*, III, pp. 163-170.

(2) Al-Khatîb al-Baghdâdî : *Târikh Baghdâd*, V, p. 379, l. 5.

(3) *Al-Tamhîd*, p. 242. Éd. al-Khuḍairî et Abû Rîdah, Le Caire, 1947.



ce qu'ils disaient, tout en étant à distance d'eux. Quand il fut assis, il s'est adressé à Ibn al-Mu'allim et ses partisans en disant : Dieu dit : « Nous avons envoyé les diables aux infidèles pour les tenter incessamment » (XIX, 83) — c'est-à-dire : si je suis un diable, vous êtes des infidèles, et Dieu m'a envoyé à vous[1]. ».

Ibn Khillikân dit d'al-Bâqillânî « qu'il s'étendit longuement en ses polémiques, il fut connu pour cela chez les gens. Une fois une controverse s'est engagée entre lui et Abû Sa'îd al-Hârûnî. Al-Qâḍî Abû Bakr parla d'abondance, étendant ses phrases avec volubilité. Puis il s'est tourné vers les assistants en disant : Soyez témoins que, s'il peut seulement répéter ce que j'ai dit, je ne lui demanderai aucune réponse. Alors al-Hârûnî répliqua : Soyez témoins que s'il peut répéter ce qu'il a lui-même dit, je lui accorderai ce qu'il avait dit. »[2].

Il fut très pieux ; il pria beaucoup[3].

Son immense production

Sa production littéraire fut immense. Chaque nuit, il avait coutume d'écrire 35 feuilles ; après la prière de l'aurore, il donnait ce qu'il avait écrit pendant la nuit à un de ses familiers pour le lire devant lui, et y ajoutait en dictée ce qu'il trouvait bon d'ajouter. Il dictait sans consulter des livres, mais directement de sa mémoire. Quand il voulait résumer ce qu'il avait composé, il ne pouvait pas le faire à cause de son immense science et sa mémoire prodigieuse. Même quand il voulait réfuter les doctrines des adversaires, il n'avait pas besoin de consulter de nouveau leurs livres, parce qu'il les savait par cœur[4].

Mais, si cela était vrai, ce serait un défaut de méthode, quelque prodigieuse que fût sa mémoire. Cette notice est même en contradiction avec l'anecdote concernant sa controverse avec al-Hârûnî : si vraiment al-Bâqillânî avait une si prodigieuse mémoire, al-Hârûnî n'aurait pas osé lui lancer ce défi.

Al-Bâqillânî le juge

Al-Bâqillânî est connu surtout par son surnom de : *qâḍî*, de sorte qu'on se limite quelquefois dans les livres de théologie à le désigner sous ce nom : *al-Qâḍî*.

Mais il semble qu'il ne soit resté longtemps dans cette fonction. Même il fut nommé qâdî non pas à la capitale, Baghdâd, mais dans une ville

(1) *Târîkh Baghdâd*, V, p. 379.
(2) *Ibn Khillikân : Wafayât al-A'yân*, n. 580, t. III, p. 400, Le Caire, 1948.
(3) *Târîkh Baghdâd*, V, p. 380, ll. 5-6.
(4) *Târîkh Baghdâd*, V, p. 380.



frontalière. Qâḍî 'Iyâḍ[1] nous dit qu'al-Bâqillânî « fut nommé juge dans une ville frontalière *(bi al-Thaghr)* » ; quelle ville ? Il ne la précise pas. M. Allard s'est trompé en disant qu'al-Bâqillânî fut juge à 'Ukbarâ ; en effet, il a mal compris le texte d'Ibn 'Asâkir dans sa biographie d'Abû Ḥâmid ibn Dallawaih al-Istiwâ'î, quand il rapporte qu'Ibn Dallawaih « fut nommé juge à 'Ukbarâ *par* al-Qâdî Abû Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyib »[2] al-Bâqillânî. Ce texte indique que c'est Ibn Dallawaih qui fut nommé juge à 'Ukbarâ, et non pas al-Bâqillânî ; le décret de sa nomination fut promulgué par al-Bâqillânî, voilà tout. Ce fait implique aussi qu'al-Bâqillânî fut juge des juges *(qâdî al-qudâh)* pour pouvoir promulguer un décret de nomination d'un juge. Ibn Dallawaih est mort le 22 rabî' I, 434, c'est-à-dire 31 ans après la mort d'al-Bâqillânî[3].

Sa mort

Al-Khaṭîb al-Baghdâdî nous donne la date précise de la mort d'al-Bâqillânî : samedi, le 21 (ou 20 si ce mois avait 29 jours) dhû al-qi'dah, 403 de l'hégire. Son fils, al-Ḥasan, l'a enterré dans sa maison, rue des Mages. Puis ses dépouilles mortelles furent transférées au cimetière de Bâb Ḥarb, à Baghdâd[4], dans un tombeau voisin de celui d'Ibn Ḥanbal[5]. Cette date correspond au 6 juin 1013 de l'ère chrétienne.

Ses disciples

Al-Bâqillânî fut de rite malékite. Qâḍî 'Iyâḍ[6] insiste souvent sur ce fait et assure qu'il fut le chef des malékites à son époque.

Parmi ses disciples, on cite les noms de : Abû Muḥammad 'Abd al-Wahhâb ibn Naṣr al-Mâliki ; 'Alî ibn Muḥammad al-Ḥarbî ; Abû Ja'far al-Simnânî ; Abû 'Abdullâh al-Azdî ; Abû al-Ṭâhir al-Wâ'iz. Parmi les maghrébins on cite les noms de : Abû 'Amr ibn Sa'd ; Abû 'Imrân al-Fâsî, qui est allé à Baghdad pour suivre ses cours ; Abû Muḥammad ibn Naṣr[7].

(1) *Al-Tamhîd*, p. 243, ll. 5-6.
(2) Ibn 'Asâkir : *Tabyîn kadhib al-muftari*, p. 247, l. 17.
(3) Ibn 'Asâkir : *Tabyîn...*, p. 248, ll. 1-2. Damas, 1347 h.
(4) Al-Khaṭîb al-Baghdâdî : *Târîkh Baghdâd*, V, p. 382.
(5) Ibn 'Asâkir : *Tabyîn*, p. 223. Damas, 1347 h.
(6) *Al-Tamhîd*, p. 243.
(7) *Al-Tamhîd*, p. 244.



Sa mission auprès de l'empereur de Byzance

Un des événements les plus importants dans la vie d'al-Bâqillânî fut sa mission, par ordre de 'Aḍud al-Dawlah al-Buwaihî, auprès de l'empereur de Byzance Basile II en 372 h. (982/983 a.d.) à Constantinople. Qâdî 'Iyâḍ mentionne cette mission en ces termes : « 'Aḍud al-Dawlah a envoyé une mission au grand roi des Grecs (= Byzance) dont fit partie al-Qâḍî Abû Bakr ibn al-Ṭayyîb [al-Bâqillânî]. Il l'a chargé de cette tâche en vue de faire valoir la grandeur de l'Islam et abaisser le christianisme »[1].

Basile II[2], empereur de Byzance, et surnommé « le Tueur des Bulgares », succéda à son père Romain II en 963, d'abord sous la régence de Nicéphore Phocas, puis sous celle de Jean Tzimicès. Quand celui-ci fut mort, en 976, Basile II fut proclamé empereur avec la participation de son frère cadet Constantin VIII. Mais il ne régna effectivement qu'à partir de 989, après la chute de son ministre Basileus et la suppression de la révolte de deux généraux : Bardas Skléros et Bardas Phocas ; après quoi il régna absolument. Il est considéré le plus grand empereur de l'état macédonien. Il fut despotique, sévère, inflexible sur les privilèges de l'empereur, très méfiant envers les hommes. « Incomparable chef de guerre, dit de lui Louis Bréhier, connaissant à fond l'organisation de l'armée et les ouvrages de stratégie, Basile II n'a pour ainsi dire jamais cessé, pendant trente-neuf ans (986-1025), de diriger ses armées en personne sur le théâtre dont l'importance lui paraissait la plus grande. Ses succès sont dus d'ailleurs à un coup d'œil sûr qui lui permettait de discerner les endroits sensibles où il fallait concentrer des forces. »[3]. En ce qui concerne ses relations avec les pays d'Islam, nous le voyons engager deux incursions contre la Syrie en 995 et 999. La première fut occasionnée par la défaite que les Égyptiens infligèrent à Michel Bourtzès, duc d'Antioche, qui avait cherché à secourir Alep, assiégé par les Égyptiens, sous la conduite du calife fâtimide al-'Azîz bi Allâh. Basile II, apprenent cette nouvelle, abandonna le champ de bataille bulgare, où il guerroyait contre les Bulgares, rallia les contingents d'Antioche, marcha sur Alep et réussit à déloger les Égyptiens qui assiégeaient Alep. Il s'empara de plusieurs places en Syrie, soumises au Calife fâtimide, et retourna à Constantinople durant l'automne de 995[4]. — Mais les Égyptiens retournèrent, en 999, au temps du calife fâtimide al-Ḥakim bi amr Allâh, et infligèrent une cuisante défaite au duc d'Antioche, Damien Dalassenos,

(1) *Al-Tamhîd*, pp. 250-251. Le Caire, 1947.

(2) Voir sur lui : G. Schlumberger : *Nicéphore Phocas*, Paris, 1890 ; *L'épopée byzantine à la fin du Xe siècle*, I : *Jean Tzimicès, Les jeunes années de Basile II* (969-989), Paris, 1896 (2e éd. 1925), II : *Basile II, Le Tueur des Bulgares*, Paris, 1900.

(3) Louis Bréhier : *Vie et mort de Byzance*, p. 137. Paris, 1946.

(4) Schlumberger : *L'épopée byzantine*, II, 95-98.

en juillet 998. Alors Basile II revint encore une fois et, le 20 septembre 999, il vint à Antioche, s'empara de Césarée et de Homs, mais échoua devant Tripoli (6-17 décembre) et avait l'intention de continuer la guerre « lorsqu'il reçut la nouvelle du meurtre de David, roi de haute Géorgie, qui avait prêté secours à Bardas Phocas révolté et avait dû, pour conserver son État, le léguer à l'Empire par testament »[1]. Alors il quitta la guerre contre les Égyptiens. Puis ce fut la paix entre lui et al-Ḥâkim[2].

Mais ses relations avec les Buwaihides furent d'un tout autre genre. C'est que le général Bardas Skléros, qui s'est révolté contre l'empereur Basile II, est allé à Diâr Bakr pour chercher secours chez 'Aḍud al-Dawlah contre l'empereur, en 369 h. (980 a. d.). Alors l'empereur envoya une mission auprès de 'Aḍud al-Dawlah pour le détourner de secourir le général révolté. 'Aḍud al-Dawlah a cordialement reçu cette mission, répondit à l'empereur par une lettre écrite par al-Qâḍî al-Bâqillânî ; refusa de prêter secours au révolté Bardas Skléros, et garda celui-ci et quelques-uns de ses proches captifs chez lui durant tout son règne.

'Aḍud al-Dawlah fut le plus grand des Buwaihites ; le premier à être adressé avec le titre de roi (malik) en Islam, et le premier à faire faire le sermon de vendredi en son nom après celui du calife. Il s'appelle Abû Shujâ' Fannâ Khosrou, fils de Rukn al-Dawlah. Il est né à Isphahân, le 5 dhû al-qi'dah 324 h (= 24/9/936). Quand son oncle paternel, 'Imâd al-Dawlah, fut mort en 338 h. (944 a. d.), Abû Shujâ' monta sur le trône dans la province de Fârs. Le calife al-Muṭî' lui conféra le titre de « Aḍud al-Dawlah » (m. à m. : soutien de l'État) en 351 h. (962 a. d.). Quand son autre oncle paternel, Mu'iz al-Dawlah fut mort en 356 h. (967 a. d.), il régna sur 'Umân. L'année suivante il s'empara de Kirmân, et en 361 h. (971/2) il s'empara de Makrân. Par là, il devint le maître de tout l'Iran méridional. Il réussit à déloger son cousin Bakhtiâr ibn Mu'iz al-Dawlah du gouvernement de l'Irâq, et est entré à Baghdâd au mois de Jumâdâ I, 364 h. (janvier 975). Bakhtiâr partit pour la Syrie, où il fit alliance avec Abû Taghlib al-Ḥamdâni contre 'Aḍud al-Dawlah. Mais celui-ci parvint à les vaincre au mois de Shawwâl 367 (24/5/978) à Samarrâ (Qaṣr al-Jiṣṣ) et Bakhtiâr fut tué dans la bataille. 'Aḍud al-Dawlah poursuivit Abû Taghlib al-Ḥamdâni et s'empara de tout son état. Celui-ci se réfugia chez les Fâtimides d'Égypte. Toutes ces opérations avaient pour résultat que, quand 'Aḍud al-Dawlah rentra à Baghdâd au mois de dhû al-qui'dah 368 h. (juin 979) il fit non seulement le roi de l'Irâq, mais aussi de Diâr Rabî'ah, Diâr Bakr et la plus grande partie d'al-Jazîrah (entre l'Iraq et la Syrie). Il est mort à l'âge de 48 ans, le 8 shawwâl 372 h. (26 mars 983), à Baghdâd.

Il fit construire de grands édifices à Baghdâd. C'est lui qui fit construire l'hôpital qui porte son nom *(pîmâristân 'aḍudî)* dans le quartier ouest

(1) Louis Bréhier : *op. cit.*, p. 190.
(2) Schlumberger : *op. cit.*, II, 95-98.

de Baghdâd, qui lui coûta beaucoup d'argent, et qui fut terminé en 368 h. Sa cour fut fréquentée par les grands poètes et savants de l'époque : al-Mutanabbî, Abû Isḥâq al-Ṣâbî, et Abû 'Alî al-Fârisî, parmi tant d'autres.

*
* *

Revenons maintenant à l'événement qui nous occupe ici. 'Aḍud al-Dawlah a envoyé une délégation à Basile II, empereur de Byzance, en 372 h. (982/983 a. d.) en échange de la délégation déjà envoyée par l'empereur pour empêcher que 'Aḍud al-Dawlah porte secours au général révolté Bardas Skléros. Al-Qâḍî abû Bakr al-Bâqillânî fut membre de cette délégation musulmane. La meilleure source qui nous renseigne abondamment sur cette mission auprès de l'empereur de Byzance est le Qâḍî 'Iyâḍ dans son *Tartîb al-madârik wa taqrîb al-masâlik li ma'rifat a'lâm madhhab al-Imâm Mâlik*[1].

Ce récit montre l'attitude fière qu'al-Bâqillânî garda durant sa rencontre avec l'empereur, et comment il a eu recours à la ruse pour éviter le cérémonial humiliant devant l'empereur.

On rapporte que l'empereur, ayant connu qu'al-Bâqillânî est un grand savant musulman, pensa que celui-ci ne se soumettrait pas au cérémonial, à savoir : de baiser la terre devant lui. Aussi mit-il son trône derrière une petite porte, de manière à ce que toute personne qui entre doive s'agenouiller en entrant. Quand al-Bâqillânî s'aperçut du stratagème, il baissa la tête, entra le dos face à l'empereur, jusqu'à ce qu'il fût en sa présence et se tourna en face de lui, en élevant sa tête. L'empereur admira son intelligence et fut pris de respect pour lui[2].

'Iyâḍ rapporte la discussion suivante qui s'engagea entre l'empereur et al-Bâqillânî :

L'Empereur : que pensez-vous du prétendu miracle de votre prophète, à savoir : la fente de la lune?

Al-Bâqillânî : nous croyons que s'est réalisée la fente de la lune pendant la vie du Prophète Muḥammad, et que les gens qui étaient là ont vu ce miracle, et aussi ceux qui ont regardé la lune à ce moment-là.

L'Empereur : pourquoi tout le monde ne l'a-t-il pas vu ainsi?

Al-Bâqillânî : parce que les gens n'étaient pas préparés à voir sa fente.

L'Empereur : y a-t-il une parenté entre vous et cette lune-là? Pourquoi les byzantins ni aucune autre nation, ne l'ont pas vue fendue, et que c'est vous spécialement qui l'avez vue ainsi?

(1) Le chapitre consacré à al-Bâqillâni fut publié par M. Al-Khuḍairi et M. 'A. Abû Rîdah dans leur édition d'*al-Tamhîd*, pp. 242-259, d'après le manuscrit de Dâr al-kutub al-miṣryyah au Caire, n° 2293 Târikh (ff. 116 b-120 a).

(2) *Al-Tamhîd*, p. 253. Le Caire, 1947.

Al-Bâqillânî : et cette table[1], a-t-elle une parenté avec vous, de sorte que c'est vous seulement, à l'exclusion des juifs, des mages, des brahmanes, des athées et surtout les grecs vos voisins, qui l'avez vue descendre du ciel ?

L'Empereur fut perplexe. Il ordonna de faire venir un prêtre pour discuter avec al-Bâqillânî. Le prêtre vint, on le mit au courant de l'affaire. Après quoi il dit : ce que le musulman a dit est vrai, et je ne peux pas répondre à ce qu'il a dit. Alors al-Bâqillânî lui pose cette question :

Al-Bâqillânî : une éclipse est-elle vue par tous les habitants de la terre, ou seulement par les habitants de la région qui se trouve vis-à-vis d'elle ?

Le prêtre : elle n'est vue que par les habitants de la région qui se trouve vis-à-vis d'elle.

Al-Bâqillânî : pourquoi donc niez-vous que la fente de la lune n'était vue que par les gens de cette région et ceux qui furent prêts à la voir, tandis que ceux qui n'y furent pas prêts ou dans d'autres régions ne pouvaient pas la voir ?

Le prêtre : ce que vous dites est juste, personne ne peut le contester. Seulement, ce qui est discutable c'est la véracité de ceux qui ont rapporté ce fait.

L'Empereur intervint et dit : comment récuser le témoignage des transmetteurs ?

Le prêtre : un tel miracle, s'il fut réalisé, devrait être rapporté par un très grand nombre pour que la nouvelle soit correcte. Puisqu'il n'en est pas ainsi, la nouvelle est fabriquée et fausse.

L'Empereur s'est alors tourné vers al-Bâqillânî en disant : quelle est votre réponse à cela ?

Al-Bâqillânî : il lui incombe en ce qui concerne la descente de la table ce qui m'incombe en ce qui concerne la fente de la lune : si la descente de la table était vraie, cette nouvelle aurait dû être rapportée par un très grand nombre, de manière à ce qu'aucun juif, ni païen ne contesterait pas cela. Puisqu'il n'en est pas ainsi, la nouvelle est fausse.

Le prêtre, l'Empereur, et l'auditoire restèrent interdits ; puis la séance fut levée.

*
* *

(1) Allusion à la table que Jésus, par un miracle, a fait descendre du ciel, miracle que le Coran rapporte dans les versets suivants : « Alors les Apôtres ont dit : Jésus, fils de Marie, est-ce que ton maître pourrait faire descendre du ciel sur nous une table ? — Craignez Dieu, dit-il... Nous voudrions, dirent-ils, y manger et apaiser notre envie... Seigneur, dit Jésus fils de Marie, fais descendre sur nous du ciel une table qui sera pour nous une fête, pour le premier de nous comme pour le dernier, et un signe de Toi. Donne-nous subsistance. Tu es le meilleur de ceux qui la donnent. — Je vais la faire descendre sur vous, dit Allah ; mais si quelqu'un de vous est incrédule après cela, je lui infligerai un châtiment comme je n'en ai infligé à aucun des hommes » (V, 112-115).

Ce miracle est mentionné dans l'Évangile selon Saint-Jean, XVIII, 10. Voir Guignebert : *Jésus*, p. 561.



La discussion fut engagée, une deuxième fois, de la manière suivante :

L'Empereur : que pensez-vous de Jésus-Christ?

Al-Bâqillânî : c'est l'esprit de Dieu, Sa parole, Son esclave, Son Envoyé et Son Prophète ; il fut créé comme Adam, c'est-à-dire de la terre et Dieu a dit : *fiat !* et il fut.

L'Empereur : ô musulman ! vous dites que Jésus est un esclave ('abd)?

Al-Bâqillânî : oui, ainsi nous disons et croyons.

L'Empereur : vous ne dites pas qu'il est le Fils de Dieu?

Al-Bâqillânî : « à Dieu ne plaise ! Dieu n'a pas de fils et il n'y a aucun dieu à côté de Lui » (XXIII, 91). Vous, chrétiens, nous dites une chose absurde : si vous faites de Jésus un fils de Dieu, quel est donc son père, son frère, son grand-père, son oncle, et ainsi de suite?

L'Empereur ressentit de l'embarras et dit : ô musulman ! est-ce qu'un esclave crée, fait mourir, fait guérir l'aveugle et le lépreux?

Al-Bâqillânî : non, un esclave ne peut pas faire cela ; mais tout cela est l'œuvre de Dieu.

L'Empereur : comment donc Jésus peut-il être un esclave de Dieu, et une créature de Dieu, lui qui a opéré tous ces miracles?

Al-Bâqillânî : à Dieu ne plaise ! Jésus n'a pas ressuscité les morts, ni guéri l'aveugle et le lépreux.

Alors l'Empereur éprouva de l'embarras et témoigna de l'impatience, et dit : ô musulman ! comment niez-vous cela, et cela est connu partout et les gens l'admettent?

Al-Bâqillânî : aucun savant n'a dit que les Prophètes opèrent les miracles par leurs propres forces ; mais c'est Dieu lui-même qui fait opérer ces miracles à travers eux pour que ces miracles soient des témoignages de leur véracité.

L'Empereur : des gens de votre religion, connus parmi vous, sont venus chez moi et m'ont affirmé que cela est écrit dans votre livre (= le Coran).

Al-Bâqillânî : ô roi ! dans notre livre il est écrit que cela fut opéré avec une permission de Dieu. Dieu dit : « quand tu crées de la boue quelque chose semblable à un oiseau *avec ma permission* ; tu y souffles et ça devient un [véritable] oiseau *avec ma permission* ; tu guéris l'aveugle et le lépreux *avec ma permission* ; et que tu ressuscites les morts *avec ma permission* » (V, 110). Donc, Jésus n'a opéré ce qu'il a opéré que par Dieu, l'Unique, et non pas par la force de Jésus. Si c'était Jésus par sa propre force qui avait ressuscité les morts, guéri l'aveugle et le lépreux, il serait admissible de dire que Moïse a, par sa propre force, fendu la mer, et tiré sa main rendue toute blanche ! Il faut savoir que les miracles des Prophètes ne sont pas opérés par leur propre force, mais par la volonté de Dieu. Puisqu'il en est ainsi, il ne faut pas attribuer les miracles, opérés à travers Jésus, à la force de celui-ci.

L'Empereur : mais tous les Prophètes, à partir d'Adam, implorèrent Jésus pour pouvoir faire ce qu'ils voulurent.

Al-Bâqillânî : est-ce que les juifs ne peuvent pas dire également que Jésus implorait Moïse ? Chacun peut dire que Jésus implorait son prophète. Les deux prétentions sont égales.

*
* *

Dans une troisième et dernière discussion, al-Bâqillânî dit à l'Empereur : pourquoi le divin s'est-il uni à l'humain ?

L'Empereur : parce qu'Il a voulu sauver les hommes de la perdition.

Al-Bâqillânî : avait-il su qu'il serait tué, crucifié et maltraité par les juifs ? Si vous dites qu'il n'avait pas su ce que les juifs feraient contre lui, alors il n'est pas un Dieu. S'il n'est pas un dieu, il n'est pas un fils de Dieu. Si vous dites qu'il l'avait su, et qu'il s'y était engagé en connaissance de ce qui lui arriverait, alors il n'est pas sage, car la sagesse interdit de s'exposer à la perte.

L'Empereur resta interdit.

*
* *

Il y a encore une autre anecdote qui se rapporte à ce voyage d'al-Bâqillânî à Constantinople : celui-ci a voulu confondre le patriarche de Byzance en présence de l'Empereur. Un jour, le patriarche est arrivé dans une réunion où se trouvèrent l'Empereur Basile II et la délégation musulmane. Alors al-Bâqillânî l'a chaleureusement salué et, en guise de compliment, lui demanda : comment vont votre femme et vos enfants ? Le patriarche et les autres chrétiens présents se sentirent offensés et firent le signe de la croix et protestèrent contre cette parole d'al-Bâqillânî. Alors celui-ci leur dit : « O, vous vous scandalisez du fait que cet homme (= le patriarche) prendrait une femme et aurait des enfants, mais vous ne trouvez pas scandaleux d'attribuer le même fait à Dieu Très-Haut ? Quelle déraison ! » — Ils ne répondirent pas, tout remplis de confusion qu'ils furent !

L'Empereur dit alors au patriarche : que pensez-vous de ce diable d'homme ?

Le patriarche répliqua : je vous conseille de satisfaire à sa demande, de montrer de l'amitié envers son Souverain, d'envoyer des cadeaux à celui-ci et de faire partir cet homme de votre pays dès aujourd'hui si vous pouvez, sinon je ne me porterai pas garant qu'il ne ferait pas des ravages au christianisme. L'Empereur accepta de faire cela. Il s'est empressé de faire partir la délégation musulmane, chargée de cadeaux pour 'Aḍud al-Dawlah, et accompagnée de plusieurs captifs musulmans[1].

*
* *

(1) *Al-Tamhîd*, pp. 253-256. Le Caire, 1947.

Voilà la version la plus complète que nous ayons de cette mission à Constantinople dont fit partie al-Bâqillânî. Nous pouvons faire les remarques suivantes à propos de cette mission :

1° Elle est vérifiée historiquement, et la version en est juste dans ses grandes lignes, exclusion faite de quelques points de détail insignifiants qui ont pour but de dénigrer l'autre parti ;

2° On peut considérer les questions et les réponses de l'Empereur Basile II comme vraies, étant donné qu'elles sont si simples qu'on pût les lui inculquer, pour qu'il assume lui-même, et en toute sa dignité, la défense du christianisme et la réfutation de l'Islam ;

3° Il est bien concevable que de telles discussions puissent avoir lieu entre l'Empereur de chrétienté et une délégation musulmane dont fait partie un éminent théologien et grand polémiste comme al-Bâqillânî. Nous savons, par sa polémique contre le christianisme dans son livre : *al-Tamhîd* qu'al-Bâqillânî était très versé dans la connaissance de doctrines chrétienne et juive. Même si l'Empereur n'avait pas voulu soulever cette discussion, al-Bâqillânî n'aurait pas manqué de la soulever lui-même, lui si sûr de sa grande puissance de polémique et de sa connaissance du christianisme. Celui qui a écrit ces pages pénétrantes sur le christianisme dans le *Tamhîd* avait beau jeu de faire valoir ces arguments simples, mais valables, qu'il a avancés dans sa discussion avec l'empereur, ou le prêtre, ou le patriarche. Leur simplicité même est une preuve de leur authenticité, vu que la discussion s'engagea avec un empereur ou en présence de lui.

Les œuvres d'al-Bâqillânî

Qâḍî 'Iyâḍ, sur l'autorité de son maître Abû 'Alî al-Ṣadfî, attribue à al-Bâqillânî les œuvres suivantes :

1. Al-Ibânah 'an Ibṭâl madhhab ahl al-kufr wa al-ḍalâlah.
2. Al-Istishhâd.
3. Ikfâr al-kuffâr al-muta'awilyn wa ḥukm al-dâr.
4. Al-Ta'dîl wa al-tajwîr.
5. Al-Tamhîd.
6. Sharḥ al-luma'.
7. Al-Imâmah al-kabîrah.
8. Al-Imâmah al-saghîrah.
9. Sharḥ adab al-jadal.
10. Al-uṣûl al-kabîr fî al-fikh.
11. Al-uṣul al-saghîr.
12. Masâ'il al-uṣûl.
13. Amâli ijmâ' ahl al-madînah.
14. Faḍl al-jihâd.

15. Al-masâ'il wa al-mujâlasât al-manthûrah.
16. Kitâb 'alâ al-mutanasikkîn (?).
17. Al-huḍûd 'ala Abî Ṭâhir Muḥammad ibn 'Abdullâh ibn al-Qâsim.
18. Kitâb 'alâ al-mu'tazilah fîma ishtabaha 'alayhim min ta'wîl al-qur'ân.
19. Al-muqaddimât fî uṣûl al-diyânât.
20. Fî anna al-ma'dûm laisa bi shayîn.
21. Nuṣrat al-'Abbâs wa imâmatu banîh.
22. Fî al-mu'jizât.
23. Al-masâ'il al-qusṭanṭînyyah (= questions de Constantinople).
24. al-hidâyah[1], un grand livre.
25. Jawâbât ahl Filasṭîn.
26. Al-Baghdâdyyât.
27. Al-Naisâbûryyât.
28. Al-Jurjânyyât.
29. Masâ'il sa'ala 'anhâ ibn 'Abd al-Mu'min.
30. Al-Isbahânyyât.
31. Al-Taqrîb wa al-irshâd fî uṣûl al-fiqh, un grand livre.
32. Al-muqni' fî uṣûlal fiqh.
33. Al-intiṣâr fî al-qur'ân.
34. Daqâ'iq al-kalâm.
35. Al-Karâmât.
36. Naqḍ al-funûn li al-Jâḥiz.
37. Taṣarruf al-'ibâd wa al-farq bain al-khalq wa al-iktisâb.
38. Al-aḥkâm wa al-'ilal[2].
39. Kitâb al-dimâ' allatî jarat baina al-saḥâbah.

A cette liste dressée par al-Ṣadfî, 'Iyâḍ ajoute les titres suivants :

40. Al-bayân 'an farâ'iḍ al-dîn wa sharâi' al-islâm, wa waṣf ma yalzam man jarat 'alayh al-aqlâm min ma'rifat al-aḥkâm.
41. Mukhtaṣar al-taqrîb wa al-irshâd al-asghar.
42. Un résumé moyen du livre précédent, mais 'Iyâḍ déclare ne le pas avoir vu.
43. Manâqib al-a'immah.
44. Al-tabṣirah.
45. Risâlat al-ḥurrah.
46. Risâlat al-amîr.
47. Kashf al-asrâr fî al-radd 'alâ al-Bâṭinyyah.
48. I'jâz al-qur'ân.
49. Imâmat Banî al-'Abbâs[3].

(1) Cité par al-Juwainî : *al-Shâmil*, p. 35, 570. Alexandrie, 1969.
(2) Cité par al-Juwaini : *al-Shâmil*, p. 478, 716.
(3) *Al-Tamhîd*, p. 259.

Les éditeurs du *Tamhîd* ont ajouté les titres suivants qu'ils ont trouvés attribués à al-Bâqillânî :

50. Kitâb al-inṣâf fî asbâb al-khilâf. Il existe en manuscrit à Dâr al-kutub al-miṣryyah sous le numéro 723 'ilm al-kalâm (Voir le catalogue, I, p. 165).
51. Kitâb al-îjâz — mentionné par Abû 'Udhbah in : al-Rawḍah al-bahyyaḥ fî ma bain al-ashâ'irah wa al-mâtûrîdyyah (imprimé à Heyderabad, 1322 h., p. 18, 35).
52. Naqḍ al-naqḍ — mentionné par al-Isfrâyînî in : al-*Tabṣîr* (p. 119), et par Imâm al-Ḥaramain in : *al-Shâmil*[1].

* * *

De ces livres, sont parvenus à nous les livres suivants :

a) I'jâz al-Qur'ân: manuscrits : British Museum, n° 7749 oriental ; El Escurial, catalogue Darenbourg, n°s 1359, 1435 ; Dâmâd Zadeh, n° 32 ; Fâs, Qarawiyyîn, 201 ; Dâr al-kutub al-miṣryyah, premier catal. I, 54, n. 15, deuxième éd. I, 32 ; Berlin, oct. 1436 ; Köprülü, 40.

Il fut imprimé au Caire en 1315, 1317, 1318 (en marge de l'*Itqân* d'al-Suyûṭî), 1349, 1935 a. d. (en marge d'al-*Itqân*), s. d., imprimerie Dâr al-Ma'ârif, coll. Dhakhâ'ir al-'Arab, n° 12 ;

b) Al-Tamhîd fî al-radd 'ala al-mulḥidat al-mu'ṭilati wa al-râfiḍati wa al-khawâriji wa al-mu'tazilah.

Manuscrits : Paris, 6090 ; 'Âṭif à Istânbûl, 1223 ; Ayâ Sophia à Istânbûl, 2201 (voir, Ritter, in *Der Islam*, XVIII, 4).

Il a été édité pour la première fois, et d'après le manuscrit de Paris seulement, par Maḥmûd al-Khuḍairî et Muḥammad 'Abd al-Hâdî Abû Rîdah, au Caire, en 1947, avec une introduction (en 31 pages), une édition de la biographie d'al-Bâqillânî faite par Qâḍî 'Iyâḍ (m. en 544) dans son livre : Tartîb al-madârik wa taqrîb al-masâlik li ma'rifat a'lâm madhhab al-Imâm Mâlik, d'après le manuscrit n. 2293 Târîkh à Dâr al-Kutub al-miṣryyah au Caire.

Les deux éditeurs ont remarqué que le manuscrit de Paris fait douter de l'intégrité du texte, puisqu'au début du manuscrit on trouve une table des matières du livre, qui mentionne 25 titres de chapitres qui ne se trouvent pas dans le manuscrit de Paris ; par contre, elle ne mentionne pas un grand nombre de chapitres qui se trouvent effectivement dans ce manuscrit. Pourtant, ils ont publié le texte du manuscrit de Paris, malgré ses défauts, sans se procurer et consulter les deux autres manuscrits !

Aussi le père jésuite Richard Joseph Mc Carthy s'est-il assigné pour tâche d'établir une édition critique sur la base de ces trois manuscrits ; il s'est aperçu que les chapitres dont les titres figurent dans la table des

(1) Sous le titre de : *al-naqḍ al-kabîr*, voir *al-Shâmil*, p. 570, l. 17, 680, l. 3.



matières du manuscrit de Paris se trouvent effectivement dans le texte des deux manuscrits d'Istânbûl. En outre, il a démontré que la lacune dans le manuscrit de Paris n'exista pas dans le manuscrit original, mais est survenue après l'exécution du manuscrit, la preuve en est qu'il y a une pagination en tête de quelques feuilles à gauche, qui est conforme aux chiffres indiqués au-dessus des titres des chapitres mentionnés dans la table des matières du manuscrit de Paris. Ces chiffres existaient quand le manuscrit se trouva dans son état originel et complet. Donc, la lacune se trouvant maintenant dans le manuscrit de Paris est accidentelle, le manuscrit originel ayant été intégral. Cette lacune dans le manuscrit de Paris correspond aux pages 212-379 de l'édition de Mc Carthy.

Malheureusement, Mc Carthy, pour des raisons difficiles à comprendre, n'a pas édité les chapitres concernant l'*imâmah*. Il s'en excuse en avançant deux prétextes : le premier c'est que ces chapitres sont une introduction au livre de *Manâqib al-'aimmah* (dont il existe un manuscrit comprenant le deuxième tome ; à Dâr al-kutub al-Zâhiryyah à Damas) ; il préfère publier ensemble ces chapitres du *Tamhîd* concernant l'*imâmah* avec le deuxième tome (le seul qui nous reste) du *Manâqib al-'aimmah*. Le deuxième prétexte est qu'il « ne se sent pas préparé pour entreprendre cette tâche difficile » (p. 22 de l'introduction). Mais ces deux prétextes ne sont pas convaincants : d'abord, il est inadmissible de tronquer un livre afin de réunir la partie retranchée à un autre livre, quel que soit ce livre ; ensuite, les chapitres concernant l'imâmah dans le *Tamhîd* ne sont pas plus difficiles à établir que les autres chapitres du *Tamhîd* ; loin de là !

Il faut donc qu'un nouvel éditeur entreprenne une nouvelle édition critique complète du *Tamhîd*, sur la base des trois manuscrits ci-dessus mentionnés et d'autres qui pourraient éventuellement être découverts.

L'édition de Mc Carthy a été publiée ou imprimée à Beyrouth, Librairie Orientale, 1957, dans la collection : Publications de l'Université de Sagesse à Baghdâd, série de théologie, n° 1.

*
* *

c) *Hidâyat al-mustarshidîn wa al-muqni' fî uṣûl al-dîn.*

Une grande partie de ce livre se trouve en manuscrit à la bibliothèque d'al-Azhar au Caire ; ce manuscrit comprend 248 feuilles, qui couvrent onze parties selon la division de l'auteur, commençant par le début de la 6e partie et finissant par la fin de la 17e. Toute cette partie conservée se limite au sujet de prophéties. Mais le manuscrit est dans un état déplorable, quelques pages étant terriblement abîmées, surtout de f. 86 à f. 105.

*
* *

d) *Manâqib al- 'aimmah wa naqḍ al-maṭâ'in 'alâ salaf al-ummah.*

Le deuxième tome de ce livre se trouve en manuscrit à la Dâr al-kutub al-Ẓâhiriyyah à Damas, n. 35 'âmm.

*
* *

e) *Al-Bayân 'an al-farq bain mu'jizât al-nabiyyîn wa karâmât al-ṣâliḥîn;* dans le manuscrit de Tubingue, le titre est ainsi conçu : *al-bayân 'an al-farq bain al-mu'jizât wa al-karâmât wa al-ḥiyal wa al-kahânah wa al-siḥr wa al naranjiyyât.*

Le seul manuscrit qu'on connaisse jusqu'à présent est celui de Tubingue, nº 92.

*
* *

f) *Al-inṣâf fî asbâb al-khilâf.*

Il en existe un manuscrit à Dâr al-kutub al-miṣryyah au Caire (Catalogue[2], I, 160) sous le n. 327 'ilm al-kalâm. Il fut publié par Muḥammad Zâhid al-Kawtharî, Le Caire, 1369 h., d'après ce manuscrit.

Sa doctrine

Ce qui nous reste de l'œuvre immense d'al-Bâqillânî est peu de chose. Il nous faut donc se contenter de donner une esquisse générale de sa doctrine, basée sur le *Tamhîd.* Pourtant ce livre semble être destiné à un prince, le fils de 'Aḍud al-Dawlah, durant le séjour de notre auteur auprès de la cour de ce roi à Shîraz. En effet, 'Iyâḍ nous dit que 'Aḍud al-Dawlah « lui a livré son fils pour lui apprendre la doctrine des gens de la sunnah ; et il a composé pour ce fils le livre : *al-Tamhîd* »[1]. Al-Bâqillânî dit dans l'introduction[2] : « J'ai su que notre maître, le prince, préfère... qu'on écrive un livre exhaustif mais succinct, qui comprendrait ce dont on a besoin pour expliquer le sens de la science, ses divisions, ses méthodes, les différentes connaissances et les vérités sur les êtres ; qui rapporterait les preuves de la contingence du monde et de l'existence de son créateur, et que le Créateur est différent de sa créature, doit être un et unique, vivant, savant, puissant, éternel, ainsi que d'autres attributs dignes de lui ; — que Dieu est juste, sage dans ce qu'il a créé, sans pour autant avoir besoin de sa créature, et sans qu'il y ait un motif, un mobile, ou une raison qui l'a poussé à créer ; — qu'il est possible qu'il envoie des

(1) *Al-Tamhîd,* p. 250. Le Caire, 1947.
(2) *Al-Tamhîd,* éd. McCarthy, p. 3.

prophètes à sa créature pour être des messages entre Lui et les hommes ; — qu'Il a fait ça, et coupa court à tout prétexte de ne pas les croire en les pourvoyant de miracles pour les croire. Le livre devrait aussi parler brièvement des croyances d'autres religions et sectes : le judaïsme, le christianisme, le zoroastrisme, le dualisme, le naturalisme et l'astrologisme. — Après quoi, nous allons aborder les divergences entre les partisans de la vérité, les anthropomorphistes, les muʿtazilites, les shīʿites et les khârijites. Nous mentionnerons quelques hautes qualités des Compagnons du Prophète, des quatre Imâms[1] ; nous prouverons qu'ils sont nos maîtres [en *fiqh*], et montrerons le moyen de concilier leurs divergences et qu'il faut les suivre »[2].

Ce programme a été réalisé par al-Bâqillânî dans le *Tamhîd*, qu'il a divisé suivant ce plan :

1. La science, ses divisions et ses méthodes.
2. Les objets de la science, et les êtres.
3. Dieu : son existence, et ses attributs.

Après quoi, il réfute les autres religions ou croyances contraires à l'Islam, réfutation qui couvre les six chapitres suivants :

4. Contre les naturalistes.
5. Contre les astrologues.
6. Contre les dualistes.
7. Contre les zoroastriens (les mages).
8. Contre les chrétiens.
9. Contre les brahmanes.

Il consacre le chapitre 10 à la démonstration du prophétisme de Muḥammad et à la réfutation de ceux qui le nient. Cela l'amène à parler de l'insupérabilité du Coran, dans le chapitre II. Puis il revient à la charge contre les autres religions, spécialement le judaïsme, ce qui occupe les chapitres 12, 13, 14, 15.

Ensuite, il engage la polémique avec les autres sectes musulmanes, adversaires des ashʿarites : les anthropomorphistes (ch. 16), et discute la théorie des attributs, et des modes chez Abû Hâshim (ch. 17), l'attribut et s'il est la description (ou la qualification) ou non (ch. 13), le nom et son étymologie (ch. 19), la réfutation de la thèse de création du Coran (ch. 20) — ce qui l'amène à parler de la doctrine muʿtazilite (ch. 21). Il traite ensuite des attributs (ch. 22), de la possibilité de voir Dieu par les yeux (ch. 23), du fait que Dieu voulut tous les êtres (ch. 24), de la capacité (ch. 25), de la réfutation de l'acte engendré, *al-tawallud* (ch. 26), et de la création des actes (ch. 27). Un chapitre est consacré à la démonstration du fait que les muʿtazilites doivent être appelés : *al-qadaryyah*

(1) C'est-à-dire : Abû Ḥanîfah, Mâlik, al-Shâfiʿî et Ibn Ḥanbal, les quatre grands fondateurs de rites juridiques en Islam.
(2) *Al-Tamhîd*, éd. McCarthy, p. 3-4.



(ch. 28), suivi par un chapitre (29) sur la doctrine qui soutient que Dieu a prédéterminé les péchés en tant que péchés. Viennent ensuite un chapitre sur les ressources *arzâq* (ch. 30), un sur les prix (31), un autre sur les termes de la vie (32), sur la bonne voie et la mauvaise (33), sur la grâce divine (34), sur la justice et l'injustice (35), sur le sens de la religion (36), sur le sens de la foi, de l'Islam, des noms et des statuts (37), sur la récompense et la menace (38), sur le général et le particulier (39), et sur l'intercession (40).

Il termine son livre par une étude approfondie de l'*imâmah*, précédée d'une étude sur la nouvelle, la division de nouvelles, le *tawâtur* et l'impossibilité qu'une nouvelle transmise par des chaînes multiples des garants soit fausse. Il passe ensuite au problème de l'*imâmah*: qu'il faut choisir, un *imâm* et comment le choisir, le nombre requis pour que son élection soit valable, les conditions requises en un imâm, quels sont ses devoirs, et quelles sont les conditions qui nécessitent son détrônement et donnant droit à lui désobéir. Après quoi, il parle de l'imamat d'Abu Bakr, de 'Umar et la validité du testament d'Abû Bakr en sa faveur, de l'imamat de 'Uthmân et la validité du conseil institué par 'Umar pour le choix de son successeur, de l'assassinat de 'Uthmân et la preuve qu'il fut tué injustement, de l'imamat de 'Alî et réponse à ceux qui contestent sa validité. Cette étude sur l'*imâmah* occupe un quart du livre. Cette grande importance accordée par al-Bâqillânî à la question de l'*imâmah* peut être expliquée par le fait que le livre est dédié à un prince, et le prince s'intéresse surtout au côté politique de la théologie.

Ce qui retient encore l'attention dans ce livre c'est la préoccupation majeure d'al-Bâqillânî de réfuter le christianisme, fait qui ne pourrait s'expliquer que par l'existence d'une forte polémique entre les musulmans et les chrétiens à cette époque, surtout à Bagdâd où d'éminents savants chrétiens brillèrent alors aussi bien en théologie qu'en philosophie, comme : 'Isa ibn Zur'ah, Yaḥyâ ibn 'Adyy, Abû al-Faraj ibn al-Ṭayyib. A. Abel a étudié ce qu'al-Bâqillânî a écrit contre les Chrétiens[1], et M. R. Brunschvig a étudié ce que notre auteur a écrit contre les juifs dans le *Tamhîd*[2].

La division du *Tamhîd* sera la division classique de manuels de théologie musulmane. Elle est ainsi conçue : la science — division de l'être — Dieu : son existence et ses attributs — réfutation des adversaires non-musulmans (chrétiens, juifs, mages, brahmanes) — démonstration du prophétisme de Muḥammad — réfutation des adversaires musulmans (les anthropomorphistes, les mu'tazilites) — les ressources — les prix — les termes de la vie — la guidence dans la voie droite et la direction dans l'erreur —

(1) A. Abel : « Le chapitre sur le christianisme dans le *Tamhîd* d'al-Bâqillânî », in *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, 1962, I, pp. 1-11.

(2) R. Brunschvig : « Un théologien musulman contre le judaïsme », in *Homenaje a Millas-Vallicrosa*, Barcelona, 1954, I, pp. 225-244.

la grâce — la foi, l'Islam, les noms et les statuts — l'intercession — l'imamat.

Le *Tamhîd* est donc le premier manuel détaillé et complet de théologie musulmane ; il sera le modèle dont s'inspireront les grands ash'arites : 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî dans son *Uṣûl al-dîn*, al-Shahrastânî dans *Nihâyat al-Iqdâm*, Imâm al-Ḥaramayn dans l'*Irshâd* et le *Shâmil*, al-Nasafî dans *al-'Aqâ'id al-nasafyyah*, al-Dawwâni dans *al-'Aqâ'id al-'aḍudyyah*, etc.

Nous allons donner la quintessence des idées d'al-Bâqillânî concernant ces différents sujets de théologie pour présenter au lecteur, en même temps, un tableau d'ensemble de la théologie musulmane telle qu'elle fut élaborée par l'école ash'arite. Mais il nous sera impossible de distinguer ce qui vient proprement d'al-Bâqillânî de ce qui est dû à d'autres maîtres ash'arites avant lui, vu le fait que la plupart des œuvres d'al-Ash'arî et de ses premiers disciples sont perdues.

La science

La science (ou : le savoir) est la connaissance d'une chose telle qu'elle est en réalité.

Il y a deux sortes de science : une science éternelle, et c'est la science divine, et une science engendrée, et c'est la science qu'ont toutes les créatures : anges, djinns, hommes et autres animaux.

La science humaine est de deux sortes : une science nécessaire, et une science raisonnée. La première est certaine, incontestable, évidente d'elle-même. La deuxième est basée sur le raisonnement. Toute science qui demande qu'elle soit précédée du raisonnement est une science raisonnée.

La science nécessaire s'acquiert par six moyens : les cinq sens, et le sens interne : comme la conscience de soi-même, de ce qu'on éprouve du plaisir ou de peine, de joie ou de tristesse, de puissance ou d'impuissance, de vouloir et d'aversion, etc. C'est aussi les lois fondamentales de la pensée, à savoir : deux contraires ne peuvent pas être vrais en même temps, deux contradictoires ne peuvent pas se réunir ensemble.

Le raisonnement peut se faire de plusieurs manières qu'il est difficile d'énumérer. Premièrement : qu'une chose se divise en deux ou plusieurs parties, *in mente*, qu'il est impossible qu'elles soient toutes vraies ou toutes fausses. La preuve démontre la nullité d'une partie, et alors la raison établit la vérité de l'autre ; ou bien elle montre la nullité de toutes les parties sauf une, que la raison ratifie. Par exemple : une chose est éternelle ou engendrée : si la preuve démontre qu'elle est engendrée, elle n'est pas éternelle ; si elle démontre qu'elle est éternelle, alors elle n'est pas engendrée.

Deuxième forme de raisonnement : la généralisation : quand on juge que telle chose est qualifiée de telle ou telle qualité, *pour une raison déterminée*, il faut appliquer le même jugement pour la même raison à toute chose qui remplit les mêmes conditions. Par exemple, si nous disons qu'un corps est un corps parce qu'il est composé, qu'un savant est savant parce qu'il possède une science, il faut affirmer la science de quiconque est qualifié de savant, et affirmer la composition de tout ce qui est désigné comme corps, car un jugement basé sur l'existence d'une cause, n'est plus valable quand cette cause manque, sinon cette cause ne serait pas la cause du jugement.

Troisième forme de raisonnement : l'analogie : c'est-à-dire le fait d'étendre un jugement sur une chose à une autre chose qui lui est semblable : par exemple, prouver la capacité de Dieu de créer une chose semblable à une chose qu'il a déjà créée, de ressusciter un mort semblable au mort qu'il a déjà ressuscité[1].

Le premier genre du raisonnement est le raisonnement par opposition ; le deuxième est l'induction ; le troisième est le raisonnement par analogie. Le deuxième n'est pas l'induction proprement dite, mais peut être considéré un genre du raisonnement par analogie et on aura deux formes de ce raisonnement par analogie : juger l'invisible d'après le visible, et juger de l'analogue à son analogue.

Ce qui surprit c'est qu'il n'emploie pas la terminologie des logiciens, mais plutôt celle des juristes. On ne trouve chez lui aucune trace d'une influence aristotélicienne, que ce soit directement ou par l'intermédiaire des exposés d'al-Fârâbî et d'autres philosophes musulmans. Ceci prouve que son bagage philosophique fut extrêmement maigre. Si, d'autre part, nous parcourons la liste de ses ouvrages, cette remarque sera confirmée, car aucun titre n'indique qu'il a jamais abordé les problèmes proprement philosophiques.

Les objets du savoir

Les objets de la science sont de deux sortes : le néant, et l'être. L'être est ce qui existe, le néant est ce qui n'est pas.

Le néant est de cinq espèces : 1. Un néant qui n'a jamais existé et qui ne peut pas exister, c'est la parole contradictoire : par exemple, la réunion de deux contraires, le fait qu'un corps se trouve en deux lieux différents en même temps, etc. — 2. Un néant qui n'a jamais existé et n'existe jamais, mais il est possible qu'il existe, par exemple ce que Dieu sait qu'il ne sera pas, comme le fait de faire revenir les gens de l'au-delà dans ce monde-ci, de créer un monde semblable au nôtre, et autres choses

(1) Cf. *al-Tamhîd*, pp. 7-11 (à moins d'indication contraire, nos citations réfèrent à l'éd. McCarthy, Beyrouth, 1957).



semblables que Dieu a su qu'elles ne seraient pas, quoiqu'Il soit capable de les faire. — 3. Un néant qui n'est néant que maintenant, mais sera réel dans l'avenir, comme : la résurrection, la récompense et le châtiment, l'heure du jugement, etc. — 4. Un néant aujourd'hui mais qui exista auparavant, comme nos actions passées. — 5. Ce qui peut être et peut ne pas être, on ne sait pas s'il sera ou ne sera pas, par exemple ce que Dieu peut faire et que nous ne savons pas s'Il le fera ou non : comme le fait qu'un corps en repos se mouvra, ou qu'un corps en mouvement se mettra en repos[1].

Donc le néant (ou non-être) se divise en cinq espèces : 1. Ce qui est contradictoire ; 2. ce qui n'existe pas maintenant et existera à l'avenir ; 3. ce qui n'a pas existé et n'existera pas, mais peut exister ; 4. ce qui est passé et qui n'est plus ; 5. le contingent.

L'être est de deux sortes : un être éternel, et un être engendré, qui a commencé dans l'être.

Les êtres engendrés sont de trois sortes : un corps, une substance et un accident. Le corps est ce qui est composé ; la substance est ce qui admet de chaque genre d'accidents un seul accident ; l'accident est ce qui ne peut pas subsister, il survient à la substance et au corps. La preuve de l'existence des accidents est le mouvement du corps après son repos, ou son repos après son mouvement. Cela arrive ou bien pour lui-même, ou pour une cause. S'il est mû pour lui-même, il n'est pas possible qu'il se mette en repos. Mais s'il se meut après un repos, cela doit être pour une cause qui l'aura mis en mouvement. Exemples des accidents : les couleurs, les goûts, les odeurs, la composition, la vie, la mort, la science, l'ignorance, la puissance, l'impuissance, etc.

Dieu. Préliminaires

Cette théorie de la science aboutit, en fin de compte, à la démonstration de l'existence de Dieu, en montrant que les êtres : corps, substances et accidents, sont engendrés ; ils ont donc besoin d'un engendrant (un auteur), qui est Dieu.

Pour préparer le terrain à cette démonstration, il déclare d'abord que le monde — aussi bien supérieur qu'inférieur — ne comprend que ces deux genres : les substances et les accidents. Le monde entier est engendré, car les accidents sont engendrés ; la preuve de son engendrement c'est la disparition du mouvement à l'arrivée du repos ; car s'il ne disparaissait pas à l'arrivée du repos, ils coexisteraient ensemble dans le corps, et celui-ci serait mû et en repos en même temps — ce qui est nécessairement faux.

(1) Cf. *al-Tamhîd*, pp. 15-16.

Les corps aussi sont engendrés ; la preuve de leur engendrement est qu'ils ne précèdent pas les engendrés ; or, ce qui ne précède pas l'engendré, est engendré comme lui : car, ou bien il existe avec lui, ou après lui ; et les deux cas nécessitent qu'il soit engendré. La preuve que le corps ne peut pas précéder les engendrés est que nous savons, de science sûre et nécessaire, que, quand il existe, alors ou bien ses parties sont ensemble, ou bien elles sont dispersées, car il n'y a pas de moyen terme entre ces deux cas. Donc, il ne faut pas qu'il précède les engendrés. Ce qui ne précède pas les engendrés doit être engendré, car il doit exister ou bien avec eux ou après eux ; dans les deux cas, il faut conclure que les corps sont engendrés[1].

Ces préliminaires peuvent être résumés ainsi :

Le monde tout entier est engendré, parce qu'il est composé de substances et d'accidents ; et les accidents sont engendrés, puisque le mouvement disparaît à l'arrivée du repos ;

Les corps sont engendrés, car ils ne précèdent pas les engendrés, et ce qui ne précède pas l'engendré est engendré comme lui ;

Le corps ne peut pas précéder les engendrés, car, quand il existe, il est dans un certain été ;

Ce qui ne précède pas les engendrés est nécessairement un engendré, car il coexiste avec eux ou après eux ;

Donc, le monde entier est engendré.

Les preuves de l'existence de Dieu

1. Tout ce qui est engendré est nécessairement engendré par un auteur : une écriture suppose un écrivain, l'image suppose un peintre, une maison suppose un maçon, etc. « Donc les formes du monde et les mouvements des sphères supposent un auteur, puisqu'ils sont plus achevés que tout ce qui peut exister » (*Tamhîd*, p. 23).

2. Deuxième preuve : « nous savons que les choses engendrées précèdent les unes les autres. Il n'est pas possible que celle qui précède, précède pour elle-même et pour son genre, car si elle précède pour elle-même, il faut que précède tout ce qui est de son genre. Pareillement, si elle est en retard pour elle-même et pour son genre, ce qui précède ne serait plus digne de précéder que d'être en retard. En posant que le précédant, parmi les choses semblables, n'est pas plus digne de précéder que d'être en retard, il y a là une preuve qu'il y a quelqu'un qui l'a fait précéder et l'a façonné selon sa volonté[2] ».

(1) Cf. *al-Tamhîd*, pp. 22-23.
(2) *Al-Tamhîd*, p. 23.



La première preuve est donc basée sur l'idée de création ; la deuxième sur celle d'ordre et de hiérarchie dans les êtres, car il ne peut y avoir un ordre et une hiérarchie entre des êtres semblables que s'il y a un ordonnateur qui a fait cette hiérarchie et cet ordre. La preuve de l'existence de Dieu, basée sur l'idée de l'existence de l'ordre dans le monde, est la quatrième preuve chez saint Thomas d'Aquin, qui vivait plus de deux siècles après al-Bâqillânî.

3. Troisième preuve : chaque chose a une forme spéciale, de manière à ce qu'il ne soit pas possible que des formes contraires se réunissent en une seule chose. Cela ne pouvait être ainsi que par un auteur qui a façonné la forme de la chose, et a voulu que sa forme soit ainsi.

4. Quatrième preuve : le vivant fut auparavant inanimé, comment est-il donc devenu vivant sans un vivant puissant qui lui a donné la vie ?

Le créateur ne ressemble pas a sa créature

Le créateur des choses engendrées ne peut pas leur ressembler. Car, s'Il leur ressemblait, Il leur ressemblerait : ou bien en genre, ou bien en forme. S'Il leur ressemblait en genre, Il serait engendré comme elles, et elles seraient éternelles comme Lui, car deux choses se rassemblent quand l'une peut se substituer à l'autre. Par exemple, deux noirs sont semblables quand l'un peut se substituer à l'autre. — S'il leur ressemblait en forme et composition, Il doit avoir un formateur et un compositeur, car la forme vient toujours d'un formateur, et Il doit être du genre des substances tangentes, et engendrée comme elles, ce qui est impossible.

L'auteur des engendrés ne doit pas être un engendré, mais un éternel. Car, s'il était engendré, il aurait besoin d'un auteur, puisque les autres engendrés n'ont besoin d'un auteur que parce qu'ils sont engendrés. Il en sera ainsi de son auteur, et cela ira à l'infini. Ce qui n'est pas possible, sinon rien de ce qui est n'aurait été, puisque son être serait conditionné par l'existence d'une infinité d'êtres, les uns avant les autres. Voilà la preuve qui détruit la thèse de celui qui soutient que les êtres n'ont pas de commencement dans l'être[1].

Voilà un argument pour infirmer l'idée de l'enchaînement à l'infini ; en effet, affirmer la possibilité de celui-ci aboutirait à l'impossibilité de l'existence de quelque chose, puisque l'infini ne peut pas être franchi.

L'argument d'al-Bâqillânî ici est emprunté aux philosophes musulmans.

(1) Voir *al-Tamhîd*, pp. 24-25.



Le Créateur du monde est un et unique

L'argument employé par al-Bâqillânî pour prouver que le créateur du monde est un et unique est le même que celui déjà employé par al-Ash'arî : il se base sur les versets : « s'il y avait en eux d'autres dieux qu'Allah ils seraient détruits » (XXI, 22) ; « il n'y avait pas de dieu avec Lui, sinon chacun se réserverait ce qu'il avait créé et se disputerait avec lui » (XXIII, 91). C'est la fameuse preuve, dite d'incompatibilité *(tamânu')*. En voici l'essentiel, en termes de Bâqillânî : « il est possible que deux soient en désaccord, que l'un veuille quelque chose tandis que l'autre veut une autre chose. Si les deux sont en désaccord, que l'un veuille faire vivre un corps et l'autre veuille le faire mourir, l'un d'eux doit être frappé d'impuissance, car il n'est pas possible que se réalisent les volontés des deux, parce que leurs deux volontés se contredisent ; alors, ou bien les deux volontés ne se réalisent pas, ou bien la volonté de l'un d'eux seulement se réalise sans que se réalise la volonté de l'autre, et dans ce cas, celui dont la volonté n'est pas réalisée est frappé d'impuissance ; ou bien les deux volontés ne se réalisent pas, et les deux seraient frappés d'impuissance. L'impuissance est un signe de contingence, mais l'éternel ne saurait être impuissant »[1].

Les attributs divins

1. *Dieu est vivant*

Dieu est vivant, parce qu'Il est agissant, savant et puissant ; or, l'agissant, le savant et le puissant ne peuvent être que vivants.

2. *Dieu est savant*

La preuve que Dieu est savant est l'existence des œuvres parfaites, car les œuvres parfaites ne peuvent provenir que d'un savant. Cela se vérifie pour les œuvres humaines ; *a fortiori* cela se vérifie pour les œuvres de Dieu. Cela démontre que Dieu est savant.

3. *Dieu est voulant*

La preuve en est que des actes procèdent de lui, dont les uns précèdent les autres.

4. *Dieu est audient, clairvoyant et parlant*

Puisque Dieu est vivant, il est audient, clairvoyant et parlant. « S'Il ne possédait pas ces attributs, Il serait qualifié de leurs contraires : surdité,

(1) *Al-Tamhîd*, p. 25.



cécité et mutisme. Mais tous ces défauts indiquent que celui qui en est atteint est contingent (ou engendré). Donc il n'est pas possible de qualifier. l'éternel de ces défauts. Il doit donc être audient, clairvoyant et parlant »[1],

5. *Il se met en colère et se sent satisfait*

Al-Bâqillânî estime qu'il est permis de dire que Dieu se met en colère, ou se sent satisfait. Sa colère n'est autre que Sa volonté de châtier celui contre lequel Il se met en colère, et Sa satisfaction est Sa volonté de récompenser celui dont il est content.

LE CRÉATEUR EST ÉTERNELLEMENT VIVANT, PUISSANT, AUDIENT, CLAIRVOYANT, PARLANT, VOULANT

« Car, s'Il n'était pas ainsi, Il serait éternellement mort, puissant, muet — à Dieu ne plaise ! S'Il était éternellement mort — et la mort s'oppose à la vie, à la science et à la puissance — alors Il serait ainsi : ou bien pour Lui-même, ou bien pour une cause éternelle. Si c'était pour Lui-même, il serait impossible qu'Il vive puisque Son essence est existante. De même, si c'était pour une cause éternelle, il serait impossible qu'il fût vivant aujourd'hui, à cause de l'impossibilité de l'anéantissement de sa mort éternelle, puisque ce qui est éternel ne saurait être anéanti. Si c'était impossible, il serait impossible qu'il agisse et que vienne de Lui ce qui montre aujourd'hui qu'Il est vivant et puissant. Le fait que cela existe est une preuve qu'Il est éternellement vivant. De même, s'Il était éternellement vivant — sans qu'Il soit parlant, audient, clairvoyant, voulant, savant, et puissant — il faudrait Le qualifier des contraires de ces attributs dès l'éternité : c'est-à-dire : la surdité, le mutisme, la cécité, la distraction, l'ignorance, l'impuissance et la coercition — à Dieu ne plaise ! S'Il était dès l'éternité qualifié de ces défauts — pour Lui-même, ou pour une cause éternelle — il serait impossible qu'Il en soit affranchi, étant donné qu'il est impossible que ce qui est éternel périsse, et il faudrait qu'Il soit aujourd'hui non-vivant, périsse, et non-audient et non-clairvoyant. Mais ceal est en contradiction avec le consensus des musulmans. »[2].

Al-Bâqillânî revient une seconde fois dans le *Tamhîd* (pp. 197-199) à la question des attributs divins, mais sans ajouter rien de nouveau à ce qu'il a déjà dit au début du livre (pp. 26-29). La différence entre les deux exposés est que l'auteur parle, dans le premier exposé (pp. 26-29), des attributs divins sous forme de participes présents (vivant, puissant, savant, voulant, etc.) ; et dans le deuxième exposé (pp. 197-199) il en parle sous forme de noms abstraits (vie, puissance, science, volonté, etc.),

(1) *Op. cit.*, pp. 26-27.
(2) *Al-Tamhîd*, pp. 28-29.

car il vise à procéder à l'étude de l'existence de ces attributs : sont-ils l'essence elle-même, ou bien sont-ils distincts de l'essence. C'est pourquoi nous verrons l'auteur faire suivre ce deuxième exposé par un chapitre sur la *théorie des modes* (aḥwâl) chez Abû Hâshim al-Jubbâ'î. Donc, ce deuxième exposé n'est qu'une sorte d'introduction à la réfutation, qu'il va entreprendre, de la théorie mu'tazilite des modes d'existence des attributs divins. Il ne s'est pas gêné de se répéter ainsi.

La relation entre les attributs et l'essence de Dieu

Cette question de la relation entre les attributs divins et l'essence divine est amplement traitée par notre auteur, et à ce propos il s'engage dans des discussions linguistiques intéressantes. Il consacre un chapitre à l'étude du sens de l'attribut, et si c'est la description ou autre chose (p. 213-224). Il commence par définir l'attribut comme étant « la chose qui se trouve dans ce qui est qualifié par cet attribut, et qui lui donne la description qui désigne la chose. Si l'attribut est de ceux qui tantôt existent, et tantôt se détruisent, il change le caractère du qualifié en lui conférant un caractère qu'il n'avait pas auparavant, par exemple : la noirceur, la blancheur, la volonté, l'aversion, la science, l'ignorance, la puissance, l'impuissance et ce qui est de la sorte, c'est-à-dire ce par quoi le qualifié change de caractère et se donne un autre qu'il n'avait pas. Si l'attribut est inhérent, il est de nature à conférer à celui qui le reçoit un caractère qui le différencie de celui qui n'a pas cet attribut, par exemple : la vie de Dieu, sa science, sa puissance, sa parole, sa volonté et les autres attributs affirmatifs qui Le font distinct de celui qui n'a pas ces attributs, quoique l'Éternel ne soit pas changé, puisque ces attributs existent en Lui dès l'éternité, et il ne fut jamais un moment où Dieu exista sans être vivant, savant, puissant, audient et clairvoyant, après lequel Il est devenu possesseur de ces attributs. Il n'est pas possible non plus qu'il y ait un temps où Il n'aurait pas ces attributs, puisqu'il est impossible qu'ils se détruisent. Change seul, par la possession des attributs, celui qui ne les avait pas auparavant, et qui est susceptible d'en être dépossédé — ce qui n'est pas le cas de Dieu[1].

Il définit l'attribution comme étant « le fait de dire — de Dieu ou d'un être — qu'il est savant, vivant, puissant, bienfaiteur, donateur de grâce, etc. Cette attribution, qui est une parole entendue ou exprimée, est autre chose que l'attribut qui est inhérent à Dieu et par lequel Il est savant, puissant, voulant. De même quand nous disons : « un tel est vivant, savant, puissant » — nous exprimons le fait qu'il est tel que ces attributs le qualifient. C'est une proposition susceptible d'être vraie ou fausse. La science de monsieur un tel et sa puissance sont deux attributs

(1) *Al-Tamhîd*, pp. 213-214.

qui existent en lui et par lui, qui le qualifient, et qui ne sont pas susceptibles d'être vrais ou faux. »[1].

Donc l'attribution *(waṣf)* est autre chose que l'attribut *(ṣifah)*, car l'attribution est une propositions, susceptible d'être vraie ou fausse, tandis que l'attribut est un nom singulier, et partant il n'est pas susceptible d'être vrai ou faux. « Toute attribution est un attribut, mais tout attribut n'est pas attribution »[2].

L'attribution, par Dieu, à Lui-même, des attributs d'essence, constitue les attributs de l'essence. Mais Son attribution, à Lui-même, des attributs de ses actes ne constitue pas Ses attributs, car ces attributs sont des actes de Dieu, ils sont engendrés, et font partie des attributs de ses actes. Les attributs d'essence sont autre chose que les attributs des actes.

Selon al-Bâqillânî, les mu'tazilites estiment « que l'attribut n'est autre que l'attribution qui est l'affirmation de celui qui dit qu'Il est savant et puissant. Ils sont allés jusqu'à dire que Dieu fut dans Son éternité sans attribut, et sans nom ; car, disent-ils, il n'est pas possible qu'Il se qualifiât lui-même dans l'éternité, étant donné que sa parole est créée, et il n'est pas possible qu'il y ait avec Lui un qualificateur qui désignerait ce qu'Il fut. Donc, il faut affirmer que Dieu n'avait pas d'attribut avant de créer sa créature, et que ce sont les êtres créés qui donnent à Dieu les noms et les attributs, car ce sont eux qui créent leurs paroles qui sont les attributs de Dieu et Ses noms »[3].

Cette théorie mu'tazilite — si elle est authentiquement attribuée à eux — est bien originale, et mérite d'être scrutinée plus à fond. La question ici est théologique, et non pas linguistique. Elle montre jusqu'à quel point les mu'tazilites sont allés dans leur abstraction au sujet de l'essence de Dieu. Malheureusement, les livres mu'tazilites dont nous disposons jusqu'à présent ne nous donnent pas plus de renseignements sur cette théorie, sinon il serait possible de l'approfondir, de dégager ses conséquences, et de démêler les raisons qui les ont amenés à l'élaborer. Faut-il y voir une influence des Gnostiques, du Pseudo-Denys l'Aréopagite, ou simplement de la théologie néo-platonicienne ? De toute façon, on ne peut rien affirmer, dans l'état actuel de nos textes mu'tazilites.

Les noms divins

Al-Bâqillânî divise les noms divins en deux catégories : 1. Des noms qui Le désignent Lui-même, puisqu'ils se rapportent à Son Essence, par exemple : qu'Il est : existant, éternel, essence, un, différent de ce dont Il diffère, et autres noms qui se rapportent à Son essence. — 2. Des noms

(1) *Al-Tamhîd*, pp. 214-215.
(2) *Op. cit.*, p. 216, ll. 21-22.
(3) *Op. cit.*, p. 217.

qui sont des attributs, les attributs étant ou bien des attributs d'essence, ou des attributs d'action. Si c'est un attribut d'essence, par exemple : « savant », « puissant », « vivant » — alors c'est un nom de Dieu ; on ne peut pas dire qu'il est autre que Lui, car il est inséparable de Lui. Si c'est un attribut d'action, par exemple : juste, généreux, vivifiant, donneur de grâce, il est autre que Lui, car Il exista avant que l'action fût accomplie[1].

Donc, notre auteur estime que le nom est le nommé, mais qu'il n'est pas le fait de nommer.

Ceci aboutit à dire qu'il n'y a pas de noms communs entre Dieu et sa créature, car ses noms sont Lui-même ou des attributs qui se rapportent à Lui-même. Lui-même et ses attributs essentiels ne peuvent pas être communs entre Lui et sa créature. Mais la désignation qu'on Lui applique peut aussi être appliquée en partie à sa créature, par exemple : vivant, savant, puissant, parlant, voulant, clairvoyant, juste, bienfaiteur, etc. Mais il y a des noms qui ne s'appliquent qu'à Dieu seul, par exemple : Allâh, al-Raḥmân, Dieu, le Créateur.

Attributs d'essence et attributs d'actions

Les attributs d'essence sont ceux dont Dieu est qualifié dès l'éternité, par exemple : la vie, la science, la puissance, l'ouïe, la vue, la volonté, la durée *(baqâ')*.

Les attributs d'actions sont ceux qui désignent ses actions, par exemple : la création, la justice, la charité *(iḥsân)*, l'octroi de grâce, la bienfaisance, la récompense, le châtiment, la résurrection — et tout attribut avant la réalisation duquel Il existe.

Al-Bâqillânî n'admet pas qu'on puisse dire de Dieu qu'Il est partout en tout lieu, et affirme qu'Il est assis sur le Trône, puisqu'Il dit dans le Coran : « Al-Raḥmân est assis sur le Trône » (XX, 5) ; « à Lui monte la bonne parole, et la bonne action l'élève » (XXXV, 10). Si Dieu était partout et en tout lieu, Il serait dans le ventre de l'homme, dans sa bouche, dans les lieux d'ordures — à Dieu ne plaise ! Il devrait alors augmenter avec l'agrandissement des lieux s'Il en crée de nouveaux, et diminuer avec leur diminution ; et Il serait possible de se tourner vers la terre, ou derrière nous, où à gauche ou à droite, pour Le prier. Mais tous les musulmans sont d'accord pour condamner tout cela[1].

Mais al-Bâqillânî déclare que Dieu a un visage et deux mains, puisqu'Il dit : « et subsistera seule la face de ton Dieu, pleine de majesté et de gloire » (LV, 27) ; « qui t'a empêché de t'agenouiller pour celui que j'ai créé avec mes mains ? » (XXXVIII, 75). Il répond à ceux qui interprètent le mot : « main » dans le sens de : puissance, ou : bienfait.

(1) Cf. *al-Tamhîd*, pp. 230-231.
(2) *Al-Tamhîd*, p. 260.



La possibilité de voir Dieu par les yeux

Notre auteur affirme également qu'il est possible de voir Dieu par les yeux. « La preuve en est, dit-il, qu'Il existe. Une chose peut être vue quand elle existe, car elle n'est pas vue pour son genre, puisque nous ne voyons pas les différents genres ; elle n'est pas vue non plus pour son engendrement, puisque nous voyons une chose dans un état où il n'est pas possible qu'elle survienne ; et elle n'est pas vue non plus par le fait qu'une idée y survient, puisque nous voyons les accidents où ne surviennent pas les idées »[1]. Dieu est un être concret ; or, tout être concret peut être vu ; donc Dieu peut être vu. Voilà son raisonnement. En outre, il s'appuie sur les versets coraniques tant exploités par ses prédécesseurs, et que nous avons déjà cités plusieurs fois. Il s'y étend beaucoup, répondant aux objections des adversaires qui interprètent en un sens allégorique tous les mots ou expressions qui parlent de la vision de Dieu aussi bien dans ce monde que dans l'au-delà[2]. Son insistance sur ce point indique que le problème préoccupait assez les théologiens de son époque. Nous nous dispensons de le suivre dans ses discussions tortueuses, qui pourtant n'apportent rien de nouveau aux arguments de ses devanciers qui ont polémisé avec les mu'tazilites à ce sujet.

L'étendue de la volonté divine

La volonté divine s'étend à tout : actes de bien, péchés, bref à tout ce qui existe. Il commence par citer les versets coraniques : « auteur de tout ce qu'Il veut » (XI, 107) ; « Si Dieu voulait, ils ne l'auraient pas fait » (VI, 137) ; « Si ton Seigneur voulait, tous ceux qui sont sur terre auraient cru [en Lui] » (X, 99).

Puis il avance des arguments rationnels : si dans Son règne il y avait quelque chose qui ne fût pas voulu par Lui, Il serait atteint d'impuissance d'atteindre Son but. De même, s'Il voulait quelque chose et ce quelque chose ne fût pas réalisé, ce serait une preuve de son impuissance[3].

Si on objecte à cela en disant : Comment pourrait-il se faire qu'Il ordonne ce qu'Il ne veut pas et reste quand même un sage ? — On peut répondre : cela est établi dans le Coran, car Dieu donna l'ordre à Abraham d'égorger Ismâ'îl (Ismaël), mais Il ne voulut pas qu'Abraham l'exécutât, puisqu'Il le dissuada de le faire après l'avoir ordonné, et lui substitua un sacrifice qu'Abraham n'a pas tardé d'offrir.

(1) *Al-Tamhîd*, p. 266.
(2) *Al-Tamhîd*, pp. 266-279.
(3) Al-Bâqillânî : *al-Tamhîd*, p. 281.



Ce thème du sacrifice d'Ismaël (ou d'Isaac, les deux sont également acceptés par la tradition musulmane), qui sera exploité à fond neuf siècles plus tard par Soren Kierkegaard, fut donc abordé par al-Bâqillânî pour justifier le paradoxe de la volonté divine : Dieu ordonne de faire aussi bien le mal que le bien[1].

La capacité et l'acquisition

L'homme est capable d'acquérir des actes, car il peut distinguer entre ce qu'il fait volontairement, et ce qu'il est obligé de faire. Cette acquisition se fait par une force qui s'engendre.

Selon al-Bâqillânî, l'homme ne peut pas faire un acte avant de l'acquérir, mais il le fait au même moment qu'il l'acquiert ; avant, il n'en fut pas capable. Ce qui démontre cette thèse c'est d'abord le fait que la capacité d'acquérir un acte est un accident, et l'accident ne peut pas durer. Si l'acte survient, quand la capacité n'est plus, alors il surviendrait par une force anéantie. Si cela était possible, il serait possible qu'une chose soit brûlée par un feu anéanti, qui avait existé puis s'est éteint. Or, cela est impossible, de l'avis de tout le monde. Donc, la capacité survient avec l'acte pour l'action. La raison pour laquelle la capacité ne peut pas subsister jusqu'au temps de l'existence de l'action, c'est que, s'il était possible qu'elle subsistât, elle subsisterait ou bien pour elle-même, ou bien pour une cause. Si elle subsiste pour elle-même, elle subsistera dans le cas de son engendrement. Or, cela est impossible. Si elle subsiste pour une cause, il faudra que les causes subsistent en elle ; or, cela nécessiterait qu'elle soit un corps ou une substance, et non pas un accident. Mais cela est faux[2].

*
* *

L'acquisition *(al-kasb)* est définie par al-Bâqillânî comme une « conduite de l'action par une capacité qui s'y ajoute et qui la fait différente dans son caractère de ce qui est nécessaire, comme le mouvement du paralytique. Tout homme de bon sens distingue entre le mouvement de sa main volontairement et le mouvement de tremblement d'un paralytique ; entre la marche, l'avancement et le recul volontaires d'une part, et le fait d'être entraîné, poussé, et bousculé. Cette qualité de l'action perçue par les sens est ce qu'on appelle l'acquisition »[3].

Al-Bâqillânî affirme cette théorie de l'acquisition, et répond aux objections soulevées par les adversaires, c'est-à-dire, ici, les mu'tazilites :

(1) *Al-Tamhîd*, pp. 282-283.
(2) Cf. *al-Tamhîd*, p. 287.
(3) *Al-Tamhîd*, pp. 307-308.

1re objection : si nos actes sont créés par Dieu, ils seront objets de notre puissance et de sa puissance. Si cela était ainsi, il serait possible que nous les accomplissions tandis que Lui Il les laisserait, ou bien qu'Il les accomplît, tandis que nous les laisserions, et alors la même chose serait faite et non faite en même temps. Ce qui est absurde.

Réponse d'al-Bâqillânî : cette affirmation est fausse, car l'homme n'est capable d'agir quand l'acte existe ; il n'est pas possible qu'il néglige d'agir quand l'acte existe. Il n'est pas admis que Dieu néglige l'acte dans ce cas, puisque c'est Lui qui fait exister son entité, et non pas l'homme qui l'acquiert ; s'Il le néglige, l'acte ne sera pas existant.

Mais dans cette réponse d'al-Bâqillânî il y a une *petitio principii*, car il présuppose que l'auteur de l'acte est Dieu, ce que l'adversaire ne reconnaît pas, sinon il n'y aurait pas de désaccord entre lui et ses adversaires.

2e objection : les adversaires affirment que la preuve que nos actes sont créés par nous est qu'ils s'accomplissent selon nos volontés et nos intentions, ou bien notre abstention si nous voulons y renoncer.

Réponse d'al-Bâqillânî : qu'avez-vous à nier que c'est Dieu qui les a créés, de même qu'Il a créé vos intentions et volontés, ou bien votre abstention quand vous y renoncez ?

3e objection : la preuve que nos actes ne sont pas créés par Dieu est que si c'est Dieu qui les créa, il ne conviendrait pas qu'il les ordonnât, ou qu'il interdît quelques actes, et qu'il récompenserait les bons actes, et châtierait pour les mauvais actes.

La réponse d'al-Bâqillânî à cette objection est niaise. Il dit : « Pourquoi dites-vous cela ? Ils ne trouvent pas de réponse. On peut leur dire : qu'avez-vous à nier que Dieu n'a ordonné à personne de créer un acte, qu'Il n'a interdit rien, qu'Il ne récompensera personne pour un acte créé par lui, qu'Il ne châtiera personne pour un mauvais acte, puisque la création est impossible à l'homme ; qu'Il a ordonné que l'homme acquière ce qu'il fait, qu'Il a interdit, qu'Il récompensera, châtiera, qu'Il a blâmé, loué, promis et menacé — de manière à ce que l'homme acquière ce que Dieu a ordonné ou interdit seulement ? Qu'avez-vous à nier qu'Il a fait de ces actes des signes pour récompenser celui qu'Il veut récompenser et châtier celui qu'Il veut châtier, et rien de plus ? »[1].

Le sens de cette réponse est que Dieu a fait ces actes comme des signes pour récompenser celui qu'Il veut récompenser, et châtier celui qu'Il veut châtier ! Il nous reste après cela de demander à al-Bâqillânî : quel sens reste alors à la récompense et au châtiment ? Ils n'auraient plus aucun sens.

Ainsi, nous voyons que les réponses d'al-Bâqillânî aux objections des muʿtazilites, concernant le fait qui nous occupe, sont faibles.

Nous le voyons après cela interpréter les versets coraniques employés

(1) *Al-Tamhîd*, p. 307.

par les mu'tazilites pour prouver que les hommes sont les créateurs de leurs actions. Sa méthode d'interprétation ressemble à celle de ses adversaires dans leur interprétation des versets qui paraissent signifier que Dieu est le créateur des actes humains : c'est-à-dire : explications verbales, linguistiques que permet facilement la langue arabe avec ses métaphores et ses mots équivoques. Nous n'avons pas besoin d'en citer des exemples ici ; le lecteur est prié de les consulter dans le *Tamhîd* (pp. 309-319).

***

Al-Bâqillânî aboutit à affirmer que Dieu a créé la désobéissance, mais il ne l'a pas ordonnée. Il a créé les péchés, mais Il n'a pas ordonné aux hommes de les commettre, et Il n'a pas non plus obligé les hommes à les commettre.

Comme conclusion de cette attitude, al-Bâqillânî aurait dû s'accommoder de ce que Dieu a décrété. Mais nous le voyons faire une distinction subtile à ce sujet : « nous nous accommodons, dit-il, du décret divin (qaḍâ' Allâh), qui est sa création, et qu'Il nous a ordonnés d'accepter et de vouloir. Mais nous ne nous accommodons pas de ce qu'Il nous a interdit de nous en contenter ; nous n'objectons pas à Son jugement. Nous pouvons donner une autre réponse en disant que nous nous contentons de ce que Dieu a décrété en son ensemble et en tout cas. Si on nous dit : mais alors est-ce que vous vous accommodez de l'impiété et des péchés qui ont été déterminés par Dieu ? — Nous répondrons en disant que notre contentement est global, et ne s'applique pas à tous les détails ; comme les musulmans disent tous, d'une manière générale, que les choses sont à Dieu, mais ne disent pas en détail : cet enfant est à Dieu, cette femme est à Dieu ; nous disons aussi : la créature périt, mais nous ne disons pas que les preuves divines périssent »[1].

On voit par là qu'al-Bâqillânî se sent gêné quand il affirme qu'on doit s'accommoder de ce que Dieu a décrété, car cela aboutit à s'accommoder de l'impiété et des péchés, et c'est une conclusion rigoureuse à laquelle il ne peut pas échapper, ni lui ni les autres ash'arites.

On le trouve dans le même embarras quand il traite la question de la guidance dans la voie droite (hudâ) et la direction dans l'erreur (*al-Tamhîd*, pp. 335-337). Il estime que c'est Dieu qui crée la guidance dans la voie droite et qui illumine les cœurs des hommes par la foi, ou bien leur octroie la grâce par laquelle ils s'acheminent dans la bonne voie. Il explique la mise des infidèles sur la mauvaise voie, de la part de Dieu, par le fait que Dieu crée leur perdition, ou bien ne leur accorde pas la grâce qui les mettra sur la bonne voie. Dieu est capable de faire en sorte que tous les hommes soient croyants.

(1) *Al-Tamhîd*, p. 327.

La justice et l'injustice

Puisque la volonté de Dieu est absolue, al-Bâqillânî estime possible que Dieu fasse souffrir les enfants sans compensation, qu'Il ordonne d'égorger les animaux et les faire souffrir, sans pour autant les compenser, de faire servir les animaux les uns aux autres, de châtier continuellement pour des péchés intermittents, de charger les hommes des obligations qui dépassent leurs capacités, de créer en eux des péchés pour lesquels Il les châtie, etc. « Tout cela est juste, possible et bon selon Sa Sagesse »[1]. Il explique cela en disant que les normes du bien et du mal ne sont pas à établir par la raison, mais c'est Dieu seul qui les fixe selon sa volonté. Les actes considérés comme mauvais s'ils viennent de l'homme ne le sont pas s'ils procèdent de Dieu.

Les ressources *(arzâq)*

En conformité avec cette attitude, al-Bâqillânî estime que « puisque Dieu est seul à créer, à faire vivre et à faire mourir, Il est seul à procurer les ressources. La preuve en est que Dieu dit : « Dieu, qui vous a créés, puis vous a procuré des ressources, puis vous fera mourir, puis vous ressuscitera » (XXX, 40). Dieu procure le licite et l'illicite. Procurer l'illicite veut dire que Dieu le fait une nourriture pour les corps, mais non pas dans le sens qu'il est permis[2].

Al-Ash'arî, dans l'*Ibânah*, a traité le problème de la ressource illicite, et y affirme que ceux qui disent que la ressource illicite ne vient pas de Dieu reconnaissent par là « que la créature a deux procureurs de ressources : un qui procure la ressource licite, et un autre qui procure la ressource illicite, que les chairs des hommes croissent, et leurs os se fortifient sans que Dieu soit le procureur de ce dont ils se nourrissent. Si vous dites que Dieu ne procure pas à l'homme la ressource illicite, vous devrez reconnaître alors qu'Il ne l'a pas nourri avec cette ressource, et ne l'a pas faite une subsistance pour son corps, que sa chair s'est développée, et ses os se sont fortifiés sans aucune intervention de Dieu... Or cela est une grande impiété »[3].

Mais al-Bâqillâni n'a pas entamé la question : est-ce que la ressource de chaque homme est prédéterminée ? Toutefois, sa doctrine concernant la ressource permet de supposer qu'il professa que la ressource de chaque homme est prédéterminée par Dieu.

(1) *Al-Tamhîd*, p. 341.
(2) *Op. cit.*, p. 328.
(3) Al-Ash'arî : *al-Ibânah 'an uṣûl al-diânah*, p. 59. Le Caire, 1348 h.

Les prix

Al-Bâqillânî professe une doctrine économique très bizarre. Il estime, en effet, que la cherté et la vileté des prix sont fixées par Dieu « qui crée les besoins d'acheter et les motifs de monopoliser les marchandises ; elles ne dépendent pas de l'abondance ou la rareté des marchandises. C'est Lui qui façonne les hommes de manière à ce qu'ils ont besoin de prendre des nourritures, et sans ce besoin celles-ci leur seraient indifférentes »[1]. Selon notre auteur, il n'existe pas de raisons économiques : offre et demande, abondance ou rareté, qui détermineraient les prix des marchandises, car soutenir cette thèse serait affirmer qu'il y aurait un autre agent (qui serait ici les raisons économiques) que Dieu. Il explique son opinion en disant que c'est Dieu qui crée les besoins en les hommes ; sans quoi, on ne chercherait pas à les satisfaire. Dieu aurait pu détruire ces besoins ou les diminuer, et par là les marchandises seraient en grande abondance, et par là bon marché, ou bien les augmenter, et par là les biens de consommation seraient plus rares, et leurs prix augmenteraient.

Si on lui objecte en disant que « si le sultan met le siège devant une citadelle ou une ville et coupe les vivres, les biens entre les mains des habitants de ces endroits investis deviendraient de plus en plus rares, et par là les prix augmenteraient. Dans ce cas, il serait juste de dire que le sultan a causé la hausse des prix » — alors notre auteur répondra en disant : « il est, en effet, possible que la hausse de prix soit une conséquence de ce siège. Mais quand on dit que « le sultan a causé la hausse des prix » — on le dit en un sens métaphorique et par extension, comme on dit aussi que le sultan les a fait mourir de faim, ou les a fait mourir par le siège, mais en fait il n'a fait aucune mort, mais il a accompli des actes à l'occasion desquels Dieu a causé leur mort ; donc, on n'attribue le fait de faire mourir, au sultan, que métaphoriquement[2].

Si on objecte encore en disant que la cherté doit être considérée comme étant causée par le sultan, puisque c'est lui qui a mis le siège sans lequel il n'y aurait pas de cherté — on peut répondre : non, il n'en est pas ainsi, car si la nature des habitants n'était telle qu'ils avaient besoin de nourriture et de boisson, les nourritures et les boissons ne subiraient aucune hausse de prix. Ceci implique que cette hausse est le fait de celui qui a créé leurs natures telle qu'ils doivent avoir besoin de nourriture. S'Il avait créé le renoncement chez eux, ils n'auraient pas acheté ces marchandises et celles-ci ne subiraient aucune hausse de prix. Sinon, ceux qui meurent par le fait de siège doivent être considérés comme étant morts par le sultan ; et ceux qui vivent par suite du fait de lever le siège seront considérés comme étant rendus à la vie par le sultan. « Tout cela prouve que tous les prix sont fixés par Dieu »[3].

(1) Al-Baqillânî : *al-Tamhîd*, p. 330.
(2) Voir *al-Tamhîd*, p. 330.
(3) *Op. cit.*, p. 331.

Les termes de vies

Les termes de vies sont-ils prédéterminés? Le tué meurt-il selon le terme qui lui a été prédéterminé, ou bien meurt-il avant son terme?

Al-Bâqillânî se pose ces questions et répond en disant qu'il meurt au terme qui lui fut fixé d'avance par Dieu. La preuve en est ce verset coranique : « quand leur terme vient, ils ne le devancent ni ne le retardent pas » (VII, 34). Le terme de vie d'un homme est le moment où il doit mourir nécessairement. Ce moment ne peut pas être avancé ni reculé[1].

Les mu'tazilites, d'après al-Bâqillânî, estiment que le tué meurt avant le terme qui lui est fixé, de sorte que, s'il n'avait pas été tué, il aurait vécu. Al-Bâqillânî et les ash'arites en général ne sont pas de cet avis, car ils estiment que le tué ne meurt pas parce que quelqu'un l'a tué, mais parce que Dieu a créé une mort en lui à l'occasion du fait de le tuer. Il n'est pas admissible de dire que s'il n'était pas tué, il aurait vécu, car le fait de tuer n'est pas un contraire à la vie ni un substitut à la vie. Quelques mu'tazilites ont pourtant dit qu'il est possible qu'il reste en vie s'il n'est pas tué ; et il est également possible qu'il meurt parce que c'est le moment de sa mort.

Si quelqu'un dit : n'est-il pas possible à Dieu qu'Il maintienne en vie jusqu'à l'âge de 30 ans celui qu'Il a fait mourir à l'âge de 20 ans? — On peut répondre que oui : s'Il le maintient en vie il atteindra l'âge de 30 ans et plus. Mais puisque Dieu ne l'a pas fait, on doit affirmer qu'Il a voulu qu'il mourût à l'âge de 20 ans. — Si on dit alors : qu'avez-vous à nier que son terme est 30 ans, puisque s'Il ne l'a pas fait mourir à 20 il aurait atteint 30? — On peut répondre en disant que cela n'est pas possible, car le terme de vie d'un homme est le moment de sa mort effective. Ce prolongement jusqu'à 30 ans est une simple possibilité, qu'il n'est pas nécessaire qu'elle se transforme en réalité.

Donc, le terme de vie pour chaque homme est fixé; Dieu peut le reculer, mais Il ne le recule pas, car dans Sa science il est ainsi fixé. Cette possibilité ne peut pas être considérée une partie du terme de vie, mais une simple possibilité.

Dans ce chapitre sur les termes de vies, al-Bâqillânî répète presque tout ce qu'al-Ash'arî a rapporté d'arguments à ce sujet dans l'*Ibânah* (pp. 58-59). Al-Ash'arî ajoute encore cet argument : « si le tueur est capable de ne pas tuer ce tué et celui-ci vivrait, alors il est capable de couper court à son terme avant la date fixée, et également capable de reculer ce terme. Mais cela impliquerait que l'homme serait capable d'avancer et de reculer les termes de vies humaines, de maintenir en vie ou de faire mourir les hommes — ce qui est une impiété.

(1) *Al-Tamhîd*, p. 332.

La religion, la foi, l'Islam et l'impiété

La religion est prise en deux sens :

a) C'est l'attachement à une doctrine reconnue ;

b) Ou la soumission à Dieu.

La foi est la croyance en Dieu.

L'Islam est la soumission à Dieu. La foi fait partie de l'Islam. Toute foi est Islam, mais tout Islam n'est pas foi. « Islam » est donc plus général que « foi ». La preuve en est le verset coranique : « les arabes ont dit : nous croyons. Dites-leur : vous ne croyez pas ; mais dites : nous professons l'Islam » (XLIX, 14). La foi est la croyance intérieure, tandis que l'Islam est la manifestation extérieure de cette croyance.

L'impiété est le contraire de la foi. C'est le fait de méconnaître Dieu, de nier son existence.

On peut être croyant et grand pécheur en même temps, selon al-Bâqillânî. Aussi celui qui commet un grand péché *(al-fâsiq)* peut-il être nommé : croyant, car le fait de commettre un grand péché n'est pas contraire à sa foi, car la foi, comme nous l'avons dit plus haut, est la croyance en Dieu, et commettre un grand péché n'est pas incompatible avec la croyance en Dieu. Il est croyant en tant qu'il a la foi, qui ne disparaît pas avec l'action de commettre un péché. Le musulman qui commet un grand péché n'est ni infidèle ni polythéiste.

Dieu peut remettre les péchés commis par les musulmans, car Il peut pardonner tous les péchés, excepté le polythéisme.

L'imamat

Selon al-Bâqillânî, l'imamat s'établit par deux moyens : la désignation, et le choix, autrement dit : la disposition et l'élection.

La désignation est inadmissible. Le Prophète n'a désigné personne pour être son successeur. S'il l'avait fait, on l'aurait su de science sûre. Les obligations musulmans importantes sont connues de tout le monde : la prière, le pèlerinage, le jeûne, l'aumône, etc. La question de l'imamat est tellement importante que, si le Prophète avait désigné quelqu'un, une telle chose n'aurait échappée à la connaissance de personne. La communauté a rapporté que le Prophète a nommé comme chef d'une campagne militaire : Zayd ibn Ḥârithah, Usâmah ibn Zayd, ʿAbdullâh ibn Rawâḥah, ʿAmr ibn al-ʿÂṣ, Abû Mûsa al-Ashʿarî, ʿAmr ibn Ḥazm, et d'autres chefs ou juges, de sorte que les chroniques l'ont rapporté. Désigner un successeur, comme le prétendent les shiʿites, est beaucoup plus important que la nomination d'un chef militaire ou d'un juge ; et les motifs pour rapporter

cette désignation sont autrement importants. Puisqu'il en est ainsi, la tradition de cette désignation serait soigneusement transmise et ne pouvait pas rester cachée. Puisque la très grande majorité de la communauté musulmane depuis la mort du Prophète jusqu'à maintenant a nié l'existence d'une telle désignation, cela est une preuve qu'elle est nulle et n'a jamais eu lieu[1].

On peut objecter en disant que s'il est vrai que c'est un *ḥadîth* transmis par un seul garant, il est quelquefois admissible de faire foi à un *ḥadîth* transmis par un seul garant. A quoi répond al-Bâqillânî en disant que ce genre de *ḥadîth* n'est admissible que s'il remplit certaines conditions : à savoir : qu'il n'est pas en contradiction avec d'autres ḥadiths solidement établis, et que les garants sont irrécusables. Or, nous ne voyons personne qui affirme que le Prophète a désigné 'Alî comme son successeur et qui ne récuse pas Abû Bakr, 'Umar et 'Uthmân, n'insulte pas les Compagnons du Prophète, et ne prétende pas qu'ils ont apostasié. Pareilles choses suffisent pour récuser le témoignage d'un garant de ce *ḥadîth* transmis par un seul[2].

La voie de la désignation étant écartée, il ne reste plus que l'autre voie, celle du choix. Un homme ne peut pas devenir un *imâm* que par l'accord de l'élite musulmane à laquelle on fait confiance à ce sujet.

Mais al-Bâqillânî et ses partisans estiment qu'un seul de cette élite peut établir l'imamat d'un homme si celui-ci remplit les conditions requises pour être imâm[3], car il n'y a aucune indication quant au nombre de ceux par qui un *imâm* est choisi.

Il n'exige pas non plus que le choix soit fait par tous les membres de l'élite musulmane à une époque donnée, car Dieu a fait une obligation d'obéir à l'imâm choisi, et il est très difficile, sinon impossible, que toute l'élite soit d'accord pour choisir un seul homme. Les premiers musulmans n'ont pas exigé pour confirmer le choix d'Abû Bakr, 'Umar et 'Uthmân la présence de toute l'élite musulmane dans les différents pays d'Islam, ni même à Médine. Il n'y a pas de nombre minimum exigible pour la conclusion du contrat de Califat[4].

Cette question du nombre fut un point de désaccord entre les juristes. « Certains docteurs prétendent que la conclusion n'est valide qu'à la condition que, dans toutes les provinces, toutes les personnes ayant la capacité de conclure et de résoudre y prennent part, de manière qu'il y ait expression générale de consentement, et reconnaissance unanime de l'autorité du Calife élu. Cette doctrine doit être repoussée, comme étant en opposition avec le précédent fourni par l'élection d'Abû Bakr..., élection faite par les personnes présentes lors de l'élection, sans que l'on

(1) *Al-Tamhîd*, p. 165. Édition Al-Khuḍairî et Abû Rîdah, Le Caire, 1947.

(2) *Al-Tamhîd*, pp. 167-168. Le Caire, 1947.

(3) *Op. cit.*, p. 178.

(4) Nous employons, pour plus de commodité, le mot « élite » pour désigner ce qu'on appelle *ahl al ḥall wa al-'aqd*, m. à m. : les personnes ayant la capacité de conclure et de résoudre.



attendît, pour la prestation de l'hommage, l'arrivée des personnes qui ne se trouvaient point là. — D'autres docteurs soutiennent que le nombre minimum de personnes suffisant pour rendre la conclusion valide est de cinq, les cinq opérant conjointement la conclusion du contrat de Califat, ou bien l'une d'entre elles concluant le contrat du consentement des quatre autres. A l'appui de leur système, ils apportent comme preuve deux précédents : le premier est la façon dont on procéda pour prêter hommage à Abû Bakr : cinq personnes décidèrent à l'unanimité de lui prêter hommage, et le peuple les suivit... Le second précédent consiste en ce que 'Umar constitua en conclave six personnes, afin que le contrat de Califat fût conclut au bénéfice de l'un des membres du conclave, du consentement des cinq autres. C'est là la doctrine suivie par la généralité des jurisconsultes et des théologiens de Baṣrah. — D'autres docteurs, de l'école de Kûfah, enseignent que trois personnes suffisent pour opérer une conclusion valide, l'une des trois opérant la conclusion du consentement des deux autres. Cette réunion de trois personnes serait comme la réunion d'un juge et de deux témoins, ou bien encore d'un *waliyy* et de deux témoins, par la coopération desquels se contracte un mariage valide. — Enfin, d'autres docteurs soutiennent que le contrat peut être valablement conclu par une seule personne, parce qu''Abbâs a dit à 'Alî : Étends la main que je te prête hommage ; et la Nation dira : L'oncle du Messager de Dieu (sur qui Dieu étend sa bénédiction et son salut !) a prêté hommage à son cousin, et il ne se trouvera pas deux personnes pour te faire opposition. Ces docteurs ajoutent que le contrat conclu par une personne unique est valable parce qu'il doit être assimilé à un jugement, et que le jugement rendu par un juge unique est exécutoire. »[1]

Cette troisième opinion est celle des ash'arites « qui posent au surplus, comme condition à la validité de la conclusion effectuée par une personne unique, que cette personne soit un docteur de renom, et que la conclusion s'effectue en présence de témoins »[2]. Nous avons vu, en effet, que c'est aussi l'opinion d'al-Bâqillânî et de ses partisans ash'arites.

Notre auteur estime que la Nation musulmane n'a pas le droit de faire déchoir un *imâm* sans que celui-ci commette un acte pour lequel il mérite la déchéance, quoiqu'elle ait le droit de conclure le contrat pour le nommer *imâm*. « Si l'on dit : comment celui qui ne possède pas le droit d'annuler possède-t-il le droit de conclure un contrat ? — On répondra que c'est un cas très répandu en droit musulman. Par exemple, celui qui conclut le mariage de sa *walijyah* n'a pas le droit d'annuler le mariage, lui qui avait le droit de le conclure ; de même, celui qui conclut le contrat de vente de ses marchandises, n'a pas le droit de l'annuler, lui qui avait le droit de le conclure. »[3]

(1) El-Mawerdi : *Le droit du Califat*, introduction, traduction de l'arabe et notes du Comte Léon Ostrorog, Paris, 1925, pp. 92-97.
(2) *Ibidem*, p. 97, n. 1 du traducteur.
(3) *Al-Tamhîd*, p. 179.

Mais alors on peut se demander : qu'est-ce qu'il faut faire, selon notre auteur, si des groupes des ayants droit de conclure et de résoudre ont conclu le contrat avec différents *imâms* dans différents pays, et tous sont qualifiés pour l'imamat, et sans qu'il y ait un imâm ni une disposition d'un imâm? Qui, parmi eux, aura plus de droit à l'imamat? — Al-Bâqillânî répond en disant que si pareille chose arrive, on examinera les différents contrats conclus, et on verra quel contrat fut conclu le premier ; et alors on réservera l'imamat à celui pour qui on a conclu le premier, et on dira aux autres : renoncez à vos contrats. S'ils n'acceptent pas, ils seront considérés comme rebelles et seront combattus. Mais si chacun prétend que son contrat fut antérieur à ceux des autres, et qu'on ne sache pas exactement quel fut le premier contrat, alors on considérera tous les contrats conclus nuls et non avenus, et on procèdera de nouveau à l'élection d'un imâm, que ce soit l'un d'eux ou un autre en dehors d'eux. S'ils n'acceptent pas cette solution, la Nation devra les combattre et élire un autre qu'elle défendra contre ceux-là. — Si, en examinant les contrats conclus, on trouve qu'ils ont été tous conclus en même temps, on les considérera tous nuls, et on procèdera à l'élection d'un imâm parmi eux ou en dehors d'eux. Ce cas est à assimiler au cas où différents *walîs* d'une femme concluent des mariages différents pour cette femme : alors, il faut la donner au mari qui a conclu le premier le contrat de mariage ; s'il est difficile de savoir qui fut le premier à conclure le contrat, tous les contrats seront considérés nuls. S'il s'avère que tous les walîs ont conclu les contrats de mariage en même temps, alors on considérera tous les contrats conclus nuls. Par analogie, on suit la même méthode en ce qui concerne le contrat de l'imamat[1].

Conditions requises pour être *imâm*

Pour être *imâm*, il faut remplir — selon al-Bâqillânî — les conditions suivantes :

1. Etre un véritable quraishite[2] ;

2. Posséder une science équivalente à celle requise pour être un juge musulman ;

3. Etre versé dans la science de la guerre, habile dans l'organisation des armées, la défense des frontières, prompt à protéger la Nation contre l'envahisseur, et à prendre une revanche éclatante ;

4. Ne pas s'attendrir dans le châtiment des pécheurs et ne pas éprouver de l'angoisse devant les exécutions capitales ;

5. Etre l'un des meilleurs en science et en excellence de caractère.

(1) Cf. *al-Tamhîd*, p. 180. Le Caire, 1947.
(2) Quraish est la tribu de Muḥammad.



Mais on ne doit pas exiger qu'il soit infaillible, ni diseur d'avenir, ni le plus brave, ni de descendre de Banû Hâshim à l'exclusion d'autres familles quraishites. S'il y a un obstacle à l'élection du meilleur, il est possible d'élire un moins meilleur.

Al-Bâqillânî avance des arguments suffisants pour prouver sa thèse, à savoir qu'il faut que l'imâm réunisse les cinq conditions ci-dessus mentionnées.

Il faut noter que dans ce chapitre sur l'imamat il s'efforce toujours de réfuter les prétentions affichées par les shî'ites.

Les causes de déchéance

La Nation musulmane a le droit de faire déchoir l'imâm dans les circonstances suivantes :

1. Quand il apostasie ;
2. Quand il néglige les prières, et invite les gens à faire de même ;
3. Quand il est injuste, usurpe les biens des autres, tue les gens, sans raison, néglige la sauvegarde des droits et le châtiment des coupables.

A propos de ce troisième point, al-Bâqillânî note que la majorité des sunnites n'attache pas d'importance à cette troisième cause de déchéance.

4. Quand il devient fou pendant un temps, le dépassement duquel pourrait occasionner des torts aux musulmans. De même, s'il devient sourd, ou muet, ou atteint d'une maladie qui l'empêchera de bien diriger les affaires de l'État.
5. Quand il est captif chez l'ennemi durant une période dépassée laquelle on craindrait pour les intérêts de l'État.

Même s'il est libéré, ou guéri de sa maladie, il n'a pas le droit d'être réintégré dans l'imamat, puisqu'un autre a pris sa place par un contrat conclu en bonne et due forme.

Mais, si un autre s'avère plus capable, cela ne nécessite pas de faire déchoir celui qui a été élu *imâm*, puisqu'il n'est pas nécessaire que l'imâm soit le meilleur parmi l'élite de la Nation[1].

(1) Voir *al-Tamhîd*, pp. 186-187. Le Caire, 1947.



'ABD AL-QÂHIR AL-BAGHDÂDÎ

SA VIE[1]

Abû Manṣûr 'Abd al-Qâhir ibn Ṭahir ibn Muḥammad al-Tamîmî fut un grand défenseur de l'ash'arisme, un historien de sectes religieuses, et un polémiste redoutable. Nous ne savons ni la date ni le lieu de sa naissance. On sait seulement qu'il « est venu à Naisâpûr avec son père, qui fut riche, et dépensa son argent sur les gens de science jusqu'à ce qu'il devînt pauvre ».

Il fut le disciple d'Abû Isḥâq al-Isfirâyînî, qu'il remplaça dans l'enseignement après sa mort. Il a appris le *ḥadîth* chez 'Amr ibn Nujayd, Abû 'Amr Muḥammad ibn Ja'far ibn Maṭar, Abû Bakr al-Ismâ'îlî, et Abû Bakr ibn 'Adyy.

Il a eu pour disciples : Nâṣir al-Marûzî, et Abû al-Qâsim al-Qushairi.

Quand la rebellion turcomane éclata à Naisâpûr, il quitta cette ville et s'est rendu à Isfirâyîn où il mourut en 429 h. Quand il arriva à Naisâpûr, tout le monde fut content là-bas. Mais il mourut peu après son arrivée. Il fut enterré à côté d'Abû Isḥâq al-Isfirâyînî, son maître.

Son enseignement fut réparti entre différentes matières : le *fiqh*, les principes de *fiqh*, la théologie, la répartition de successions *(al-farâ'iḍ)*, la grammaire et l'arithmétique. Il fut un bon mathématicien ; il a composé des manuels d'arithmétique, dont le plus célèbre fut le *Takmilah*, tant vanté par Fakhr al-Dîn al-Râzî[3].

SON ŒUVRE

Al-Subkî (*op. cit.*, III, pp. 241-242) lui attribue les livres suivants :

1. Commentaire sur le Coran (kitâb al-tafsîr).
2. Faḍâ'iḥ al-mu'tazilah.

(1) Voir sur sa vie : al-Subkî : *Tabaqât al-Shâfi'iyyah*, III, pp. 238-242 ; Ibn Khillikân : *Wafayât al-a'yân*, n. 365 ; Ibn 'Asâkir : *Tabyîn kadhib al-muftarî*, pp. 253-254.

(2) Al-Subkî : *Tabaqât*, III, p. 238.

(3) Al-Subkî, *op. cit.*, III, p. 238.



3. Al-farq bain al-firaq.
4. Al-Faṣl fî uṣûl al-fiqh.
5. Tafḍîl al-faqîr al-ṣâbir 'ala al-ghanyy al-shâkir.
6. Faḍâ'iḥ al-karrâmyyah.
7. Ta'wîl mutashâbih al-akhbâr.
8. Al-milal wa al-niḥal.
9. Nafy khalq al-Qur'ân.
10. Al-ṣifât.
11. Al-îmân wa uṣûluh.
12. Bulûgh al-madâ 'an uṣûl al-hudâ.
13. Ibṭâl al-qawl bi al-tawallud.
14. Al-'imâd fî mawârîth al-'ibâd.
15. Al-takmilah fi al-ḥisâb.
16. Sharḥ miftâḥ ibn al-Qâṣṣ.
17. Naqḍ mâ 'amilahû Abû 'Abdullâh al-Jurjânî fî tarjîḥ madhhab Abî Ḥanîfah.
18. Aḥkâm al-waṭ' al-tâmm, en 4 volumes.
19. Un livre sur le sens des deux mots : taṣawwuf et ṣûfî, où il a recueilli mille paroles des mystiques, par ordre alphabétique.

***

De ses livres, les livres suivants nous sont parvenus :

a) *Al-nâṣiḥ wa al-manṣûh*, manuscrit à Berlin, n° 478/9 ; il n'est pas mentionné dans la liste d'al-Subkî ci-dessus donnée ;

b) *Al-farq baina al-firaq.*

MM. : Berlin, n° 2800 ; al-Ẓâhiryyah à Damas, n° 45.

Il fut publié pour la première fois par Muḥammad Badr, au Caire, 1910. Voir Goldziher, *ZDMG*, LXV, pp. 349-363 ; H. Ritter, in *Der Islam*, XVIII, p. 42. Il fut édité une deuxième fois au Caire en 1948 par Zâhid al-Kawtharî, avec des notes utiles ; une troisième édition fut publiée par Muḥyiddîn 'Abd al-Ḥamîd au Caire, sans date (environ 1964) avec des notes.

Kate Chambers Seely en a traduit quelques chapitres sous ce titre :

Moslem Schisms and Sects, Columbia University Oriental Studies, vol. XV, New York, 1920.

Une seconde partie a été traduite par A. S. Halkin sous le titre :

Moslem Schisms and Sects, being the history of the various philosophical systems developed in Islam. Part 2. Translated from the Arabic with introduction, 1936.

Ce livre a été abrégé par Abû Khalaf 'Abd al-Razzâq al-Ras'ani, en 647 h. (1249 a. d.) ; il existe en manuscrit à la Ẓâhiryyah à Damas, n°s 62, 37. Cet abrégé fut édité au Caire en 1924 par Philippe Ḥitti ;

c) *Al-milal wa al-niḥal*, manuscrit à la bibliothèque 'Âshir Effendi, Istânbûl, nº 555 ;

d) *Uṣûl al-dîn*, manuscrit à la bibliothèque Jârullah à Istânbûl, nº 2076. Il fut publié en 1928 à Istânbûl. Il a été prévu qu'un deuxième volume sera publié, qui contiendrait la biographie de l'auteur, le résumé des sujets traités dans le livre et un index de noms. Mais ce deuxième volume n'a jamais paru ;

e) *Tafsîr asmâ' Allâh al-husnâ*, manuscrit au British Museum, nº 7547 oriental ;

f) *Al-takmilah fî al-ḥisâb*, manuscrit à la bibl. Lâleli à Istânbûl, nº 2708 (1) ;

g) *Kitâb fî al-misâḥah*, manuscrit à la bibl. Lâleli à Istânbûl, nº 2708 (2) ;

h) *Ta'wîl al-mutashâbihât fî al-akhbâr wa al-âyât*, manuscrit à Aligarh, en Inde, nº 95 (14).

Le milieu théologique à Khurâsân

La province de Khurâsân, au vᵉ siècle de l'hégire (xiᵉ de l'ère chrétienne), fut le théâtre d'une immense activité théologique. Elle embrassait les pays nord-est de l'empire musulman jusqu'aux montagnes de l'Inde, englobant ainsi toute la Transoxanie au nord-est, à l'exception de Sijistân au nord, et Qûhistân au sud. Limitée à l'est par le désert de Chine, le Pâmîr du côté de l'Asie centrale, et des montagnes de Hind Kûsh du côté de l'Inde, elle se retrécit par la suite et le nom de Khurâsân fut réservé à la région limitée par la rivière au nord-est, et le grand désert au nord-ouest. Elle fut divisée en quatre parties, et chaque partie portait le nom d'une des grandes villes : Naisâpûr, Merw, Harât, et Balkh. De la conquête musulmane jusqu'au Califat d'al-Ma'mûn, les deux capitales de Khurâsân furent : Merw et Balkh. Mais au temps des princes ṭâhirides, Naisâpûr devint la capitale de la province. Une grande partie de Khurâsân se trouve aujourd'hui en Afghanistan du nord-ouest, le reste est réparti entre la Russie au nord, et l'Iran au sud-ouest.

En 389 h. Khurâsân tomba entre les mains de Maḥmûd ibn Sbaktakîn, et resta sous la domination des sultans de la famille Sbaktakîn jusqu'à 432 h., quand les Saljuqides les en chassèrent.

Khurâsân fut le fort de la doctrine karrâmite, puisque le fondateur de cette doctrine, Abû Abdullâh Muḥammad ibn Karrâm al-Sijistânî, est venu à Naisâpûr sous le gouvernement de Muḥammad ibn Ṭâhir ibn 'Abdullâh ibn Ṭâhir (qui fut gouverneur de Khurâsân de 243 à 259 h.). Il fut suivi, dans sa doctrine, par « une foule de paysans et de plèbe »[1]

(1) 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî : *Al-Farq bain al-firaq*, p. 216. Édition 'Abdel Ḥamîd.



de la campagne de Naisâpûr. La doctrine restait florissante au Khurâsân, du milieu du IIIe siècle jusqu'au début du ve siècle de l'hégire. Elle comptait des maîtres qui veillèrent à sa propagation et à sa conservation, parmi lesquels al-Baghdâdî cite le nom d'Ibrâhîm ibn Muhâjir avec qui il eut une polémique en présence de Nâṣir al-Dawlah Abû al-Ḥasan Muḥammad ibn Ibrâhîm ibn Sîmgûr, le chef de l'armée sâmânide, en 370 h.

De même, la doctrine ash'arite se répandait au Khurâsân. Parmi les maîtres ash'arites renommés qui vivaient dans cette province, on peut signaler : Abû al-Ṭayyib ibn Abî Sahl al-Su'lûkî al-Naisâpûrî (m. en 369 h.), qui fut le maître de plusieurs juristes à Naisâpûr et dans d'autres villes du Khurâsân ; — Abu 'Alî al-Daqqâq al-Naisâpûrî, le maître d'Abû al-Qâsim al-Qushairî, et qui est mort en 405 après avoir suivi la voie mystique ; — Al-Ḥâkim Abû 'Abdullâh ibn al-Bay' al Naisâpûrî, le maître incontestable de la science du *ḥadîth* à son époque, qui est mort en 405 h. ; — Abû Bakr ibn Fûrak al-Isphahânî, mort en 406, qui fut invité à Ghaznah, et là il eut plusieurs polémiques avec les adversaires ; — Abû Sa'd ibn Abî 'Uthmân al-Kharkûshî, qui fut ascète (mort en 406, ou 407 h.) ; — Abû Isḥâq al-Isfirâyînî, un des grands maîtres ash'arites, qui fut théologien, et juriste de grande renommée (m. en 418 h.) ; on dit qu'al-Sâḥib ibn 'Abbâd, le grand vizir et écrivain, a caractérisé les trois grands ash'arites de son temps comme suit : Ibn al-Bâqillânî est une mer qui noie, ibn Fûrak est un serpent accroupi, et al-Isfirâyînî est un feu qui brûle ; — Abû Muḥammad al-Juwayni, le père d'Abû al-Ma'âli, Imâm al-Ḥaramayn : fut juriste, littérateur et commentateur du Coran (m. 438) ; — Abû al-Qâsim al-Isfirâyînî, surnommé : al-Iskâf, qui fut maître d'Imâm al-Ḥaramayn en principes de *fiqh* ; — Abû Bakr al-Naisâpurî al-Baihaqî mort en 458 ; — Abû al-Qâsim al-Qushairi al-Naisâpûrî, 'Abd al-Karîm ibn Hawâzin ibn 'Abd al-Malik ibn Ṭalḥah ibn Muḥammad, le grand mystique, auteur de la fameuse *al-Risâlah al-Qushairyyah* : en principes de *fiqh*, il fut ash'arite, de même qu'en théologie ; il est né au mois de Rabî'al-awwal 376, et mort le 16 rabî' II, 465. Il a étudié les principes de *fiqh* chez Abû Bakr ibn Fûrak, la mystique chez Abû 'Alî al-Daqqâq.

Ici il faut mentionner la grande épreuve traversée par les ash'arites au début de l'année 445 de l'hégire, à Naisâpûr, sous le gouvernement de Ṭoghrel Beg. Celui-ci voulut s'assurer l'appui des sunnites zélés pour affermir sa domination. Alors il s'est produit ce qui se produit ordinairement dans de pareilles circonstances, à savoir : la machination des secteurs les uns contre les autres. Quelques sunnites attribuèrent à Abû al-Ḥasan al-Ash'arî des idées néfastes, l'incriminèrent, lui et ses partisans, d'avoir professé des hérésies. Alors, les partisans d'al-Ash'arî s'empressèrent de défendre la mémoire de leurs maîtres aussi bien que leur propre doctrine. Abû al-Qâsim 'Abd al-Karîm ibn Hawâzin al-Qushairi publia alors une

plainte intitulée : « plainte des gens de la Sunnah, relatant l'épreuve qu'ils ont subie »[1].

Cette persécution des ash'arites fut menée par Manṣûr ibn Muḥammad al-Kundarî, le grand vizir de Toghrel Beg, qui fut un grand adversaire des ash'arites. Il profita de la campagne déclenchée par Toghrel Beg contre les hérétiques, pour englober les ash'arites parmi ceux-ci. Il a pu de la sorte convaincre le sultan Toghrel Beg de poursuivre les ash'arites comme hérétiques. Le sultan a donné l'ordre d'écrouer, puis de bannir, les grands maîtres ash'arites : Abû al-Qâsim al-Qushairi, Imâm al-Ḥaramayn, al-Furâti, et Abû Sahl ibn al-Muwaffaq. Al-Qushairi et al-Furâti furent saisis et mis en prison. Imâm al-Ḥaramayn, flairant la persécution imminente, s'enfuit et prit le chemin de la Mecque et de Médine, où il resterait quatre ans, aussi fut-il appelé : *Imâm al-Ḥaramayn* (= iman des deux sanctuaires : la mosquée de la Mecque et celle de Médine).

Mais Taghrel Beg ne vécut pas longtemps après cette épreuve. Lui succéda Alp Arslan, qui frappa al-Kundarî de sa disgrâce en 456 h., et lui substitua Niẓâm al-Mulk. C'est qu'al-Kundarî, après la mort de Toghrel Beg, a mis sur le trône Sulaymân ibn Dawûd Jaghrî Beg, le neveu de Toghrel Beg qui l'avait désigné comme son successeur. Mais les princes saljuqides ne furent pas d'accord pour la nomination de Sulaymân, et mirent sur le trône Alp Arslân, qui fut alors le gouverneur du Khurâsàn. Il avait pour vizir Niẓâm al-Mulk, qui s'efforça de se débarrasser de son rival al-Kundarî. Il a incité son sultan de donner l'ordre de saisir al-Kundarî, qui se trouva à Merw al-Rûdh ; on l'emprisonna pendant un an à Merw, puis on l'abattit, au mois de dhû al-ḥijjah 456 h. L'épreuve des ash'arites — et des shâfi'ites et shî'ites en même temps — dura donc de 445 à 455[2].

La méthode de 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî

La méthode d'al-Baghdâdî se caractérise par un souci constant de rapporter les différentes opinions relatives à une même question ; cela veut dire qu'il eut un sens historique aigu. Cela apparaît surtout dans son livre : *Uṣûl al-dîn*, où il rapporte les différentes attitudes des théologiens musulmans, sur un ton plus pondéré que celui employé, quand il s'agit d'exposer les doctrines d'autres sectes, dans le *Farq bain al-firaq*. La cause de ce changement de ton est que ce dernier livre fut composé

(1) Le texte intégral de cette plainte est reproduit par al-Subkî : *Tabaqât al-Shâfi'yyah*, II, pp. 275-288.

(2) Voir sur cette épreuve : Ibn 'Asâkir : *Tabyîn...*, pp. 100-113 ; al-Subkî : *Tabaqât al-Shâfi'yyah*, II, pp. 269-272 ; Ibn al-Athîr : *al-Kâmil fî al-târîkh*, VIII, p. 97. Le Caire, imprim. al-Tijâryyah.



en vue de montrer quelle est la secte musulmane à qui le salut sera assurée. Aussi fut-il obligé de déclencher une attaque foudroyante contre les autres sectes : les shî'ites, les mu'tazilites, les khârijites, les karrâmites, les jahmites, etc.

L'architecture d'*Uṣûl al-dîn* est solide et bien ordonnée. Les principes ou fondements de la religion sont au nombre de 15 ; sous chaque rubrique parmi ces 15, il traite 15 questions. Voici la liste des quinze fondements ou principes :

1. La vérité et la science, en général et en détail.
2. L'engendrement du monde, les accidents et les corps.
3. Le Créateur du monde et ses attributs.
4. Les attributs inhérents à Son essence.
5. Ses noms.
6. Sa justice.
7. Ses envoyés et ses prophètes.
8. Les miracles de Ses prophètes et les charismes de ses saints.
9. Les piliers de la Loi musulmane.
10. Les obligations religieuses : le commandement, l'interdiction et la tradition.
11. L'au-delà.
12. Les principes de la foi.
13. L'imamat et les conditions requises pour être *imâm*.
14. Les doctes et les *imâms*.
15. Ce qu'il faut penser des impies et des hérétiques.

D'ordinaire, il commence par rapporter l'opinion des ash'arites, puis il la fait suivre des opinions des adversaires et de la réponse qu'il convient d'y apporter. Seulement, il est malaisé de distinguer sa propre réponse de celle des autres maîtres ash'arites ; il se contente, d'ordinaire, d'introduire la réponse (ou réfutation) par ces mots : « pour nous », ou « nos compagnons en doctrine » — pour désigner les opinions des maîtres ash'arites dont l'avis est aussi le sien. Parfois il distingue entre les « anciens » maîtres ash'arites, et les successeurs. Les maîtres ash'arites les plus souvent cités sont :

a) Abû al-Ḥasan al-Ash'arî (pp. 10, 25, 29, 40, 41, 45, 56, 88, 97, 104, 109, 115, etc.) ;

b) Abû al-'Abbâs al-Qalânisi (pp. 10, 29, 40, 67, 87, 89, 90, 97, 109) ;

c) Abû Muḥammad 'Abdullâh ibn Sa'îd al-Qaṭṭân (pp. 89, 90, 97, 104, 109, etc.) ;

d) Abû Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyib al-Bâqillânî (pp. 45, 67, 90, 109, 123, etc.).

Dans le *Farq*[1], il dit qu'il a connu en son temps les maîtres ash'arites

(1) P. 221, éd. Kawthâri, Le Caire, 1947.



suivants : Ibn Mujâhid, ibn al-Tayyib al-Bâqillânî, Ibn Fûrak (m. 406), et Ibrâhim ibn Muḥammad al-Isfirâyînî (m. 418).

Aussi Baghdâdî peut-il être considéré l'une de nos principales sources pour la connaissance de la doctrine ash'arite : d'abord, par son exactitude dans l'exposé de ce système, et ensuite par l'ampleur d'information qu'il nous fournit concernant leurs opinions sur les différentes questions théologiques, et les arguments qu'ils avançaient pour défendre ces opinions, surtout si on se rappelle qu'il puise directement à leurs ouvrages, qui sont perdus. Il se distingue d'al-Bâqillânî par ses divisions géométriques rigoureuses, et par l'exposé de différentes opinions qui concernent la même question. Sa capacité de faire des divisions géométriques tient à son intelligence éminemment mathématique.

Le malheur est qu'on ne peut pas distinguer, dans son exposé, ce qui lui appartient en propre. Aussi est-il très difficile de donner un exposé des idées qui lui sont propres et qui le distinguent des autres maîtres ash'arites. 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî — selon ce qui nous reste de ses œuvres — fut plus un historien des opinions ash'arites qu'un penseur original qui se serait distingué par une doctrine propre.

Dans la dernière section de son : *al-Farq bain al-firaq*, il nous donne le meilleur résumé de la théologie sunnite ash'arite, qui pourrait être considéré le *credo* véritable du sunnisme ash'arite.

Mais, comme historien des idées des autres sectes, on ne peut pas lui accorder une entière confiance. Loin de là. Ici il manque d'objectivité, condamne tout sans réserve, mêle ses propres conclusions aux opinions d'autrui, et emploie un langage on ne peut plus violent.

Le Credo sunnite ash'arite d'après al-Baghdâdî

'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî s'efforce, dans la dernière section de son : *al-Farq bain al-firaq* de montrer que la doctrine ash'arite est celle professée par les Compagnons du Prophète, leurs successeurs et les générations suivantes qui ont maintenu la Sunnah du Prophète. Aussi considère-t-il 'Alî ibn Abî Ṭâlib, du fait qu'il a polémisé avec les khârijites au sujet de la promesse et de la menace, avec les qadarites au sujet du libre arbitre, comme le premier théologien sunnite. Après lui vint 'Abdullâh ibn 'Umar qui a condamné Ma'bad al-Juhanî pour sa théorie du libre arbitre. Parmi les successeurs des Compagnons, il relève le nom du calife omayyade : 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz, à qui notre auteur attribue un traité de réfutation du qadarisme ; — Zayd ibn 'Alî Zain al-'Âbidîn ; — al-Ḥasan al-Baṣri ; — al-Sha'bî, le grand adversaire des qadarites ; — al-Zuhrî, qui a conseillé à 'Abdal-Malik ibn Marawân, le calife omayyade, de tuer les qadarites ; — Ja'far al-Ṣâdiq, à qui on attribue une réfutation des qadarites, une réponse aux khârijites, et une réponse aux shî'ites extrémistes. Parmi les fondateurs de systèmes juridiques, il nomme Abû

Ḥanîfah et al-Shâfi'î. Le premier a écrit : *al-Fiqh al-akbar*, où il combat le qadarisme ; le deuxième, al-Shâfi'î, a composé deux livres de théologie : le premier traite du prophétisme et répond aux brahmanes, qui nient le prophétisme ; et le deuxième est une réponse aux hérétiques.

Après eux, vint le maître Abû al-Ḥasan al-Ash'arî. Baghdâdi ne l'appelle pas le fondateur de la doctrine, mais il se contente de le décrire ainsi : « le maître Abû al-Ḥasan al-Ash'arî, qui devint une obstruction dans les gosiers des qadarites ». De ses plus célèbres disciples, il mentionne deux noms : Abû al-Ḥasan al-Bâhili et Abû 'Abdullâh ibn Mujâhid, qui eurent, à leur tour, pour disciples : Abû Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyib al-Bâqillânî, Abû Isḥâq Ibrâhîm ibn Muḥammad al-Isfirâyînî, et Ibn Fûrak. En outre, il mentionne un grand maître, Abû al-'Abbâs al-Qalânisî qui a composé plus de cent cinquante livres de théologie.

Mais à côté de ces théologiens proprement dits, il mentionne comme sunnites un très grand nombre de juristes, des traditionnistes, des philologues, des grammairiens, des littérateurs, des lecteurs du Coran et des chroniqueurs. Par là, il veut aboutir à cette conclusion que les plus illustres en toutes les sciences furent des gens de la Sunnah[1].

Le même procédé a été employé, en ce qui concerne les mu'tazi'ites, par 'Abd al-Jabbâr et al-Murtaḍa dans : *al-Munyah wa al-amal*, comme nous l'avons déjà vu : chacun veut accaparer à son compte les éminentes personnalités des premières générations de l'Islam, pour prouver par là que sa doctrine est le véritable Islam.

Les fondements du sunnisme

Il y a un parallélisme rigoureux entre l'exposé de la doctrine sunnite dans le *Farq* et l'exposé général dans *Uṣûl al-dîn*. Seulement dans le *Farq* il fait une profession de foi sunnite sans fournir les arguments qui prouveraient le bien-fondé des articles de cette profession de foi, tandis que dans *Uṣûl al-dîn* il multiplie les preuves, rapporte les objections et y répond. Si on veut un résumé, clair et succinct, du *credo* sunnite, tel qu'il fut élaboré par les ash'arites, il faut se reporter à ces pages (324-359) d'*al-Farq bain al-firaq* ; c'est aussi en même temps le *credo* du musulman sunnite moyen jusqu'à nos jours.

Mais cette profession de foi n'entre pas dans notre dessein ici, puisque notre livre porte exclusivement sur l'aspect philosophico-théologique de l'Islam. Aussi ne sentons-nous aucun besoin de nous étendre plus sur cette profession de foi qui n'intéresse pas le philosophe en tant que tel.

(1) *Al-Firaq*, pp. 362-365. Édition 'Abdal-Ḥamîd.



IMÂM AL-ḤARAMAYN ABÛ AL-MA'ÂLÎ AL-JUWAINÎ

Sa vie

'Abd al-Malik ibn 'Abdullâh ibn Yûsuf ibn Muḥammad ibn 'Abdullâh ibn Ḥayyawaih al-Juwainî al-Naisâpûrî, Imâm al-Ḥaramayn (= imâm des deux sanctuaires : la mosquée de la Mecque et celle de Médine), surnommé Abû al-Ma'âlî, est né le 18 muḥarram 419 de l'hégire (17 février 1028 de l'ère chrétienne) dans une petite ville appelée Azâdhwâr, chef-lieu du district de Juwain dans le département de Naisâpûr. Mais son *nisbah* est au district de Juwain. Son père s'établit à Naisâpûr, après avoir fait de longs voyages. Ce père fut un professeur de jurisprudence dans une école de Naisâpûr. Al-Subki lui consacre une longue biographie[1], dans laquelle il insère la lettre d'al-Ḥâfiẓ al-Baihaqî à lui envoyée. Il fut versé en *fiqh*, principes de *fiqh*, grammaire, commentaire du Coran, et un littérateur. Il fut très pieux, ascète et bon professeur. Il est mort à Naisâpûr en 438. Il a composé les livres suivants : *al-Furûq*, *al-Silsilah*, *al-Tabṣirah*, *al-Tadhkirah*, *Mukhtaṣar al-mukhtaṣar*, *Sharḥ al-risâlah*, un grand commentaire du Coran, où pour chaque verset il considère dix aspects[2].

Le fils, Abû al-Ma'âlî étudia chez son père. Quoique son père soit mort, quand le fils n'avait encore que dix-huit ans, il succéda à son père dans l'enseignement à cette école de Naisâpûr. Mais il ne se contenta pas d'enseigner, il poursuivit l'étude à l'école d'al-Baihaqî. Il étudia les principes de théologie chez Abû al-Qâsim al-Iskâf al-Isfirâyînî[3].

(1) Al-Subkî : *Tabaqât al-Shâfi'yyah*, III, pp. 208-219.

(2) On possède encore de lui les livres suivants :

a) *Al-jam' wa al-farq*, en *fiqh*, manuscrit Berlin, n. 4811 ; Dâr al-kutub al-miṣryyah, anc. cat. 3/215, nouv. cat. I, 508 ; Yenî Jâmi' à Istânbûl II, 146 ;

b) *Al-wasâ'il fî furûq al-masa'il*, man. Jârullah, n. 1653 ;

c) *Mawqif al-imâm wa al-ma'mûm*, man. bibliothèque de la municipalité d'Alexandrie, fiqh Shâfi'î 38 [2].

(3) Dans le *Shâmil* (pp. 460, 461), al-Juwaini l'appelle : « mon maître Abû al-Qâsim al-Isfirâyînî ». Voir sur celui-ci, Al-Subki, *op. cit.*, III, p. 220. Il est mort le 28 Ṣafar 452 h.



L'ÉPREUVE DES ASH'ARITES ET AL-JUWAINÎ

Nous avons déjà étudié l'épreuve subie par les ash'arites — de même que les shâfi'ites et les shî'ites —, en 445 sur l'instigation du vizir 'Amîd al-Mulk al-Kundarî, et qui se prolongea jusqu'en 455. Cette épreuve a obligé al-Juwainî de fuir Naisâpûr, et de prendre le chemin de la Mecque en passant par Kirmân[1].

Mais nos sources ne précisent pas à quelle date exacte notre auteur quitta Naisâpûr vers le Ḥijâz. D'autre part, 'Abd al-Ghâfir al-Fârisi (al-Subki, *op. cit.*, III, p. 255) rapporte qu'al-Juwainî fut engagé en polémique jusqu'à ce qu'éclatât la crise entre le vizir al-Kundarî d'une part, et les ash'arites et les shâfi'ites d'autre part ; « le désordre régna ; il fut obligé de partir et de quitter la ville (de Naisâpûr). Il partit avec le camp du sultan et en compagnie des doctes ; il est arrivé à Baghdâd, où il rencontrait les doctes et discutait avec eux, jusqu'à ce qu'il devînt mûr en spéculation et son nom fût connu. Puis, il est parti pour le Ḥijâz. Il s'établit à la Mecque pendant quatre ans ; là il enseignait, donnait des avis sur les questions juridiques, élaborait un système, et lisait beaucoup. L'épreuve passée, il est rentré à Naisâpûr, durant le règne du sultan Alp Arslân, et le vizirat de Niẓâm al-Mulk. La paix entre les partisans de différentes doctrines religieuses se rétablit, le fanatisme cessa ; alors il revint à l'enseignement. »[2].

Mais un problème se pose : nous savons qu'Alp Arslân régna sur Naisâpûr en 455, année où al-Kundari fut destitué de son poste de vizir au profit de Niẓâm al-Mulk. Si le retour d'Abu al-Ma'âli al-Juwainî à Naisâpûr eut lieu après l'accession au trône d'Alp Arslan et la nomination de Niẓâm al-Mulk comme vizir à Naisâpûr; et si, d'autre part, le séjour de notre auteur à la Mecque et à Médine dura quatre ans, c'est-à-dire de 451 à 455, où donc avait-il passé les années de 445 à 451 h. ?

Ici nous rencontrons un récit étrange fait par Ibn al-Sam'ânî dans sa biographie d'al-Juwainî insérée dans son livre intitulé : *al-Dhail 'alâ târikh Baghdâd*, et cité par Ibn al-'Imâḍ[3]. Ce récit rapporte qu'al-Juwainî s'est rendu de ville en ville ; « est arrivé à Baghdâd ; accompagna al-Kundarî pendant un certain temps, rencontrant à la séance du vizir les grands doctes, engageant la discussion avec eux ». Puis, ibn al-'Imâd conclut : « cela est en désaccord avec ce que notre maître Ibn al-Athîr dit en son *Histoire*, sous l'année 456, car il dit que le mentionné vizir (= al-Kundarî) fut un grand ennemi acharné contre les shâfi'ites, insultant toujours al-Shâfi'î ». Mais en nous référant à Ibn Khillikân[4], nous n'avons

(1) Al-Subkî, II, 271.
(2) Al-Subkî : *op. cit.*, III, p. 255.
(3) Ibn al-'Imâd : *Shadharât al-dhahab*, III, p. 301-302, Le Caire, 1350 h.
(4) Ibn Khillikan : *Wafayât al-a'yân*, II, pp. 341-343. Le Caire, 1949, n° 351.

pas trouvé ce qu'Ibn al-ʿImâd rapporte, ni rien de ce que celui-ci cite de *Dhail Târîkh Baghdâd* d'al-Samʿâni (né le 21 Shaʿbân 506 h./11-2-1113 a. d. ; mort 10 rabîʿ I 562/5-1-1167). Malheureusement ce dernier livre est perdu ; nous n'en avons qu'un résumé fait par Muḥammad ibn al-Mukarram al-Anṣârî (n. en 711 h./1311 a. d.), qui se trouve à la bibliothèque de l'Université de Leyde en Hollande (nº 1023) et à Cambridge (supplément, nº 230).

Ce récit est bizarre, parce que nous ne trouvons pas dans aucune source que le vizir al-Kundari renonçait, jusqu'à la fin de sa vie, à sa haine contre les ashʿarites et les shâfiʿites. D'autre part, si ce récit était exact, qui aurait poussé al-Juwainî à quitter Khurâsân et Baghdâd, à se diriger vers le Ḥijâz et à y séjourner pendant quatre ans, si al-Kundarî renonçait à sa lutte contre les ashʿarites et les shâfiʿites?

Aussi doutons-nous du récit d'al-Samʿâni. Mais il nous reste à savoir comment Imâm al-Ḥaramayn a passé la période qui va de 445 à 451.

La seule explication plausible c'est de supposer que la persécution n'a frappé la personne d'Abû al-Maʿâlî qu'autour de 451 ou un peu avant, et qu'il continua son activité — peut-être à Baghdâd et dans le camp du Sultan Toghrel Beg — défendant la doctrine d'al-Shâfiʿî et celle d'al-Ashʿarî durant ces cinq ou six années, jusqu'à ce que la persécution l'atteignît à son tour en sa propre personne, et alors il fut dans l'obligation de fuir, et il partit pour le Ḥijâz (Hedjaz).

Son séjour à la Mecque et à Médine

Toutes nos sources[1] sont unanimes à affirmer que son séjour à la Mecque et à Médine dura quatre ans, durant lesquels il enseignait, donnait des avis juridiques et élaborait la doctrine. De ce séjour dans les deux plus grandes villes saintes de l'Islam, lui vint le surnom d'Imâm al-Ḥaramayn.

Son retour à Naisâpûr et son enseignement à l'école Niẓâmyyah

Il est rentré à Naisâpûr au début du règne du sultan seljouqide Alp Arslan, c'est-à-dire en 455 ou un peu après. Niẓâm al-Mulk, le puissant vizir d'Alp Arslan, le combla de ses faveurs. C'est pour lui qu'il a fait bâtir l'école dite Niẓâmyyah à Naisâpûr pour qu'il y enseigne. Il continua à y professer jusqu'à sa mort en 478 h., c'est-à-dire pendant près de vingt ans, et non pas trente comme l'affirme ʿAbd al-Ghâfir[2], et d'après

(1) Al-Subki, d'après ʿAbd al-Ghâfir al-Fârisî, III, p. 255, l. 4 ; Ibn Khillikân, II, p. 341, l. 2 en bas ; *Shadharât al-dhahab*, III, p. 359, l. 7 ; Ibn ʿAsʿakir, *Tabyîn*, p. 282, l. 10.

(2) Cité par al-Subki, *op. cit.*, III, p. 255, l. 9.



lui Ibn Khillikân[1], mais non pas Ibn al-'Imâd[2]. Ses cours étaient fréquentés par les grands esprits et un grand nombre d'étudiants, estimés au nombre de trois cents[3]. En même temps, il fut chargé de prononcer le prône de vendredi à la mosquée bâtie par Abû 'Alî al-Manî'î ; et fut nommé administrateur des *awqâf* (= biens de main-morte)[4]. Il fut le chef des shâfi'ites ; et on avait recours à lui pour donner les avis juridiques *(futwâ)*.

Sa mort

Abû al-Ma'âlî jouissait de ce grand prestige jusqu'à sa mort, le mercredi 25 rabî' II, 478 (19 août, 1085 de l'ère chrétienne).

Ses œuvres

Sa production littéraire fut immense ; contentons-nous de mentionner ici les livres qui nous sont parvenus :

1. *Nihâyat al-maṭlab fî dirâyat al-madhhab.*

C'est son plus important livre en matière de *fiqh;* il est considéré l'un des chefs-d'œuvre de la jurisprudence shâfi'ite.

Manuscrits: Alexandrie, bibliothèque de la Municipalité, fiqh shâfi'î n. 44 ; Dâr al-kutub al-misryyah, anc. cat. III, 288, nouveau cat. I, 546 ; Ayâ Sofia, n. 1500 ; Ahmad III, n. 1130 ; Aḥmadyyah à Alep, n. 666 ; Dâr al-Kutub al-miṣryyah, 378, 300, 301, fiqh shâfi'î, 21209 b ; Ẓâhiryyah à Damas, 48 (285-289).

Il fut résumé par 'Abd al 'Azîz ibn 'Abd al-Salâm al-Sulamî (m. 660 h.) ; de ce résumé existent les manuscrits : Gotha, n. 949 (autographe de l'auteur, en 645) ; Dâr al-kutub al-miṣryyah, nouv. cat. III, p. 245. Ce résumé fut mis en vers, et de ce résumé versifié il y a un manuscrit à Dâr al-kutub al-miṣryyah, nouv. cat. I, 526.

2. *Al-waraqât.*

Traité des principes de *fiqh*. Il a eu beaucoup de succès.

Manuscrits: Berlin, nᵒˢ 4358/9 ; Hambourg, Séminaire oriental, n. 128 ; Paris, n. 672 [0]? ; British Museum, n. 252 [3], 257 [3] ; Alger, n. 213 [3] ; Escorial, nouv. cat. 102 [4] ; Leipzig, 882 [3] ; Ambrosiana, Milano, 269 [4] ; Vatican Vat. n. 1155 [4] ; 1459 ; Dâr al-kutub al-miṣryyah, nouv. cat. I, suppl. 52.

(1) *Wafayât,* II, p. 342, l. 4.
(2) *Shadharât al-dhahab,* III, pp. 358-362.
(3) *Al-Subkî, op. cit.,* III, 255.
(4) Al-Subkî, *op. cit.,* III, 255 ; Ibn 'Asâkir, *op. cit.,* p. 28, l. 13.



Il fut imprimé dans un recueil intitulé : *majmû' mutûn uṣûlyyah li ashhar mashâhîr 'ulamâ' al-madhâhib al-arba'ah*, Damas, s. d. ; et fut imprimé aussi en marge de *Sharḥ tanqîḥ al-fuṣûl fî al-uṣûl* d'Aḥmad ibn Idrîs al-Qarâfi, Le Caire, 1306 h.

Il fut traduit en français par L. Bercher : *Le kitâb al-waraqât*, traité de méthodologie juristique musulmane, trad. et annoté par L. Bercher, Tunis, 1930.

On composa les commentaires suivants sur ce livre :

a) *al-Darakât*, par 'Abd al-Raḥmân ibn Ibrâhîm ibn al-Firkâḥ al-Fazârî (m. 690 h.). *MM* : Tubingue, n. 108 ; Köprülü, n. 516 ;

b) Commentaire de Galâl al-Dîn Muḥammad ibn Aḥmad al-Maḥallî (m. 864 h.). *MM.* : Tubingue, n. 107 ; Florence, n. 19 [1] ; Paris, n. 1396 [8] ; Escorial[2], 521 [6] ; Princeton, 226 ; Dâr al-kutub al-miṣryyah, anc. cat. II, 254, 258 ; Rabat, 532 [3, 4] ; Cambridge, 1498 [6] ; Dâr al-kutub al-miṣryyah, nouv. cat. I, 100 [66].

Il fut imprimé en marge de : Laṭâ'if al-ishârât ilâ tashîl al-ṭuruqât li naẓm al-waraqât fî al-uṣûl al-fiqhyyah, de 'Abd al-Ḥamîd ibn Muḥammad 'Alî al-Amrîṭî, Fès, 1317 h. ;

c) Commentaire de Muḥ. ibn Muḥ. ibn 'Abd al-Raḥmân ibn Imâm al-Kâmilyyah (m. 874). *MM.* : Leipzig, n. 852 ; Mossul, n. 113, 195 [2] ; Berlin, 4368 ; Paris, 624 [1] ; Alexandrie, *uṣûl* 12, 18, *funûn* : 176 [2] ; Dâr al-kutub al-miṣryyah, anc. cat. II, 261 ;

d) Scholie *(ḥâshyah)* sur le commentaire d'al-Maḥallî, par Aḥmad ibn Muḥ. al-'Ubûdî al-Qâhirî (m. 994 h.), en deux versions : grande, man. Berlin, 4363/4, Patna 2 : 45, n. 2628 [1] ; — et petite : Berlin, 4365 ; Alexandrie, uṣûl 12 ; Tunis, Zaytûnyyah, 4 : 29. n. 1823. Imprimée en marge de Sharḥ tanqîḥ al-fuṣûl d'Ibn Idrîs al-Qarâfi, Le Caire, 1306 h., et en marge de *Irshâd al-fuḥûl* d'al-Shawkânî, Le Caire 1346 avec un *taqrir* (= rapport) de 'Abd al-Haqq al-Sunbâṭî (m. 995) ;

e) *Ghâyat al-ma'mûl*, de Shihâb al-Dîn Abî al-'Abbâs Aḥmad ibn Aḥmad al-Ramlî (m. 957 h.). *MM.* : Paris, 5049 ; Alexandrie, funûn 114 ;

f) *Ghâyat al-marâm bi Sharḥ muqaddimat al-imâm*, d'Aḥmad ibn Muḥ. ibn Zikrî, man. à Dâr al-kutub al-miṣryyah, nouv. cat. I, p. 390 ;

g) Laṭâ'if al-ishârât ilâ tashîl al-ṭuruqât li naẓm al-waraqât fî al-uṣûl al-fiqhyyah, de 'Abd al-Ḥamîd ibn Muḥ. 'Alî al-Amriṭî. Le Caire, 1330, 1343 ;

h) Une versification de *Waraqât* avec un commentaire, intitulés *aqdas al-anfus*, de Muḥammad Mustafâ Mâ' al-'Ainain, lithographie Fès en 1321 h. ;

i) *Taqrir* d'al-Sunbâṭî (cf. n. d.) [m. 995 h./1587 a. d.]. Man. à Berlin, n. 4366 ; Alger, 218 [2] ;

j) *Taqrir* d'Aḥmad ibn Salâmah al-Qalioubî (m. 1069 h./1658 a. d.). Man. à Berlin, n. 4367 ; Alexandrie, uṣûl 9, 18.

Il y en a d'autres commentaires et versifications, voir Ahlwardt : Katalogue des manuscrits de Berlin, sub n. 4368.

3. *Mughîth al-khalq fî bayân al-aḥaqq.*

Il y démontre que les opinions d'al-Shâfi'î sont meilleures que celles des autres fondateurs de doctrines juridiques.

MM.: Berlin, n. 4853 (contient l'introduction seulement) ; Paris, 984 ; British Museum, suppl. n. 1221 [1] ; Alexandrie, uṣûl 20 ; Dâr al-kutub al-miṣryyah, anc. cat. II, 265 ; VII, 700 ; nouv. cat. I, 395 ; Paris, 5896 [2].

4. *Al-Irshâd ilâ qawâṭi' al-adillah fî uṣûl al-i'tiqâd.*

MM. : Leiden, 1983 ; British Museum, 1628 [2] ; Alger, 616 ; Escorial, nouv. cat. 1550 (?) ; Fès, Qarawiyyîn, 1570 ; Dâr al-kutub al-miṣryyah, nouv. cat. I, 163, n. 819 tawḥîd, 1179 tawḥîd ; Alep, Aḥmadyyah, 764 tawhîd.

Sur ce livre, nous avons les commentaires suivants :

a) Commentaire d'Ibrâhîm ibn Yûsuf ibn Muḥammad ibn al-Mar'ah (m. après 616 h.). *Man.:* Dar al-kutub al-miṣryyah, anc. cat. II, 58 ; nouv. cat. I, 188 ;

b) *Al-muqtaraḥ*, d'Abû al-'Izz al-Muẓaffar ibn 'Alî al-Shâfi'î. MM. : Leiden, IV, 237 ; Cambridge, 613 ; Alger, 617 ; Dâr al-kutub al-miṣryyah, nouv. cat. I, 190. Il en existe un résumé, manus. à Alger, n. 618 ;

c) *al-is'âd 'alâ al-irshâd*, d'Abû al-'Izz al-Muẓaffar ibn 'Alî al-Shâfi'î ; manuscrit à Fès, Qarawyyîn, n. 1574 ;

d) *Sharḥ* d'Abî Bakr ibn Maymûn, man. à Aḥmad III, n. 1860 ;

e) *Nukat al-irshâd fî al-i'tiqâd*, d'Abû Isḥâq Ibrâhîm ibn Yûsuf ibn Muḥammad ibn Daḥḥâq al-Awsî al-Mâlikî (m. 616) ; man. à Dâr al-kutub al-miṣryyah, n. 6 kalâm.

Il fut résumé sous le titre : *al-'aqîdah al-Salâlajyyah*, par Abû 'Amr 'Uthmân ibn 'Abdullâh al-Salâlajî ; on en possède un manuscrit à la bibliothèque Jârullah à Istânbûl, n. 1559.

Le texte de ce livre fut établi pour la première fois par J. D. Luciani, professeur à l'Université d'Alger, mais l'éditeur est mort avant qu'il achevât son travail ; il fut imprimé après sa mort en caractères maghrébins, à Paris en 1938[1]. Il avait préparé en même temps une traduction française[2]. Pour établir le texte arabe, il s'est servi de trois manuscrits : Alger 616, un manuscrit de Tunis, et un autre de Paris. Pour les notes, il s'est servi

(1) Voir un compte rendu de G. Vajda, in *Journal Asiatique*, janvier-mars 1938, pp. 149-153.

(2) *El-IRCHAD*, par Imam el-Haramein, v[e] siècle (hégire), édité et traduit par J. D. Luciani. Collection du Centenaire de l'Algérie. — Paris, Librairie Ernest Leroux, 1938, in-4° de 363+244 (texte arabe).

du commentaire de ʿAbd al-ʿAzîz ibn Ibrâhim al-Qurashî, connu sous le nom d'Ibn Bazbazah (606-662 h.), intitulé : *al-Isʿad fî Sharḥ al-irshâd.*

Une autre édition du texte arabe, basée essentiellement sur l'édition de Luciani, a été entreprise par Muḥammad Yûsuf Musâ et ʿAlî ʿAbd al-Munʿim ʿAbd al-Ḥamîd, au Caire en 1950. Ils se sont servis en outre des trois manuscrits suivants :

a) Dâr al-kutub al-miṣryyah, n. 819 tawḥîd, écrit en 562 h., 398 ff. ;
b) Alep, al-Aḥmadyyah, n. 764 tawḥîd, écrit en 682 h., 106 ff. ;
c) Dâr al-kutub al-miṣryyah, n. 1179 tawḥîd, 108 ff.

Mais les variantes qu'ils donnent sont insignifiantes.

On s'attendait à ce que cette nouvelle édition fût meilleure que celle de Luciani. Mais en fait elle est beaucoup plus mauvaise : les fautes abondent, leur choix entre les variantes est souvent injustifiable, outre les centaines de fautes d'impression !

5. *Lumaʿ al-adillah fî qawâʿid ʿaqâid ahl al-Sunnah.*

MM. : Berlin, n. 2073 ; bibliothèque de la société allemande des orientalistes (DMG), n. 16 ; Dâr al-kutub al-miṣryyah, nouv. cat. I, 205 ; Alep, voir *Majallat al-majmaʿ al-ʿilmî al-ʿarabî*, à Damas, VIII, 270 : 18.

Il fut commenté par ʿAbdullâh ibn Muḥammad al-Fihrî al-Tilimsânî (m. en 658 h./1260 a. d.). De ce commentaire on a les manuscrits suivants : Berlin 2074 ; Dâr al-kutub al-miṣryyah, anc. cat. II, 30 (n. 255 kalâm) ; Alep, voir *Majallat al-majmaʿ al-ʿilmî al-ʿarabî* à Damas, VIII, 270 : 17 ; Escorial, nouv. cat. n. 1600 ; Aḥmad III, n. 9869.

Le livre fut très mal édité par Fawqiyyah Husain, Le Caire, 1964.

6. *Risâlah fî ithbât al-istiwâʾ wa al-fawqiyyah.*

C'est un commentaire du verset coranique XX, 4. *MM.* : collection Landberg-Brill, n. 591 ; Mosul, 246, 357.

7. Sermon *(khutbah waʿẓyyah)*. Manuscrit à Berlin, n. 3953.

8. Poème où il s'adresse à son fils pour le conseiller ; mais ce poème est couramment attribué à Ismâʿîl ibn Abî Bakr ibn al-Muqrî, m. en 837 h./1433 a. d. Manuscrit à Berlin, n. 7621 [3].

9. *Ghiâth al-umam fî iltiâth al-ẓulam.* Manuscrit à la bibliothèque municipale d'Alexandrie, n. 92 târikh.

10. *Mukhtaṣar fî uṣûl al-dîn.* Manuscrit à Paris, n. 672 [5].

11. *Shifâʾ al-ghalîl fî bayân mâ waqaʿ fî al-tawrât wa al-injîl min al-tabdîl.*

Manuscrit à Ayâ Sofiâ, n. 2246 [2], 2247 [2]. Il est ordinairement attribué à al-Ghazâlî. Mais dans le manuscrit n. 2246 [2] d'Aya Sofiâ, il est expressément attribué à Imâm al-Ḥaramayn.

12. *Al-ʿaqîdah al-niẓâmyyah fî al-arkân al-islâmyyah. MM.* : Escorial, nouv. cat. 1514/6, en 37 ff. ; Patna, 2 : 543, n. 2916 ; Aḥmad III à Istânbûl, n. 1238 [3] en 32 ff.

Il fut édité par Zâhid al-Kawtharî, au Caire, en 1948, Imprimerie al-Anwar, avec une bonne introduction.

13. *Al-durrah al-muḍyyah fî mâ waqa' fîh al-ikhtilâf bain al-shâfi'yyah wa al-ḥanafyyah.*

Manuscrit au British Museum, n. 7574 oriental.

14. *Ghiâth al-imâm* (?), dédié à Ghiâth al-Dîn Niẓâm al Mulk, aussi est-il quelquefois appelé : *al-ghiâthî*. Manuscrit à Bankipore, X : 493. C'est peut-être le numéro 9, ci-dessus mentionné.

15. *Kitâb al-furûq*. Manuscrit à 'Âshir effendî à Istânbul, I : 146.

16. *Risâlah fî al-taqlîd wa al-ijtihâd.* Manuscrit à la bibliothèque Âṣifyyah, en Inde, II : 1720 [1].

17. *Risalah fî al-fiqh*. Manuscrit à Mosul, n. 387.

18. *Al-Shâmil fî uṣûl al-dîn.*

Brockelmann (*GAL*, supl. I, p. 672, ll. 24-25) fut le premier[1] à signaler l'existence d'une photocopie de ce livre à Dâr al-kutub al miṣryyah au Caire, qui est une reproduction du manuscrit n. 826 de la bibliothèque Köprülü à Istanbul. Cette photocopie de la bibliothèque du Caire porte le numéro 1290 'ilm al-kalâm, et il est spécifié qu'elle est une reproduction du manuscrit Köprulu ci-dessus mentionné. De cette photocopie Maḥmûd al-Khuḍairî se fit procurer une copie, dont se sont servis G. Anawati et L. Gardet dans leur livre : *Introduction à la théologie musulmane*[2] pour indiquer les chapitres que contient le livre.

N'est-il pas ridicule que Helmut Klopfer vient, après cela en 1960/61, prétendre que c'est lui qui a *découvert* après tant de siècles, l'existence d'un manuscrit de ce livre sous le numéro 826 de la bibliothèque Köprülü à Istanbul?

Helmut Klopfer a imprimé la première section du livre[3]. Il a bien fait de ne pas continuer, parce que son édition est très fautive : des milliers de fautes se trouvent dans ce petit texte de deux cents pages !

Mais il semble qu'un destin sinistre s'est acharné contre ce livre remarquable, puisqu'une nouvelle édition, parue à Alexandrie en 1969, et faite par 'Alî al-Nashshâr[4], F. 'Awn et S. Mukhtâr, est venue multiplier les déjà innombrables fautes de la première édition, avec en plus des notes pour la plupart erronées. Cette édition couvre l'ensemble du manuscrit 826 Köprülü, qui ne contient pourtant qu'un quart du livre entier.

Il y a un résumé de ce livre, sous le titre : *al-kâmil fî ikhtiṣâr al-Shâmil*, dont il existe un manuscrit à Aḥmad III à Istânbûl, n. 1322 (274 ff.). Ce résumé est dû à Ibn al-Amîr. Et de ce résumé nous avons un résumé,

(1) Le premier volume du supplément de *GAL* fut publié à Leiden, en 1937.

(2) Pages 181-184. Paris, Vrin, 1948.

(3) Le Caire 1960/61, VII+200 pages du texte, chez Dâr al'arab d'al-Bustânî.

(4) *Al-Shâmil fî uṣûl al-dîn, li Imâm al-Ḥaramayn al-Juwainî* (478 h.). Publié par 'Ali Sâmî al-Nashshâr, Faiṣal 'Awn et Suhair Mukhtâr. Alexandrie, 1969.

intitulé : *mukhtasar al-kâmil fî masâ'il al-Shâmil*, par Shams al-Dîn Abû 'Abdullâh Muḥammad ibn Aḥmad al-Busâtî al-Ṭâ'î (m. 842 h.), qui se trouve en manuscrit à la bibliothèque d'al-Azhar au Caire, n. (99) 337 tawḥîd, en 116 ff.

19. *Al-Kâfiyah fî al-jadal.* Manuscrit à al-Azhar, n. (84) 10633 âdâb al-baḥth, en 95 ff.

Sa doctrine

Pour exposer la doctrine théologique d'al-Juwaini, il faut faire appel, en premier lieu, à son chef-d'œuvre : *al-Shâmil*, jusqu'à la fin de la partie qui nous en reste, c'est-à-dire le chapitre sur les causes. Pour ce qui concerne le reste de sa doctrine, on est obligé de se servir de l'*Irshâd* — qui n'est qu'un résumé d'al-Shâmil —, de *Luma' al-adillah*, et de : al-*'Aqîdah al-niẓâmyyah.* Il est à remarquer que ces derniers trois livres ne font qu'exposer, simplement et clairement, les opinions ash'arites et ses propres idées, sans les arguments qui les appuieraient et les réponses aux objections. C'est pourquoi, ils nous paraissent plus des professions de foi que des livres de théologie rationnelle.

Al-Juwaini — dans l'exposé des opinions ash'arites — se réclame surtout de trois autorités :

1. Abû al-Ḥasan al-Ash'arî (m. 324), qu'il appelle ordinairement : notre maître *(shaikhunâ)*;
2. Abû Bakr al-Bâqillânî (m. 403), souvent cité sous le qualificatif : le juge *(al-qâḍî)*;
3. Abû Isḥâq al-Isfirâyînî (m. 418), souvent cité sous le qualificatif : le maître *(al-ustâdh)*.

Il reconnaît lui-même que la plupart de ce qu'il rapporte est puisée aux maîtres de la doctrine ash'arite, et surtout ces trois. Il ne reconnaît avoir apporté quelque chose de nouveau qu'en un seul endroit à propos de la démonstration de l'impossibilité de l'éternité des choses engendrées[1]. C'est par probité, et non par modestie qu'il fait cette confession.

Puisque nous avons déjà amplement parlé des deux premiers, il nous reste de dire quelques mots du troisième. Abû Isḥâq al-Isfrâyînî fut un grand maître ash'arite. A Naisâpûr, il enseigna dans une grande école, où il eut pour disciples la plupart des maîtres de Naisâpûr[2]. Il a composé les livres suivants :

1. Al-Jâmi' fî uṣûl al-dîn wa al-radd 'alâ al-mulḥidîn.
2. Al-waṣf wa al-ṣifah.
3. Al-Jalî fî uṣûl al-dîn.
4. Taḥqîq al-da'âwâ.

(1) *Al-Shâmil*, pp. 218-219. Alexandrie, 1969.
(2) Ibn 'Asâkir : *Tabyîn*, p. 244 ; al-Subkî : *Tabaqât*, III, 112.



Ces quatre livres portent sur la théologie. Il a écrit d'autres livres de *fiqh* et de méthodologie juristique *(uṣûl al-fiqh)*.

La méthode de Juwainî

La méthode de Juwainî, dans l'exposé qu'il nous donne dans le *Shâmil* et l'*Irshâd*, est la même que celle établie par al-Bâqillânî parmi les ash'arites, et 'Abd al-Jabbâr parmi les mu'tazilites, et qui sera la méthode ordinairement adoptée dans un exposé systématique et complet de la théologie musulmane. Elle consiste à exposer les sujets suivants :

1. La science, et le raisonnement (*Shâmil* 97-122 ; *Irshâd*, 3-16).
2. La substance et les accidents (*Shâmil*, 139-215, *Irshâd* 18-21).
3. Démonstration de la création du monde par un Créateur (*Shâmil* 215-223 ; 251-287 ; *Irshâd* 28-30).
4. Réponse aux opinions des adversaires concernant le Créateur : les duhryyah, les philosophes, les dualistes et les mages (*Shâmil* 226-245).
5. Réponse aux chrétiens, juifs et brahmanes (*Shâmil:* contre les chrétiens : 570-607 ; *Irshâd* 46-51).
6. Attributs divins (*Shâmil* 617-629 ; il manque au manuscrit actuel du *Shâmil* la section consacrée au problème des attributs divins ; *Irshâd* 61-79).
7. La théorie des modes et réponse à leurs négateurs (*Shâmil* 629-646 ; *Irshâd* 80-84).
8. Sens des noms divins (*Irshâd* 141-155).
9. Possibilité de voir Dieu (*Irshâd*, 166-187).
10. Création des actes (*Irshâd* 187-257).
11. La justice et l'injustice (*Irshâd* 257-287).
12. Le meilleur (*Irshâd* 287-302).
13. Le prophétisme (*Irshâd* 302-338).
14. Le prophétisme de Muḥammad (*Irshâd* 338-355).
15. L'eschatologie (*Irshâd* 358-361 ; 375-381).
16. Les termes de vies (*Irshâd* 361-364).
17. Les ressources (*Irshâd* 364-367).
18. Les prix (*Irshâd* 367-368).
19. Ordonner le bien et interdire le mal (*Irshâd* 368-381).
20. La récompense, le châtiment et la faillite des actes (381-396).
21. Les noms et les statuts (*Irshâd* 396-401).
22. Le repentir (*Irshâd* 401-410).
23. L'imamat (*Irshâd* 410-434).

Nous avons vu que le même plan fut adopté par al-Bâqillânî et puis par Abû Manṣûr 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî. Ce plan s'est établi à partir du dernier quart du IVe siècle de l'hégire comme étant le plan de tout traité complet de théologie musulmane.

Dans les chapitres suivants, nous allons exposer ce qu'al-Juwaini a choisi des opinions concernant ces différents sujets. Nous disons bien :

ce qu'il a choisi, parce qu'il n'a pas des idées originales et personnelles ; mais il a choisi parmi les opinions des maîtres ash'arites, surtout : Abû al-Ḥasan al-Ash'ari, Abû Bakr al-Bâqillânî et Abû Isḥâq al-Isfirâyînî.

1. *La science*

Al-Juwainî définit la science comme « la connaissance d'une chose telle qu'elle est »[1].

La science est de deux sortes : une science éternelle, attribut de Dieu, inhérent à Lui, embrassant l'infinité des objets, et qui ne peut pas être qualifiée de nécessaire ou d'acquise ; — et une science engendrée, qui se divise en trois sortes : nécessaire, *a priori*, et acquise : les deux premières ne se distinguent entre elles que par une toute petite différence : le nécessaire est ce qui est possible à l'homme en cas de dommage et de besoin, tandis que l'*a priori (badîhî)* n'est pas accompagné de dommage ou de besoin.

Le nécessaire est ce qui ne peut pas être — *ordinairement* — autre qu'il n'est, par exemple : la connaissance des choses sensibles, la connaissance de soi-même, et la connaissance de l'impossibilité de la réunion des contraires. Cette réserve : « ordinairement » est accentuée, car, pour les ash'arites, il n'y a pas de loi constante, ni de déterminisme, mais il s'agit seulement d'uniformité et d'habitude.

La science acquise est la science obtenue par la volonté engendrée de l'homme. Toute science acquise est basée sur le raisonnement.

La science a pour contraires propres : l'ignorance, qui est la croyance contraire à la vérité ; le doute, qui est le fait de ne pas trancher entre deux ou plusieurs opinions concernant une chose ; l'opinion, qui est un genre de doute, où on penche plutôt vers l'une des idées contraires que vers l'autre ou les autres.

La raison est constituée de sciences nécessaires ; elle ne fait pas partie des sciences de raisonnement, car la condition préalable du raisonnement c'est la raison ; celle-ci doit donc précéder le raisonnement. La raison, pour al-Juwainî, est donc la science nécessaire, et non pas une simple aptitude ou faculté.

Le raisonnement est ou bien clair, ou bien subtil : le raisonnement clair est celui qui s'impose sans recherche, de sorte que le débutant peut le saisir rapidement[2]. Le raisonnement subtil est celui qui ne peut pas être saisi que par un habile penseur.

Le raisonnement qui aboutit à la connaissance de Dieu est obligatoire pour chaque homme. Car, dit-il, les musulmans sont unanimes à affirmer la nécessité de connaître Dieu ; or, cette connaissance ne peut se faire que par un raisonnement valable ; donc, le raisonnement qui aboutit à la connaissance de Dieu est obligatoire.

(1) *Al-Irshâd*, p. 12. Le Caire, 1950.
(2) *Al-Shâmil*, p. 101.

2. *La substance et les accidents*

Qu'est-ce que c'est qu'une chose? Pour les mu'tazilites, une chose est un objet de connaissance. Mais al-Juwainî conteste cette définition en disant : « si vous prétendez que tout objet de connaissance est une chose, que diriez-vous alors de celui qui sait que Dieu n'a pas d'associé, ou qui sait que deux contraires ne se réunissent pas? Y a-t-il un objet de sa science? Si vous dites qu'elle a un objet — et c'est l'avis de la majorité des mu'tazilites — alors, d'après votre doctrine, cet objet doit être une chose, ce qui aboutirait à affirmer l'existence d'un associé de Dieu, qui est néant, et qui est chose. Mais cela est contraire à la religion »[1]. Puis al-Juwaini fournit d'autres preuves pour réfuter l'opinion mu'tazilite sur ce sujet. Pour lui, la chose est l'existant. Le non-être n'est pas une chose.

Les êtres sont de deux sortes : contingent, c'est ce qui commence dans l'être ; et éternel, c'est ce qui n'a pas de commencement dans l'être. Il n'y a pas de moyen terme entre le contingent et l'éternel.

Les contingents se divisent en deux : ce qui n'a pas besoin d'un lieu qu'il occuperait, et c'est la substance ; et ce qui a besoin d'un lieu pour l'occuper, et c'est l'accident.

Al-Juwaini énumère les différentes définitions données au concept de substance : les mu'tazilites la définissent ainsi : la substance est ce qui se spatialise dans l'être, mais cette définition — estime notre auteur — n'est pas juste, parce qu'ils affirment une chose comme étant une substance dans le non-être et ont nié sa spatialisation[2] ; — les chrétiens disent que la substance est ce qui est en soi ; — d'autres estiment que la substance est ce qui occupe un lieu ; enfin, al-Bâqillânî soutient que la substance est ce qui peut être arpenté.

Notre auteur rapporte que les théologiens musulmans sont d'accord pour affirmer que les corps s'arrêtent dans la division pour devenir des atomes qui ne comportent plus aucune division ultérieure. Mais la plupart des philosophes soutiennent que les corps sont infiniment divisibles, et c'est aussi l'opinion d'al-Naẓẓâm. Contre cette divisibilité à l'infini, al-Juwaini avance le fameux argument, dit de la fourmi : si on conçoit une fourmi qui commence sa marche d'une extrémité d'un corps et continue à marcher jusqu'à ce qu'elle arrive à l'autre bout, alors elle aura parcouru le corps. Si les parties de ce corps étaient divisibles à l'infini, elle n'aurait jamais pu atteindre l'autre bout. Or, elle est arrivée à l'autre bout. Donc, la division d'un corps est finie. Nous avons déjà vu qu'al-Naẓẓâm a répondu à cette objection en disant que le parcourant touche une partie et saute le reste, de sorte qu'il parcourt une partie et saute une autre. Mais al-Juwaini répond à cette hypothèse d'al-Naẓẓâm par la même réponse souvent émise, à savoir : « la partie que la fourmi a parcourue, et dont vous convenez, est-elle finie ou infinie? Si vous

(1) *Al-Shâmil*, p. 127.
(2) *Op. cit.*, pp. 142-143.

prétendez qu'elle est finie, vous affirmez une grandeur finie, et vous admettez notre opinion. Mais si vous dites qu'elle est infinie, et qu'elle est parcourable, à quoi bon alors supposer le saut, puisque vous admettez qu'il est possible de parcourir l'infini? — et c'est ce que nous voulons établir. »[1]. Al-Juwainî revient encore à la charge en disant : « S'il est admissible d'affirmer le saut sans que le parcourant touche l'espace parcouru, il serait possible qu'un homme parcoure la terre d'extrême orient en extrême occident, sans toucher dans son parcours ni terre, ni ciel, ni air, en un tout petit moment, puisque le saut ne dure pas. Mais cela est contraire à toute raison »[2].

La substance est un être spatialisé. Elle est autre que les accidents inhérents à elle. Al-Naẓẓâm et al-Najjâr avaient soutenu que la substance est un ensemble d'accidents réunis, et que la substance est identique aux accidents qui se trouvent en elle. Al-Juwainî réfute cette opinion en disant qu'on ne peut pas supposer l'anéantissement des accidents tout en maintenant la substance dans l'être. Il y a des théologiens musulmans qui admettent la possibilité de l'existence d'une substance sans accidents.

Les substances sont de même nature, en ce sens que la substance de l'air est la même que celle du feu ; la différence n'étant que dans les accidents : ceux de la substance du feu sont différents de ceux de la substance de l'air.

L'atome n'a pas de forme, quoi qu'il ait une ligne fixe qui ne dépend pas de la réunion d'une autre à elle ; il a une grandeur, mais cette grandeur n'a pas de parties[3]. La substance n'a pas besoin d'un lieu, car si elle en avait besoin, son lieu serait une substance, et cela irait à l'infini.

La substance subsiste ; elle ne se renouvelle pas. Al-Naẓẓâm avait soutenu que la substance se renouvelle à chaque instant comme les accidents ; son attitude tient au fait qu'il considère la substance comme identique aux accidents. Al-Juwainî réfute cette position d'al-Naẓẓâm en disant que si la substance se renouvelait à chaque instant, cela aboutirait à ce qu'aucun mort ne vivrait, et à ce qu'il n'y aurait aucun vivant, puisque celui qui est mort serait autre que celui qui vivait auparavant ; — de même il serait possible que la même personne serait en deux états successifs en orient et en occident, par le fait que Dieu la ferait exister en extrême orient dans le premier état, et en extrême occident dans le second état. Mais tout cela est contraire à l'évidence[4].

Les substances ne s'interpénètrent pas ; et il est inadmissible qu'une substance existe là où il y a une autre substance. Si on parle, toutefois, de l'interpénétration des substances et de leur mélange, c'est par extension

(1) *Al-Shâmil*, p. 144.
(2) *Al-Shâmil*, p. 145.
(3) *Al-Shâmil*, p. 159.
(4) *Op. cit.*, p. 160.

qu'on s'exprime ainsi ; et on veut dire par là qu'elles sont voisines les unes aux autres.

Il est impossible qu'une substance change de qualité, car cela aboutirait au renversement de son genre.

La substance a des propriétés nécessaires, et d'autres possibles : parmi ses propriétés nécessaires figurent la spatialité et la capacité de recevoir des accidents ; parmi les propriétés possibles, figure la possibilité de recevoir les contraires des accidents qu'elle a à un certain moment.

Les accidents

Après avoir longuement parlé de la substance, al-Juwainî passe à l'accident. Il le définit : ce qui ne subsiste pas. Cette définition n'est pas acceptée par les mu'tazilites, car ils soutiennent que la plupart des accidents subsistent.

On peut définir aussi l'accident comme étant ce qui se maintient dans la substance.

Quelques-uns de *dahryles* et des négateurs du Créateur nient les accidents. Al-Juwainî les réfute en détail[1].

Il traite amplement la question de l'impossibilité de l'inhérence de l'accident dans l'accident, l'accident ne se maintenant que dans une substance. « La preuve, c'est que si la science peut se maintenir en lui pour qu'il soit savant par la science qui se trouve en lui, il sera possible qu'une ignorance se maintient en lui, car le moyen de l'existence de l'un est celui de l'existence de l'autre. Or, ce qui peut recevoir la science et l'ignorance ne peut pas être dépourvu de l'une d'elles. »[2].

Il rapporte un autre argument avancé par al-Ash'arî, à savoir : « si un accident se maintient dans un accident, l'accident supposé comme lieu sera : ou bien subsistant par lui-même ou bien subsistant dans la substance, le deuxième accident se maintenant en lui tout en étant maintenu dans la substance. Si l'on dit que l'accident, qui fut supposé comme lieu, se maintient dans la substance, et le deuxième accident se maintient dans ce qui se maintient dans la substance — alors la différence sera dans les mots, car le fait qu'un accident se maintient dans une substance n'a d'autre sens que ceci, à savoir qu'il existe là où existe la substance. Si le deuxième accident existe là où existe le premier accident, alors il existera là où se trouve la substance. Car le premier se trouve là où se trouve la substance, et le deuxième se trouve là où se trouve le premier, donc il est là où se trouve la substance. Alors, il n'y a pas de différence entre le premier et le deuxième accident, en tant que chacun d'eux se trouve là où se trouve la substance. Sous cet aspect, à savoir : le fait de se trouver, ils ne se distinguent pas. Donc, tout accident

(1) *Al-Shâmil*, pp. 168-186.
(2) *Al-Shâmil*, p. 198.



se maintient dans une substance ; et dire qu'un accident se maintient dans un accident n'aura plus aucun sens »[1].

Après avoir démontré ces deux principes, à savoir : qu'il est impossible que l'accident se maintienne dans l'accident, et qu'il est impossible également que l'accident se maintienne par (ou : en) lui-même — il entreprend la démonstration du troisième principe, à savoir : qu'il est impossible qu'une substance soit dépourvue d'accidents.

Al-Juwainî affirme d'abord que les substances ne sont jamais privées d'accidents. Des accidents contraires peuvent se trouver sous le même genre : la couleur, par exemple, comprend des couleurs contraires : comme le noir et le blanc, le rouge et le jaune. Mais quelques accidents n'ont pas de contraires, par exemple : l'inhérence.

Il répond aux théologiens qui affirment qu'une substance peut se trouver privée de tout accident, comme Abû al-Ḥusain al-Ṣâliḥî qui soutient qu'il est possible que les substances se privent de tout accident. Contre al-Ṣâliḥî, il avance cet argument : si vous soutenez qu'il est possible que les substances se privent de tout accident, comment pourrez-vous alors prouver que les substances sont engendrées ? car il n'est pas possible d'établir leur contingence que par la considération des accidents. « Toute doctrine qui ferme la porte à la démonstration de la contingence des substances est à rejeter »[2].

Impossibilité de l'éternité du monde

Pour réfuter la doctrine de l'éternité du monde, al-Juwainî rapporte les arguments d'al-Ash'arî et de quelques maîtres ash'arites. Mais il a la préférence pour un argument qu'on trouve pour la première fois dans la pensée musulmane chez le philosophe al-Kindî et qui sera repris par al-Fârâbî, Avicenne et quelques théologiens mu'tazilites parmi les musulmans, et saint Bonaventure parmi les scolastiques du moyen âge chrétien.

Al-Juwaini le formule ainsi : « si nous parlons du moment présent, on doit supposer qu'avant ce moment une infinité du temps est passée. Si nous parlons d'un temps qui a précédé notre temps de plusieurs siècles, l'adversaire conviendra qu'avant ce temps-là une infinité du temps se sera écoulée. En remontant ainsi dans le temps passé, on reconnaîtra toujours qu'une infinité du temps avait précédé le temps dont on parle. Ceci nous amène à deux choses qui contredisent les principes des partisans de l'éternité du monde. Premièrement : l'imagination s'arrête à un temps où on dit : maintenant s'est écoulée une infinité du temps, de sorte que cette affirmation ne serait pas vérifiée avant ce temps. Si l'adversaire y consent, ce sera faux nécessairement : car, nous savons que supposer un temps avant ce temps dèterminé dont nous parlons est comme supposer

(1) *Al-Shâmil*, p. 203.
(2) *Al-Shâmil*, p. 212.



ce temps-là, aucun des deux n'étant plus propre que l'autre ; de même, en ce qui concerne un temps qui le précède. Pour éclaircir ce point, nous disons que, si nous réservons cela à un temps déterminé, il s'ensuit que si un seul engendré reste avant ce temps, ce qui le précède sera fini. Or, ce qui est fini ne devient pas infini par l'addition d'un seul. Cela est évident nécessairement. Il ressort de ce que nous venons de dire qu'il est faux d'affirmer que nous puissions remonter jusqu'à un temps où on pourrait dire : une infinité du temps s'est écoulée avant lui, et qu'il ne faut plus remonter plus haut que ce temps déterminé.

Si l'adversaire prétend qu'on ne puisse pas affirmer que les événements doivent s'arrêter à un premier qu'il ne faut pas dépasser, et qu'il faille remonter indéfiniment, sans s'arrêter à un commencement, sa contradiction sera manifeste : car ce qui se réalise sans qu'il y ait un commencement, on ne peut pas concevoir qu'une chose le précède de sorte qu'il est précédé par elle et ce qui le précède serait son antécédent, car ce qui n'a pas de commencement n'est précédé de rien ; comment donc se réaliseraient — avant l'arrêt exigé dans l'éternité — des événements qui se seraient arrêtés? Rien de plus contradictoire que d'affirmer un engendré avant l'écoulement de l'éternel. Cela équivaudrait à faire précéder l'éternel par l'engendré, ce qui est nécessairement absurde »[1].

Al-Juwainî reconnaît que cette argumentation avait été indiquée par les maîtres : ils n'ont laissé — aux futurs théologiens — rien à débattre, puisqu'ils avaient établi toutes les thèses. « Mais, poursuit-il, je n'ai pas vu cet argument ainsi formulé chez les devanciers »[2]. C'est à lui donc que revient l'honneur d'avoir formulé de cette manière cet argument pourtant indiqué par ses devanciers. En fait, telle formulation ne se trouve pas chez ses prédécesseurs. Accordons-lui donc le mérite de cette formulation.

D'autre part, il répond à une objection de l'adversaire ainsi conçue : « puisqu'il n'est pas difficile d'affirmer que la création n'aura pas de fin, il n'est pas non plus difficile d'établir que la création n'a pas de commencement »[3]. En termes plus clairs : puisque vous admettez l'éternité *a parte post*, qu'est-ce qui vous empêche de reconnaître l'éternité *a parte ante?*

Mais notre auteur ne se laisse pas prendre au filet de l'adversaire. Il constate d'abord que c'est une argumentation verbale ; et ensuite il fait remarquer que l'engendré *(al-ḥâdith)* est ce qui a un commencement ; alors, si nous nions le commencement, nous nierons par là l'essence de l'engendrement, la vérité de l'engendré ne résidant pas dans le fait qu'il est ce qui a une fin. Il y a donc une différence nette entre les deux cas. « Les maîtres ont donné des exemples de cette différence : ils disent :

(1) *Al-Shâmil*, pp. 217-218.
(2) *Op. cit.*, p. 218.
(3) *Op. cit.*, p. 219.

l'exemple de l'écoulement de ce qui ne finit pas est la parole de celui qui dit : je ne te donnerai pas un drachme sans que je t'ai donné un drachme auparavant ; alors il lui sera impossible d'entreprendre de lui donner un drachme selon cette condition. Un exemple de leur autre argument est de dire : je ne donne un drachme sans donner un autre drachme après, mais cela n'est pas impossible »[1].

Al-Juwainî distingue donc entre les deux cas : le cas où l'engendré a un commencement, et le cas où l'engendré peut ne pas avoir une fin. Le commencement est nécessaire pour ce qui est engendré, mais la finitude n'est pas nécessaire pour l'engendré. Donc, une chose peut être éternelle *a parte post* sans l'être *a parte ante;* en d'autres termes, elle peut avoir un commencement sans avoir une fin.

***

Après avoir établi cette thèse, il s'attaque aux partisans de l'éternité du monde. Il consacre un chapitre[2] à la réfutation des partisans de la nature *(ṭabâ'i'iyyin)* et un autre à la réfutation des dualistes partisans de l'éternité de la Lumière et des Ténèbres[3]. A ce propos il défend al-Ash'arî contre ceux qui ont attaqué ce qu'il rapporte dans son livre : *al-Luma'*[4]. Mais son exposé dans ces chapitres manque d'originalité, ce qui nous dispense d'en dire plus.

3. *Les preuves de l'existence de Dieu*

Pour prouver l'existence d'un créateur du monde, al-Juwainî indique qu'il y a deux voies : la déduction globale, et l'évidence rationnelle.

A. La première voie consiste à dire que ce qui fut après avoir été non-existant, et dont la génération fut en un moment déterminé : ou bien sa génération à tel moment déterminé fut nécessaire, ou bien elle fut possible. La première supposition est fausse, car, s'il doit exister en un moment déterminé, il n'aurait plus de priorité dans l'être que le reste de ses semblables, puisque les semblables sont égaux en nécessité et en possibilité. Pourquoi donc l'un serait nécessaire, et l'autre possible, quand tous deux sont semblables? Si l'un doit exister, l'autre le doit aussi. Puisque les uns précèdent dans l'être, tandis que les autres tardent, il n'est pas vrai que les uns ont, à l'exclusion des autres, une priorité dans l'être. Alors il n'y a pas de raison d'assigner un temps déterminé à la nécessité de l'être.

On a formulé cet argument d'une autre manière en disant que : « si l'engendré est un être nécessaire, et que l'éternel soit un être nécessaire,

(1) *Al-Shâmil*, p. 220.
(2) *Al-Shâmil*, pp. 237-242.
(3) *Al-Shâmil*, pp. 243-245.
(4) *Al-Shâmil*, pp. 245-251.

il n'y aura pas de différence entre l'être de l'éternel et l'être de l'engendré. S'il était possible qu'un engendré fût nécessaire, il serait possible qu'un éternel fût possible. Si l'éternel était possible, il serait possible qu'il ne soit pas. Mais il est prouvé qu'il est impossible que l'éternel ne soit pas »[1].

B. Mais al-Juwaini préfère l'autre voie, qu'il dessine ainsi : aboutir à la nécessité de l'existence du contingent conduit à l'affirmation de l'impossibilité de ce qui est conçu — par la nécessité de la raison — comme possible. Pour expliquer cela nous disons que l'affirmation de celui qui affirme la nécessité de l'existence du contingent à un moment précis lui impose l'affirmation de l'impossibilité de supposer la continuité du non-être dans ce temps déterminé, au lieu de l'être. C'est nier la nécessité rationnelle que de prétendre la continuation dans le néant, après quoi l'être surgit dans un moment déterminé à l'exclusion d'un autre moment, les moments étant pourtant égaux. Supposer la continuation dans le non-être équivaut à supposer la continuation dans l'être pour ce qui est éternel. Aboutir à la nécessité de l'existence de ce qui est néant est semblable à aboutir à la nécessité du néant de l'éternel en un moment déterminé. Nous avons déjà montré qu'il est absurde d'affirmer que l'éternel doit périr. Donc, il est manifeste que c'est absurde de dire que l'engendré est un être nécessaire[2].

Puisqu'il est établi qu'il est possible que l'engendré puisse exister, il est possible qu'il périsse ; c'est-à-dire que l'engendré peut exister, et peut périr et la possibilité de l'un n'est pas plus forte que la possibilité de l'autre. Si l'engendré (le contingent) se réalise dans l'être, cette réalisation est : ou bien *per se*, ou bien pour une raison *(ma'nâ)* surajoutée et qui se trouve en lui, ou bien pour une possibilité quelconque, ou pour une cause déterminante, ou ni pour une raison, ni pour lui, ni pour une possibilité, ni pour une cause déterminante.

Mais il n'est pas possible que la réalisation soit *per se*, car pourquoi cela serait-il réservé à quelques individus d'une espèce en exclusion des autres ? Le même fait devrait se réaliser pour tous les individus, puisqu'ils sont égaux en qualités.

Al-Juwainî répond à quelques objections dirigées contre cet argument, et conclut que tout contingent a besoin d'un créateur.

Après quoi, il a eu à défendre Abû al-Ḥasan al-Ash'arî contre les attaques lancées contre l'argument rapporté dans son *Luma'* pour prouver l'existence d'un créateur. Cette défense s'étend sur plusieurs pages. Il semble que ces attaques ont été déclenchées par les mu'tazilites, surtout 'Abd al-Jabbâr, qui a vivement critiqué al-Ash'arî pour son argument concernant la démonstration de l'existence de Dieu, et c'est dans *Sharḥ al-uṣûl al-khamsah* et peut-être dans d'autres livres qui ne nous sont pas parvenus. Mais al-Juwaini ne mentionne aucun nom à ce

(1) *Al-Shâmil*, p. 264.
(2) *Al-Shamil*, pp. 264-265.

propos. D'autre part, il faut se rappeler qu'il y avait une véhémente polémique entre al-Juwainî et les maîtres mu'tazilites contemporains, comme il nous le dit lui-même[1].

Négation de tout anthropomorphisme

Al-Juwainî consacre un long chapitre à la négation de l'anthropomorphisme. En traitant ce sujet, il attaque deux groupes : l'un est allé si loin dans la négation de l'anthropomorphisme qu'il a nié tous les attributs affirmatifs, parce qu'ils ont cru que le fait de les affirmer aboutirait à l'anthropomorphisme. Parmi les membres de ce groupe, on peut noter : les philosophes déistes et quelques bâṭinites ; ils estiment que l'éternel ne peut pas être qualifié même de l'attribut d'*être* ; mais on doit dire qu'il n'est pas un néant. De même, il ne faut pas dire qu'il est vivant, savant et puissant, mais on peut dire qu'il n'est pas mort, ni ignorant, ni impuissant. Ils ont étendu ce jugement à tous les autres attributs affirmatifs. Ils soutiennent que, si nous appliquons à Dieu les mêmes attributs qu'on applique aux êtres contingents, il y aurait là de l'anthropomorphisme. Puis, ils sont partagés quant à la question de savoir si on peut attribuer à Dieu l'éternité, la divinité et les autres attributs spécifiquement divins et auxquels ne participent pas les autres êtres : les uns estimant qu'il vaut mieux, pour parer à toute éventualité, ne donner à Dieu aucun attribut ; tandis que d'autres estiment qu'on peut attribuer à Dieu ce qui lui est exclusivement propre, puisque cela ne risquerait pas de donner à Dieu des attributs auxquels participeraient les hommes. — De toute façon, les uns et les autres, par un excès de souci d'éviter tout anthropomorphisme, ont abouti à priver Dieu de tout attribut, ou du moins des attributs affirmatifs.

Par contre, un groupe de ceux qui affirment les attributs divins sont allés tellement loin jusqu'à s'approcher de l'anthropomorphisme. Les uns soutiennent que Dieu est un corps : le corps est l'étant, selon les uns, et la substance, selon les autres. Les karrâmites professent ces deux opinions. Quelques anthropomorphistes qualifient Dieu des qualités des corps, en disant qu'Il est composé de membres et des parties. Il y en a de plus extrémistes, comme Muqâtil ibn Sulaimân, Dâwûd al-Khawârismi, et Hishâm ibn al-Ḥakam. Muqâtil et Dâwûd disent que Dieu est un corps en chair et en os. Hishâm dit que Dieu est une lumière qui brille comme un lingot blanc. Une fois, il a montré du doigt la montagne Abu Qubais (dans les environs de la Mecque) et dit : je ne crois pas que Dieu soit beaucoup plus grand que cette montagne-là. Dans d'autres endroits, il prétend que Dieu est plus grand que Son Trône ; Lui sur le Trône ressemble à une grue portée sur ses pattes. — D'autres anthropomorphistes soutiennent que Dieu a la forme humaine.

A cette doctrine se rattache celle de l'incarnation. Les uns, parmi les partisans de l'incarnation, soutiennent que les âmes sont éternelles,

(1) *Al-Shâmil*, p. 304.

qu'elles dérivent de l'Éternel, et qu'elles habitent les corps pour que ceux-ci deviennent vivants ; mais elles retourneront à l'essence divine après la fin de leurs pérégrinations. D'autres ne concèdent cette incarnation qu'aux jolis corps et disent qu'une parcelle de Dieu habite ce genre de corps. Les uns disent que cela arrive seulement aux animaux, d'autres le généralisent pour tous les beaux corps.

La doctrine chrétienne de l'incarnation, c'est-à-dire de l'union du divin et de l'humain en Jésus-Christ est une forme d'anthropomorphisme. Les Juifs sont des anthropomorphistes extrémistes[1].

Donc, al-Juwainî compte parmi les anthropomorphistes :

a) Les karrâmites ;

b) Les *mujassimah*, comme Muqâtil ibn Sulaimân (m. 150), Dâwûd al-Khawârizmi (m. 139 h.) et Hishâm ibn al-Ḥakam (circa fin du IIe siècle de l'hégire) ;

c) Les chrétiens dans leur doctrine de l'Incarnation ;

d) Les juifs.

A l'autre bout de l'anthropomorphisme, il y a les négateurs des attributs divins, qui sont les philosophes déistes et quelques bâtinites. Il faut remarquer qu'al-Juwainî ne range pas les mu'tazilites parmi les négateurs des attributs divins *(al-mu'aṭṭilah)*, et cela est à son honneur, car beaucoup d'auteurs ash'arites confondent les mu'tazilites et les *mu'aṭṭilah*, ce qui est complètement faux.

Dieu peut-il être qualifié d'existant?

Ici, al-Juwainî pose une question bien subtile, à savoir : Dieu peut-il-être qualifié d'existant?

En effet, quelques philosophes et quelques bâṭinites ont répondu négativement, disant que « nous ne qualifions pas Dieu d'existant, car si nous Lui attribuions cette qualité, Il serait semblable aux êtres contingents »[2].

Al-Juwainî répond à cet argument ainsi : si on vous pose une question au sujet de l'existence de Dieu, vous dites qu'Il n'est pas non-existant. Or, la négation de la négation est affirmation, comme la négation de l'affirmation est négation. Cela est évident. Si vous dites que Dieu n'est pas nié, vous reconnaissez par là qu'il est affirmé, puisqu'entre la négation et l'affirmation il n'y a pas de milieu. Puisque l'affirmation découle de la négation de la négation, il faut — selon vos principes — qu'il y ait une ressemblance, puisque l'affirmation est réalisée en nous. Alors, ou bien vous détruirez votre principe de ressemblance, ou bien vous ne direz pas qu'Il n'est pas nié. Voilà un dilemme auquel vous ne pouvez pas échapper. Si vous dites : nous n'avons rien *affirmé* au sujet des attributs divins ; quant à nos attributs nous les *affirmons* ; alors nous ne sommes pas acculés

(1) *Al-Shâmil*, p. 289.
(2) *Al-Shâmil*, p. 318.



à la ressemblance (ou analogie), nous répondons : quoique vous n'eussiez pas énoncé les attributs divins en formules affirmatives, vous avez quand même énoncé une formule dont le sens est l'affirmation. Le but d'une parole est son sens, l'expression étant une affaire de convention.

Voici un autre argument invincible : si vous dites que Dieu n'est pas nié, alors : ou bien vous croyez à votre affirmation quand vous niez sa négation et vous refusez de le nommer affirmativement quoique votre croyance l'implique, — ou bien vous prétendez qu'avec la négation de la négation vous ne croyez pas à l'affirmation. Si vous dites : nous croyons à l'affirmation mais nous nous abstenons de l'expression (de cette affirmation), et que vous prétendiez que la ressemblance soit seulement dans l'expression — alors qualifiez donc Dieu d'existant et énoncez-le, et croyez à l'existence du contingent mais ne l'énoncez pas, pour que la ressemblance n'ait pas lieu verbalement. — Mais si vous dites : nous ne croyons pas à l'affirmation, malgré la négation de la négation, alors vous nierez l'évidence rationnelle, puisque nous savons de science sûre que ce qui n'est pas nié est affirmé ; celui qui conteste cela est un chicaneur.

Autre argument encore : dites, ô philosophes : prétendez-vous que la communauté dans un attribut affirmatif nécessite la communauté dans les autres attributs, ou bien prétendez-vous que la communauté dans un attribut ne nécessite pas la communauté dans les autres attributs?

Si vous prétendez que la communauté dans un attribut affirmatif nécessite la communauté dans les autres attributs, vous serez dans l'erreur, puisqu'on sait que le noir et le blanc ont en commun d'être des accidents, quoiqu'ils soient différents, car l'un est le noir, et l'autre est le blanc. Il est donc évident que la communauté dans un seul attribut ne nécessite pas la communauté dans les autres attributs.

S'ils reconnaissent que la communauté dans un attribut ne nécessite pas la communauté dans les autres attributs, on pourra leur dire : qu'est-ce qui empêcherait la communauté entre le contingent et l'éternel au sujet de l'attribut de l'être, tout en réservant à Dieu seul les attributs de divinité et de création? La communauté dans l'être n'implique pas la communauté dans la contingence. L'essentiel c'est d'éviter tout ce qui pourrait conduire à qualifier Dieu de contingent[1].

4. *Les attributs divins*

Al-Juwainî divise les attributs divins en deux sortes : des attributs d'essence *(ṣifât nafsiyyah)*, et des attributs ajoutés à l'essence *(ṣifât ma'nawiyyah) :* les premiers découlent directement de l'essence, en tant qu'essence, et les seconds sont des jugements portés sur le qualifié.

En traitant des attributs divins, notre auteur commence par la discussion de ce problème : faut-il considérer l'existence (ou l'être) comme un

(1) Cf. *Al-Shâmil*, p. 319-321.



attribut divin? « L'attitude la plus raisonnable, estime-t-il, est de ne pas considérer l'existence comme un attribut, car l'existence est l'essence même ; ce n'est pas comme la localisation de la substance, car la localisation est un attribut qui s'ajoute à l'essence de la substance »[1].

a) Dieu est un

Al-Juwainî consacre tout une section (un *livre*, comme il la désigne) à l'unité et l'unicité de Dieu. Il y explique le sens de l'unité, affirme l'unité et l'unicité de Dieu, et réfute les doctrines polythéistes et toute doctrine qui implique un polythéisme quelconque, comme la trinité chrétienne.

Il indique d'abord les sens de « l'un », car les théologiens sont partagés quant aux sens de ce mot. La plupart définissent l'un comme : la chose qui ne peut pas être divisée. Al-Bâqillânî critique cette définition, parce qu'elle est composée de deux concepts : « la chose », et « l'indivisibilité », l'un est positif et l'autre est négatif.

Pour al-Bâqillânî et Ibn Fûrak, « l'un » est pris en trois sens : *a)* l'indivisible ; *b)* ce qui n'a pas d'égal ; *c)* le seul refuge. « Ces trois sens sont réalisés dans le concept de Dieu : son essence est une, et Il ne peut pas être divisé ; rien ne Lui ressemble, et Il ne ressemble à rien ; et il est le refuge pour parer au mal et éviter le nuisible. La croyance en l'unité divine ne peut pas être intégrale sans ces trois sens réunis »[2].

Cet attribut, l'unité, est un attribut d'essence, parce qu'il ne désigne pas un concept qui s'ajoute à l'essence.

Démonstration de l'unicité divine

Mais l'unité est prise, avant tout, dans le sens de l'unicité : Dieu est un, c'est-à-dire, en premier lieu, qu'Il est unique, qu'il n'y a de dieu qu'Allâh.

La preuve la plus répandue chez les théologiens musulmans est celle désignée sous le nom de : preuve par le conflit des volontés *(dalîl al-tamânuʿ)*. Al-Juwainî la formule de la manière suivante : « si nous affirmons l'existence de deux dieux éternels, vivants et puissants, et que l'un veuille mouvoir une substance à un moment déterminé, tandis que l'autre veut qu'elle reste en repos à ce même moment, et que les deux veuillent réaliser leurs deux volitions, — alors : ou bien on suppose la réalisation des deux volitions, ou bien on suppose qu'elles ne soient pas réalisées, ou bien enfin on suppose que l'une soit réalisée tandis que l'autre ne le soit pas. Si l'on suppose la réalisation des deux, cela serait absurde, car cela impliquerait la possibilité de la réunion de deux contraires. — Si l'on suppose que les deux ne soient pas réalisées, cela serait également absurde, car la substance susceptible de mouvement ne peut pas être dépourvue de mouvement et de repos tout à la fois...

(1) *Al-Irshâd*, p. 31. Le Caire, 1950.
(2) *Al-Shâmil*, p. 347.



D'autre part, si l'on suppose que les deux ne sont pas réalisées, cela signifierait que les deux éternels seraient imparfaits et ne mériteraient pas le nom de : dieux. — Si l'on suppose, enfin, que la volonté de l'un est exécutée, tandis que celle de l'autre ne l'est pas, alors le premier serait le vainqueur, et le second serait le vaincu, l'humilié et le faible ; or, celui qui serait qualifié ainsi ne pourrait pas être un dieu »[1].

Cette preuve est basée sur huit principes :

1. Le premier principe est la supposition de deux éternels, puissants, et voulants ; et alors on peut supposer qu'ils puissent ne pas avoir la même volonté.

2. Le conflit a lieu entre les deux volontés quand leur objet est le même ; s'il n'est pas le même, il n'y aurait pas de conflit.

3. Supposer un conflit dépend de la supposition de contradiction entre les deux volontés.

4. Il faut supposer que chacun a sa volonté propre dès l'éternité.

5. Il ne faut pas supposer que la puissance de chacun des deux éternels soit telle qu'elle nécessite la réalisation de son objet incontestablement. Car, si nous procédons de cette manière de voir, la preuve basée sur le conflit des volontés ne serait pas probante. En effet, si nous disons : mettre le corps en mouvement est possible à l'un, le mettre en repos est possible à l'autre, le premier veut le mouvoir, et l'autre veut qu'il reste en repos — alors si nous affirmions la nécessité de l'exécution de leurs deux volontés, cela ne serait pas un conflit de volontés, mais une admission de la possibilité de la réunion de deux contraires, ce qui est impossible.

6. Le conflit concerne les actes contraires, et non pas les essences des deux éternels et leurs attributs.

7. Si la volonté de l'un est exécutée, tandis que celle de l'autre ne l'est pas, ce serait une preuve de la faiblesse de celui-ci.

Puisque les mu'tazilites n'ont pas reconnu la preuve par le conflit des volontés, al-Juwainî doit faire face à leurs objections, dont voici l'essentiel :

a) La volonté de l'Éternel survient non en un lieu ; puisqu'il en est ainsi, elle ne serait pas l'affaire de l'un à l'exclusion de l'autre, puisqu'elle n'est pas la propriété exclusive de l'une des deux essences ;

b) La conséquence extrême dans cette affaire de conflit des volontés serait que l'un voudrait quelque chose et qu'il ne puisse pas réaliser sa volonté, ce qui serait une preuve de l'imperfection de celui-ci. Mais, nous autres mu'tazilites, nous estimons que Dieu est incapable d'imposer l'obéissance à la créature, néanmoins cela n'est pas une preuve de Son impuissance et de Son imperfection ;

c) Deux éternels doivent être semblables, car l'éternité est l'attribut

(1) *Al-Shâmil*, p. 352. Cf. *Al-Irshâd*, p. 53.



le plus essentiel et le plus spécial d'un éternel ; or, deux êtres semblables dans le plus essentiel et le plus spécial doivent être semblables aussi dans les autres attributs de l'essence.

En fait, la preuve par le conflit des volontés n'est pas valable selon les principes mu'tazilites, puisque les mu'tazilites affirment le libre arbitre de l'homme, soutiennent que c'est l'homme qui est le créateur de ses actes ; Dieu donc n'a rien à faire dans les actes de l'homme ; et par conséquent il n'y a pas lieu de parler du conflit entre les deux volontés de deux dieux éternels, puisque la volonté dont dépend l'acte humain est une volonté humaine libre, qui ne dépend pas de la volonté ou des volontés de deux dieux ou plus.

Toutefois, al-Juwainî consacre plusieurs pages aux objections des mu'tazilites, à la réponse qu'il convient de donner à celles-ci, et à la défense de la preuve par le conflit des volontés[1].

***

A l'occasion de l'exposé de l'unité et de l'unicité divine, al-Juwainî engage une longue polémique[2] contre les chrétiens. Mais il n'y rapporte rien de nouveau par rapport à ce que dit al-Bâqillânî. Celui-ci est plus versé en la connaissance de la doctrine chrétienne ; il cite des textes des *Évangiles* et des épîtres du *Nouveau Testament*, tandis qu'al-Juwaini se contente de fournir les arguments rationnels généraux qu'on trouve déjà chez al-Bâqillânî et les théologiens musulmans antérieurs qui avaient polémiqué contre le christianisme. Aussi, ne sentons-nous aucun besoin d'analyser ici ce que notre auteur ne fait qu'emprunter à ses devanciers.

b) Dieu est puissant, savant, vivant et voulant

Les ash'arites soutiennent que Dieu est puissant, savant, vivant et voulant, dans ce sens qu'Il possède une vie éternelle, une science éternelle, une puissance éternelle et une volonté éternelle.

Pour prouver que ces attributs sont autres que l'essence, al-Juwainî se sert du concept de « modes ». Il définit ainsi le mode : « C'est un attribut d'un être, qui n'est pas qualifié d'être ni de non-être »[3]. Parmi les modes, il y en a qui sont attribués aux essences pour des raisons spécifiques, et il y en a d'autres qui leur sont attribués sans raison. Ce qui est attribué pour une raison est tout jugement affirmant de l'essence un concept inhérent à elle, par exemple : le fait que le vivant est vivant, ou que le puissant est puissant. Tout concept qui se trouve en quelque chose nécessite pour lui un mode.

Le mode sans raison est tout attribut affirmatif relatif à une essence,

(1) Voir *Al-Shâmil*, pp. 383-401.
(2) *Al-Shâmil*, pp. 570-609.
(3) *Al-Irshâd*, p. 80.

sans une raison surajoutée à l'essence, par exemple : la localisation d'une essence, puisqu'elle s'ajoute à son existence. Beaucoup de théologiens ont nié les modes et soutenu que le fait qu'une substance occupe un lieu est son existence même. « Mais la preuve que les modes existent est que celui qui connaît l'existence d'une substance, sans qu'il sache qu'elle occupe un lieu, après quoi il sait qu'elle occupe un lieu, celui-là apprend quelque chose de nouveau. Il est possible de supposer la connaissance de l'être sans la connaissance de la localisation »[1].

Si on demande à al-Juwainî : comment concevez-vous une chose qui n'est qualifiée de l'être, ni de non-être? N'est-ce pas là une contradiction, puisqu'il n'y a pas de moyen terme entre l'être et le non-être? — Alors il répondra que les objets de la connaissance sont de trois sortes : être, non-être, et un attribut qui n'est ni être ni non-être.

Al-Juwainî développe la preuve de la manière suivante : « Celui qui connaît l'existence d'une substance peut ignorer sa localisation, puis il peut connaître celle-ci. S'il lui arrive de connaître et l'existence et la localisation de la substance, alors l'adversaire dira : ou bien que les deux connaissances sont une seule et même connaissance, mais alors il serait un contradicteur de l'évidence, puisqu'il est établi qu'on peut connaître l'existence de la substance sans connaître qu'elle occupe un lieu ; ou bien que les deux connaissances sont distinctes ; mais alors on peut se demander si les deux ont un seul objet, ou deux. Si l'adversaire dit qu'elles ont deux objets, on lui dira : l'un des deux est l'existence de la substance ; dites-nous donc quel est l'autre objet ! Mais alors il sera perplexe, et ne trouvera d'autre issue que d'affirmer l'existence d'un objet qui s'ajoute à l'essence — et c'est le *mode*, que nous affirmons. En effet, l'objet de connaissance est ou bien : une affirmation, ou une négation. Or, que la substance occupe un lieu n'est pas une négation : tout le monde est d'accord là-dessus. Donc, il est établi qu'il y a un objet de connaissance qui n'est pas nié, et qui s'ajoute à l'existence de la substance. — Si l'adversaire prétend que les deux connaissances se rapportent à un seul objet on lui dira : il serait impossible d'affirmer le contraire de l'un avec la connaissance de l'autre : par exemple, si deux connaissances se rapportent à l'existence, il sera impossible d'affirmer le contraire de l'un avec l'autre, car il ne peut pas être en même temps ignorant et connaissant l'être »[2].

Autre preuve pour démontrer les modes : « si on conçoit deux choses différentes et qu'on s'aperçoive de leur différence, alors : elles sont différentes, chez lui, ou par leur existence, ou par un mode qui s'ajoute à l'existence. Si elles diffèrent par leur existence, ce sera impossible, puisque le fait d'être ne comporte pas de différences, étant donné que l'être c'est l'affirmation »[3].

(1) *Op. cit.*, p. 81.
(2) *Al-Shâmil*, p. 635.
(3) *Al-Shâmil*, p. 637.

Abû al-Ḥasan al-Ash'arî, de même qu'al-Bâqillânî, ont nié les modes. Al-Juwaini fut le premier ash'arite à soutenir la doctrine des modes, inventée par Abû Hâshim al-Jubbâ'î. Al-Juwainî, après avoir affirmé les modes, a eu beau jeu d'attribuer à Dieu une vie éternelle, une science éternelle, une puissance éternelle et une volonté éternelle, sans tomber sous le reproche des mu'tazilites, à savoir que cela aboutirait à multiplier les éternels, puisque ces attributs éternels sont des modes, et les modes ne sont pas qualifiés ni d'être, ni de non-être ; alors, il n'y aurait pas de multiplicité (ou pluralité) dans l'essence divine en affirmant ces attributs éternels.

La preuve que le Créateur est puissant est l'existence des objets créés, qui sont possibles.

Puisqu'Il est puissant, Il est nécessairement vivant, car il n'est pas possible qu'un savant et puissant ne soit pas vivant[1].

5. *La parole divine*

Al-Juwainî a accordé une importance extraordinaire à la question de la parole divine. Malheureusement, la section consacrée à cette question dans *Al-Shâmil* est perdue ; il ne nous reste que ce qu'il en dit dans l'*Irshâd* (pp. 102-140).

Ce qu'il y a de nouveau chez lui à ce sujet c'est l'intérêt qu'il porte à la parole intérieure *(kalâm nafsî)*, dont il fait l'essentiel de la parole. La parole intérieure est la pensée, c'est exactement le λογός grec, c'est-à-dire : la pensée, le raisonnement. Ici il est influencé par al-Bâqillânî[2].

Il définit ainsi la parole : « C'est la pensée intérieure exprimée par les phrases et les signes conventionnels »[3].

Les mu'tazilites ont nié la parole intérieure, et ont soutenu que la parole est l'ensemble de sons articulés et des lettres composées. Seulement al-Jubbâ'î a affirmé la parole intérieure, et l'a appelée : les méditations *(khawâṭir)*[4].

Mais les ash'arites estiment que la parole éternelle est la parole intérieure, et non pas les phrases, les mots et les signes.

Notre auteur rapporte les objections des mu'tazilites contre la doctrine qui affirme que la parole divine est éternelle. Voici quelques-unes de ces objections :

1. Celui qui soutient que la parole divine est éternelle : ou bien il soutient que la parole éternelle est ordre, défense et information ; ou bien il ne soutient pas cela. Celui qui prétendrait qu'il y aurait été dès l'éternité : ordre, défense et information, commettrait un non-sens, puisque un ordre ou une défense exige un autre qui recevrait l'ordre ou la défense ; or, dans

(1) Cf. *Al-Shâmil*, p. 622.
(2) Voir *al-Baqillânî* : *al-Tamhîd*, p. 251.
(3) *Al-Irshâd*, p. 104.
(4) *Irshâd*, p. 105.

l'éternité, avant la création il n'y avait pas eu un autre être pour recevoir l'ordre ou l'interdiction. Il n'est pas concevable de donner un ordre à personne. Si l'on dit que la parole dans l'éternité n'est pas sujette aux mêmes conditions que la parole habituelle, cela est absurde.

2. Les musulmans sont unanimes à affirmer que le Coran est la parole de Dieu, qu'il est composé de sourates, de versets, de lettres composées et de mots, qui peuvent être entendus par l'ouïe, qu'il a un commencement et une fin, et qu'il est le miracle qui prouve le prophétisme de Muḥammad. Or, il est impossible que ce qui est éternel soit miraculeux, car l'attribut « éternel » ne s'adresse pas à quelques-uns à l'exclusion des autres. Or, le Coran s'adresse aux Arabes, comme un miracle qui s'adresse à eux particulièrement.

Al-Juwainî répond à ces deux arguments en détail[1]. A ce propos il rapporte une étrange opinion d'al-Jubbâ'î, à savoir que celui-ci soutient que la parole de Dieu existe avec toute récitation du Coran; la parole est un ensemble de lettres qui correspondent aux sons articulés suivant la prononciation des lettres. Celui qui lit la parole divine a sur son palais des lettres qui forment sa lecture, et qui sont différentes des sons. Il estime aussi que si plusieurs lecteurs se réunissent pour lire ensemble, dans chacun d'eux se trouvera la parole divine et ce qui se trouve dans eux tous est la même parole[2].

Notre auteur rapporte l'opinion des ḥashawites, selon laquelle la parole de Dieu est éternelle, qu'elle est formée des lettres et des sons, et que ce qui est entendu de la voix de lecteurs du Coran est identique à la parole de Dieu ; les gens vulgaires parmi eux vont jusqu'à dire que ce qu'on entend (en entendant le Coran) est la voix de Dieu, et que ce qui est vu dans les lignes qui contiennent la parole divine écrite est la Parole éternelle ; même si les lettres sont écrites en fer, elles seront identiques à la parole de Dieu, et que le nom de Dieu, s'il est écrit, l'écrit est Dieu Lui-même.

Allard[3] pense que les ḥashawites mentionnés ici sont les karrâmites. Mais cela n'est pas juste, car al-Juwainî veut dire par les ḥashawites ici : les anthropomorphistes extrémistes, mais les karrâmites ne furent pas partisans d'un anthropomorphisme aussi cru ; sinon, notre auteur les aurait mentionnés par leur nom. D'ailleurs, il les distingue clairement des ḥashawites, comme dans ce texte : « les karrâmites et quelques ḥashawites soutiennent... »[4].

*
* *

(1) *Al-Irshâd*, pp. 120-128.
(2) *Al-Irshâd*, p. 123.
(3) Allard : *Les attributs divins chez Al-Ash'arî...*, p. 391.
(4) *Al-Irshâd*, p. 39.

Quant à la doctrine d'al-Juwainî concernant la parole divine, elle peut se résumer de la manière suivante :

1. Il distingue entre la parole intérieure et son expression en sons et en lettres.

2. La parole intérieure est éternelle, mais son expression en sons et en lettres est contingente.

3. La lecture est la voix des lecteurs et leurs tons ; elle est leur acte acquis, qu'ils doivent accomplir dans certains actes cultuels. Ce qui est lu dans la lecture est ce qui est compris, et c'est la parole éternelle de Dieu, exprimée par les phrases. Ce qui est lu n'habite pas le lecteur.

4. La parole divine est écrite dans le Coran en tant que livre, apprise par cœur ; mais elle n'habite pas le Coran en tant que livre, ni le cœur de celui qui l'a appris par cœur. L'écriture est contingente. Ce qui est compris de l'écriture est éternel.

5. La parole de Dieu est révélée aux prophètes. L'ange Gabriel a saisi la parole divine, est descendu sur terre et l'a fait comprendre à Muḥammad, « *sans transmettre la parole elle-même* »[1].

Cette dernière opinion, soulignée par nous, est d'une rare audace. Nous ne rencontrons une telle opinion chez aucun autre ash'arite, ni même chez aucun autre théologien musulman. Elle veut dire que Gabriel a compris la parole de Dieu, que Muḥammad a compris, par le truchement de Gabriel, les idées de Dieu, sans lui transmettre la parole même de Dieu. La révélation est donc une révélation des idées, et non pas des mots. Une telle opinion aurait pour conséquence nécessaire, que les phrases et les mots viendraient de Muḥammad, et non pas de Dieu. Mais al-Juwainî ne tire pas ouvertement cette conclusion infiniment audacieuse ; pourtant elle découle nécessairement de cette opinion-là.

6. *Les noms divins*

La multiplicité des noms divins n'implique aucune pluralité de dieux, les noms indiquant seulement des actes, et les actes divins sont multiples.

Al-Juwainî suit al-Ash'arî dans sa classification des noms divins en trois divisions :

1. Il y a des noms divins qui sont identiques à Lui : ce sont ceux qui désignent Son existence.

2. Il y a des noms dont nous disons qu'ils ne sont pas identiques à Lui : ce sont ceux qui désignent des actes, comme : créateur, généreux, etc.

3. Il y a, enfin, des noms qui ne sont pas identiques à Lui, ni non identiques à Lui : ce sont ceux qui désignent des attributs éternels, par exemple : savant, puissant, etc.

(1) *Al-Irshâd*, p. 135. Le Caire, 1950.



Parmi les noms divins : les uns désignent l'essence, les autres désignent les attributs éternels, un troisième groupe désigne les actes de Dieu, et un quatrième et dernier groupe désigne la négation des attributs qui ne sont pas dignes de Lui.

Al-Juwainî donne l'explication de quatre-vingt-trois noms divins[1] ; mais son explication ne contient rien de bien original.

7. *La création des actes*

Pour réfuter la doctrine muʿtazilite du libre arbitre, al-Juwainî avance l'argument suivant : Dieu, avant de donner le pouvoir à l'homme, a-t-il été capable de faire les actes dont l'homme sera capable ? Oui, sans doute. Puisque Dieu fut donc capable d'accomplir ces actes, il les accomplira, car il est impossible que l'homme se réserve seul la capacité de faire ce dont Dieu aussi est capable[2].

Mais cet argument est piètre, car le fait que Dieu est capable de faire les actes dont les hommes seront capables est une pure hypothèse, car la puissance qui ne se traduit pas en actes est égale à l'impuissance. Cette puissance hypothétique de Dieu ne se traduira pas en actes, car il n'est pas admissible que Dieu fasse les mauvais actes qui sont du ressort de l'homme.

En conformité avec l'idée d'acquisition *(kasb)* chez al-Ashʿarî, al-Juwainî déclare que l'homme est capable de ce qu'il acquiert, et il affirme ce genre de capacité[3]. Alors sa position est intermédiaire entre les déterministes qui nient le libre arbitre, et les muʿtazilites qui l'affirment et soutiennent que l'homme est le *créateur* de ses actes. Al-Juwainî affirme la capacité de l'homme, et comme preuve il dit que l'homme distingue entre le tremblement de la main du paralytique et le mouvement volontaire de la main d'un homme sain. — Mais cette capacité est un accident ; elle ne demeure pas, comme c'est le cas de tous les autres accidents, d'après les ashʿarites. Cette capacité survient avec son objet, et disparaît avec lui ; elle ne le précède, ni ne le suit. La capacité accompagne l'action.

La capacité déclenchée ne concerne que ce qui se trouve en son lieu. Mais ce qui survient indépendamment du lieu de la capacité n'est pas son effet, mais l'effet d'un acte de Dieu sans que l'homme en soit capable : par exemple, quand une pierre est poussée au moment où un homme s'y appuie, sa poussée n'est pas un effet d'un acte de l'homme. Pour les muʿtazilites, cette poussée est un acte engendré *(mutawallid)*. Al-Juwainî refuse donc l'idée de l'engendrement *(tawallud)*, qui est l'accomplissement d'un acte par l'intermédiaire d'un autre acte. Il croit que c'est un acte de Dieu, et non pas de l'homme. Il avance, pour étayer son opinion, le

(1) *Al-Irshâd*, pp. 144-155.
(2) *Al-Irshâd*, pp. 188-190.
(3) *Al-Irshâd*, p. 215.

fameux argument que nous avons tant de fois cité, à savoir : celui qui lance une flèche, et qui meurt avant que la flèche atteigne le but et blesse la victime d'une blessure qui sera, au bout de quelques années, la cause de sa mort, serait considéré l'auteur d'un meurtre quoiqu'il soit mort bien avant ![1].

***

Tout ce qui arrive est voulu par Dieu, la volonté de Dieu ne concernant pas un genre d'événements à l'exclusion de tout autre. Mais Dieu veut tout ce qui arrive de bien ou de mal, d'utile et de nocif.

8. *Réponse aux philosophes*

Notre auteur consacre un court chapitre à la réfutation des philosophes naturalistes, qui expliquent les phénomènes du monde sublunaire : par le jeu de forces naturelles, et les événements du monde sidéral par l'influence des âmes des sphères. Ils rapportent cette influence à la première spiritualité, qui à son tour dépend du Premier Être, qui est Dieu selon eux, la cause des causes. Ils soutiennent que le Premier Être ne crée rien par sa volonté, mais la première spiritualité découle nécessairement du Premier Être, et la Sphère découle nécessairement de la première spiritualité. Et ainsi de suite jusqu'à la sphère de la lune.

Voilà comment al-Juwainî comprend la théorie de l'émanation chez les philosophes musulmans : Al-Fârâbî et Avicenne. Cela prouve jusqu'à quel point il fut peu familiarisé avec la philosophie : ses expressions sont gauches, et sa compréhension est pauvre et très étroite. Il confond la matière avec la substance[2], les accidents avec la forme ! Par : « première spiritualité » il veut dire l'Intelligence Première. Il critique la théorie des dix Intelligences en disant aux philosophes : que ne vous êtes-vous pas contentés d'une seule qui fera produire tout le reste ? Il leur reproche de faire nécessiter celle qui suit par celle qui précède, et estime qu'il valait mieux réduire toute création au Premier Être, au lieu de cet enchaînement de l'un à ce qui le suit. Il croit que cet argument suffit pour détruire leur système !

Toutefois, le fait même de se sentir obligé de répondre aux philosophes est un indice que les théologiens, surtout grâce à Avicenne et ses disciples, commencèrent alors à sentir le poids de la philosophie musulmane. Mais il faut attendre al-Ghazâlî, le disciple d'al-Juwainî, pour se trouver en face d'un grand théologien qui a assimilé et bien compris les systèmes philosophiques de manière à pouvoir les affronter à armes égales.

(1) *Al-Irshâd*, p. 233.
(2) *Irshâd*, p. 235.

9. *Le bien et le mal*

En bon ash'arite, al-Juwainî nie que le bien et le mal soient des valeurs établies par la raison. Pour lui, le bien et le mal sont ce que la loi religieuse considère comme tels. Il va plus loin en affirmant que le bien n'est pas une valeur qui s'ajoute à la loi religieuse qui vous en informe, mais c'est le fait même que la loi religieuse affirme que telle chose est bonne. De même, en ce qui concerne le mal. Donc, si nous qualifions un acte de bon ou de mauvais, nous ne voulons pas par là évaluer la qualité de l'acte, mais simplement appliquer la loi religieuse à cet acte[1].

Il polémique contre les mu'tazilites, qui soutiennent que le bien et le mal sont jugés tels par la raison, et voici les arguments qu'il leur oppose :

1. Les mu'tazilites ont affirmé que le bien et le mal sont saisis ou bien par l'évidence nécessaire, ou bien par le raisonnement. Parlons du premier genre : si le bien et le mal sont saisis quelquefois par l'évidence nécessaire *(badâhah)*, pourquoi les opinions des hommes sont-elles partagées à leur égard ? Car, parmi les choses que les mu'tazilites considèrent comme étant évaluées par l'évidence nécessaire, il y en a beaucoup qui sont contestées par un grand nombre d'hommes. Donc, il ne faut pas dire que c'est par évidence nécessaire qu'on reconnaît le caractère du bien et du mal de certaines choses. Par exemple, les brahmanes estiment qu'il est mal d'égorger les bêtes, de les faire souffrir et de les exposer à la fatigue, tandis que les mu'tazilites ne partagent pas cette opinion.

2. Les mu'tazilites estiment que si le bien n'est pas saisi par la raison avant la venue de la loi religieuse, il ne sera pas saisi quand vient la loi religieuse. A cet argument, al-Juwainî répond en disant que cela est faux, car nous savons, par exemple, avant la manifestation de miracles que celui qui les opèrera sera un prophète ; quand ils sont opérés par lui, nous les comprenons et nous jugeons qu'il est un prophète.

3. Il leur pose cette question : est-ce que le mal est mal pour lui-même, ou pour une qualité dans la chose ? Si vous admettez cela, vous êtes dans l'erreur, car tuer injustement ressemble à tuer légalement pour un assassinat ; pourtant, le premier est mal, et le deuxième est bon et juste. De même, des actes faits par un enfant non soumis aux obligations de la loi religieuse ne sont pas jugés mauvais ; mais, si les mêmes actes étaient accomplis par un homme mûr, ils seraient jugés mauvais. Ce n'est pas donc l'acte en lui-même qui est mal ou bon.

Après avoir établi ce principe, à savoir que le mal et le bien sont uniquement établis par la loi religieuse et que la raison n'a rien à faire là-dedans, al-Juwainî passe à un autre problème : Dieu est-il obligé de faire quelque chose que ce soit ? Sa réponse est non : car, si on veut dire par

(1) Cf. *al-Irshâd*, p. 259.

là qu'un ordre est intimé à Dieu, cela est évidemment faux, étant unanimement reconnu que c'est Dieu qui ordonne, et qu'Il n'a à recevoir un ordre de personne ; et si on veut dire par là qu'Il lui arrivera du mal s'Il néglige ce qu'Il doit faire, cela est également absurde, car Dieu est au-dessus de toute considération d'intérêt ou d'utilité ou de nocivité[1].

Dieu n'a pas non plus à faire le meilleur parmi les choses bonnes. Ici il se sert des arguments d'al-Ash'arî, notamment l'affaire des trois frères que nous avons rapportée plus haut[2]. Il semble que cet argument de trois frères est devenu l'argument favori chez les ash'arites. Il faut noter, pourtant, que notre auteur y ajoute quelques éclaircissements[3].

10. *Le prophétisme*

Al-Juwainî envisage les problèmes suivants au sujet du prophétisme :

1. Démonstration de la possibilité de l'envoi de prophètes.
2. Les miracles et les conditions qu'ils doivent remplir pour être considérés tels.
3. Comment le miracle est-il une preuve de la véracité d'un prophète ?
4. Les miracles de Muḥammad, et la réponse aux négateurs de sa mission prophétique.
5. Statuts des prophètes.

C'est le premier problème qui nous intéresse ici. C'est toujours à propos de brahmanes que ce problème est soulevé. Dans tous les livres de théologie musulmane on représente les brahmanes *(barâhimah)* comme les négateurs du prophétisme. Cette tradition remonte jusqu'au temps d'Abû al-Hudhail, de sorte que le nom : « brahmanes » est devenu le synonyme de négateurs du prophétisme. Paul Kraus lança l'hypothèse, assez fragile d'ailleurs, que c'est Ibn al-Râwandî qui avait inventé cette attribution de la négation du prophétisme aux soi-disant brahmanes, de sorte qu'ils sont devenus un prête-nom pour les partisans de cette doctrine.

Al-Juwainî rapporte les arguments suivants fournis par les « brahmanes » pour nier le prophétisme :

1. Ce qu'un prophète enseigne est : ou bien possible d'être connu par la raison, ou bien il ne l'est pas. S'il est possible d'être connu par la raison, il n'y a pas d'utilité à envoyer des prophètes, et leur envoi serait vain et inutile. Si ce qu'ils enseignent n'est pas du ressort de la raison, on ne peut pas l'admettre, puisqu'on ne doit admettre que ce qui est prouvé par la raison.

A cette objection notre auteur répond qu'elle est basée sur le principe

(1) Cf. *al-Irshâd*, pp. 271-272.
(2) Voir plus haut, p. 265.
(3) *Al-Irshâd*, pp. 297-299.

qui affirme que le bien et le mal sont établis par la raison. Or, il a cru prouver que ce principe est faux. Il va plus loin, et dit : admettons, pour le besoin de la polémique, que ce principe est vrai ; et alors si ce que le prophète enseigne est en accord avec ce que la raison prouve, cela ne sera pas sans utilité : ce sera une preuve de plus de la vérité d'un principe ou d'une règle de conduite. Même si une preuve est suffisante, cela n'impliquera pas que toute autre preuve est vaine. Donc, on peut considérer l'envoi des prophètes comme un appui supplémentaire au raisonnement.

Mais on doit remarquer que cette réponse d'al-Juwainî implique un sophisme, car les « brahmanes » exigent d'établir toute vérité par la raison seule, toute autre faculté n'étant pas reconnue par eux.

Al-Juwainî ajoute après que ce que la raison établit est général, mais c'est le prophète qui enseigne les règles de détail à suivre dans les cas particuliers, comme le médecin qui indique un remède spécial pour guérir un malade particulier. — Mais la réponse d'al-Juwainî est encore ici bien faible, parce que l'enseignement du prophète est général, et non pas particulier à chaque cas.

2. Les « brahmanes » affirment en outre que la loi religieuse renferme des règles que la raison n'approuve pas. Nous savons que le Sage (Dieu) n'ordonne pas le mal et n'invite pas à pratiquer des vices ; comment donc la loi religieuse a-t-elle invité à pratiquer les vices et à faire le mal? Par exemple, égorger les animaux et les asservir sont des maux, d'après la raison ; pourtant, la loi religieuse admet et même invite à égorger des animaux et à les asservir.

Al-Juwainî leur répond en retournant cet argument contre eux : Dieu aussi fait souffrir les bêtes et les enfants qui ne commettent aucun mal ; si vous dites que c'est pour une raison de sa sagesse, nous dirons également que l'ordre d'égorger des animaux et de les asservir fut conçu dans un dessein de Sa sagesse.

3. Enfin, les « brahmanes » disent qu'il y a dans la loi religieuse des ordres qui répugnent à la raison, comme la prosternation, la génuflexion, le dépouillement de tout vêtement, la jetée de pierres à un non-existant — et ce sont des choses que la raison n'admet pas, et qui sont vides de tout sens concevable.

Al-Juwainî répond à cette objection en disant que Dieu a le droit absolu d'appauvrir l'homme, de le déshabiller en signe de pénitence. On n'a pas à lui demander raison pourquoi Il le fait[1]. Combien de choses dans ce monde sont impénétrables à la raison ! Pourquoi donc exigez-vous que tout ce qu'enseigne la loi religieuse soit rationnel?

Al-Juwainî conclut en disant qu'il n'est pas inadmissible que Dieu envoie des prophètes, puisque cela a son utilité. Mais il faut remarquer

(1) *Al-Irshâd*, pp. 305-306.

que ce qu'il rapporte à ce sujet dans l'*Irshâd* n'est qu'un résumé très succinct de ce qu'al-Bâqillânî a longuement développé dans le *Tamhîd*[1].

Appréciation

Al-Juwainî nous paraît — en général — peu original : il s'est fortement appuyé sur ses devanciers ash'arites pour défendre la doctrine ash'arite, surtout al-Bâqillânî, al-Ash'arî et Abû Isḥâq al-Isfirâyînî selon cet ordre d'importance. Il est vrai que de son chef-d'œuvre, *al-Shâmil*, il ne nous est parvenu que le tiers, mais ce tiers suffit — en ce qui concerne les sujets qu'il traite — pour faire porter un jugement sur l'ensemble de l'œuvre d'al-Bâqillânî, du point de vue de son originalité par rapport à ses prédécesseurs. Lui-même reconnaît, sans fausse modestie, n'avoir rien apporté de neuf, que très rarement. Quant à l'*Irshâd*, il n'est qu'un manuel simple, dépourvu de toute argumentation subtile ; ce n'est qu'une profession de foi, destinée aux débutants.

(1) Al-Bâqillâni : *al-Tamhîd*, pp. 104-131. Édition McCarthy, Beyrouth, 1957.

IMPRIMERIE A. BONTEMPS

LIMOGES (FRANCE)

Dépôt légal : 3e trimestre 1972

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE
Directeur : ÉTIENNE GILSON

LX

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN ISLAM

PAR

'Abdurraḥmân BADAWI

II

LES PHILOSOPHES PURS

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE, Ve

1972

AL-KINDÎ

I

Sa vie[1]

Le premier philosophe arabe, de l'avis unanime de tous les savants, fut Abû Yûsuf Ya'qûb ibn Isḥâq ibn al-Ṣabbâḥ ibn 'Imrân, ibn Ismâ'îl, ibn Muḥammad, ibn al-Ash'ath, ibn Qais, ibn Ma'dî karib, ibn Mu'âwyah, ibn Jabalah, ibn 'Adyy, ibn Rabî'ah, ibn Mu'âwyah al-Akbar, ibn al-Ḥârith al-Asghar... ibn Ya'rub ibn Qaḥṭân, l'un des deux grands ancêtres des philosophes arabes. Nos sources[1] se plaisent à reproduire cette longue généalogie, peut-être pour prouver que notre philosophe est de pure race arabe, comme s'ils prévoyaient d'avance les hypothèses gratuites d'un Renan, d'un Gauthier et d'autres qui dénieront aux arabes la capacité d'élaborer un système philosophique.

Il descendit d'une famille de roitelets : par exemple, al-Ash'ath fut roi sur toute la tribu de Kindah, de même Qais ibn Ma'dî Karib ; Ma'dî Karib ibn Mu'âwyah fut roi sur les Banû al-Ḥârith al-Asghâr, à Ḥaḍramawt, de même Mu'awyah ibn Jabalah ; d'autres de ses arrière-grands-pères furent rois à Mashqar, Yamâmah et al-Baḥrain.

Son père fut gouverneur *(amîr)* à Kûfah, ville d'une grande importance dans l'histoire politique de l'Islam, aux trois premiers siècles de l'hégire (VIIe, VIIIe et IXe de l'ère chrétienne) ; il fut nommé à ce poste par le

(1) Voir sur sa vie :

a) Ibn al-Nadîm : *al-Fihrist*, pp. 255-261. Éd. Flügel, Leipzig, 1872 ;

b) Ṣâ'id al-Andalusî : *Tabaqât al-umam*, pp. 51-52. Beyrouth, 1912 ;

c) Al-Qifṭî : *Ikhbâr al-'ulamâ' bi akhbâr al-ḥukamâ'*, pp. 366-378. Éd. Lippert, Leipzig, ;

d) Ibn Abî Uṣaibi'ah : *'Uyûn al-anbâ' fî Ṭabaqât al-aṭibbâ'*, I, 206-214. Le Caire, 1882 ;

e) Abû Sulaymân al-Sijistânî : *Muntakhab ṣiwân al-Ḥikmah*, photocopie, p. 119-129 ;

f) Al-Shahrazûrî : *Nuzhat al-Arwâḥ*, photocopie, t. 219-221 ;

g) Al-Baihaqi : *Tatimmat Ṣiwân al-ḥikmah*, p. 41. Damas, 1946 ;

h) Ibn Juljul : *Tabaqât al-aṭibbâ' wa al-ḥukamâ'*, pp. 73-74. Le Caire, 1955.

calife al-Mahdî (califat 158-169 h.), puis par Ḥarûn al-Rashîd (170 — 193 h. = 789-809)[1].

Quant à la date de sa naissance, aucune source ne nous renseigne. De même, nous ne savons pas la date de sa mort. Aussi les savants modernes se sont-ils livrés à des conjectures, en commençant par la date de sa mort présumée pour conclure à celle de sa naissance. De Boer[2], en se basant sur ce qu'al-Kindî dit dans un traité d'astrologie, conclut que celui-ci vivait encore après 870 a. d. C. A. Nallino[3] place sa mort autour de 873 ; Massignon précise — sans le justifier — qu'al-Kindî est mort en 860 ; Muṣṭafâ 'Abd al-Râzik[4] estime qu'il est mort à la fin de l'année 252 h. (864 a. d.), étant donné qu'al-Jâḥiz, mort en 255 h., mentionne al-Kindî comme étant déjà mort ; mais cet argument est assez faible, d'abord parce que nous ne savons pas la date exacte de la mort d'al-Jâḥiz, ni l'année de la composition de ses deux livres : *al-Ḥayawân* et *al-Bukhalâ'*, où son nom est mentionné ; d'autre part, rien n'indique dans la façon selon laquelle il cite le nom d'al-Kindî que celui-ci fut déjà mort. Brockelmann[5] dit qu'al-Kindî est mort après 256 h. (870 a. d.), année où al-Kindî prédisait que le califat abbaside durerait encore 450 ans, quoiqu'il fût menacé par une conjonction néfaste des astres. Nous estimons que la date la plus probable de la mort d'al-Kindî est celle donnée par Brockelmann, qui d'ailleurs s'accorde avec celle donnée par Nallino (873 a. d.).

Puisque al-Kindî jouissait déjà d'une certaine renommée pendant le califat d'al-Ma'mûn (198 — 218 h. = 813-833 a. d.), de sorte qu'al-Mu'taṣim le prenait pour instituteur de son fils Aḥmad à qui il dédiera plusieurs traités, on peut supposer qu'al-Kindî fut né vers 180 h. à al-Basrah (Bassorah), là où son grand-père avait acquis une terre, selon Ibn Juljul (p. 73), al-Qifṭî (p. 241) et Ibn Abî Uṣaibi'ah (I, p. 207) les deux derniers sur la foi d'ibn Juljul ; — ou bien à Kûfah, selon Ibn Nubâtah.[6], ce qui est plus probable, puisque son père y fut gouverneur. Peut-être fut-il élevé à al-Basrah, milieu plus intellectuel que celui d'al-Kûfah.

Puis il alla à Baghdâd, et là il compléta sa formation philosophique et scientifique. Il est à supposer qu'il fréquenta le milieu de traducteurs du grec et du syriaque en arabe, notamment Yaḥya ibn al-Biṭrîq et Ibn Nâ'imah al-Ḥimṣî, puisqu'on nous dit qu'il a corrigé la traduction de la *Théologie* d'Aristote faite par ce dernier[7].

(1) Al-Qifṭî, *op. cit.*, pp. 366-7 ; Ibn Abî Uṣaibi'ah, *op. cit.*, I, p. 206.
(2) T. J. De Boer : *Geschichte der Philosophie im Islam.*
(3) Article : al-Kindi, *Enciclopedia italiana*, XX, p. 202 ; de même, *Târikh al-falak 'ind al-'Arab*, p. 117, Rome 1911.
(4) Muṣṭafâ 'Abd al-Râziq : *Faylasûf al-'arab wa al-mu'allim al-awwal*, pp. 18-20. Le Caire, 1945.
(5) *Geschichte der arabischen Litteratur*, I, p. 230. Leiden, 1943.
(6) Ibn Nubâtah : *Sarḥ al-'uyûn fî Sharḥ risâlat ibn Zaydûn*, p. 123.
(7) Voir l'introduction à notre édition de la *Théologie;* Le Caire, 1955.

Comme précepteur d'Aḥmad, fils du calife al-Muʿtaṣim (calife de 218 h.-227 h.), il jouissait d'un certain prestige, et il a eu l'occasion de rédiger des traités philosophiques *ad usum Delphini*. Mais ce prestige ne manqua pas d'attirer sur lui la foudre des envieux. Les deux fils de Mûsâ ibn Shâkir, Muḥammad et Aḥmad, qui furent de bons savants et des mécènes pour les traducteurs, ont comploté contre lui auprès du calife al-Mutawakkil (232 — 247 h. = 847-861 a. d.), grand adversaire de l'*iʿtizâl* et de tout mouvement rationaliste ; al-Mutawakkil ordonna de battre al-Kindî, et permit aux deux comploteurs de s'emparer de la bibliothèque de notre philosophe ; ce qu'ils firent tout de suite ; ils se sont emparés de toute sa bibliothèque et en ont formé une nouvelle bibliothèque, qui fut appelée — ô dure irônie ! — la « bibliothèque kindienne ». Mais une circonstance extraordinaire permit à al-Kindî de la récupérer[1]. Cependant il faut bien noter ici qu'al-Kindî ne fut pas persécuté par al-Mutawakkil à cause de ses idées philosophiques ou religieuses, mais par suite des intrigues et des calomnies tramées par les deux fils de Mûsâ ibn Shâkir, ces deux envieux acharnés contre toute personne éminente en science, puisqu'ils furent des savants médiocres, quoique grands mécènes.

II

Ses œuvres

Al-Kindî a beaucoup écrit, et dans plusieurs domaines de la connaissance : philosophie pure, psychologie, médecine, géométrie, astronomie, musique, terminologie, astrologie, polémique religieuse, politique, etc.

Nos trois principales sources — Ibn al-Nadîm, Qifṭî, et Ibn Abî Uṣaibiʿah — ont dressé des listes plus ou moins complètes de ses œuvres. La plus ancienne est celle d'Ibn al-Nadîm dans son *Fihrist* (éd. Flügel, pp. 255-261, Leipzig, 1871) ; elle comprend 241 titres classifiés ainsi :

a) livres de philosophie, 22 titres ;
b) livres de logique, 20 ;
c) livres sur les sphères, 8 ;
d) livres sur la musique, 7 ;
e) livres d'astrologie, 19 ;
f) livres de géométrie, 23 ;
g) livres d'astronomie, 16 ;

(1) Voir toute l'affaire racontée par Ibn Abî Uṣaibiʿah, d'après Aḥmad ibn Yûsuf dans son livre : *al-Mukâfa'ah*, *ʿUyûn al-anbâ'*, I, pp. 207-208.

h) livres de médecine, 22 ;
i) livres de divination par les astres, 10 ;
j) livres de polémique, 17 ;
k) livres de psychologie, 5 ;
l) livres de politique, 12 ;
m) livres sur les causes, 14 ;
n) livres sur les distances, 8 ;
o) livres d'introductions, 5 ;
p) livres sur les différentes espèces des choses, et varia, 33.

L'ensemble forme chez Ibn al-Nadîm 241 titres ; chez al-Qifṭî il y a 228 titres ; enfin, chez Ibn Abî Uṣaibi'ah, nous trouvons 281 titres. Le P. Richard J. McCarthy a composé une bibliographie d'al-Kindî[1], divisée en trois parties : la première est une liste générale des œuvres d'al-Kindî, selon les sources qui les mentionnent (pp. 5-59) ; la deuxième est une liste des œuvres manuscrites, imprimées et traduites (61-80) ; la troisième est une réimpression des quatre listes anciennes : liste d'Ibn al-Nadîm, celle de Ṣâ'id, celle d'al-Qifṭî, et enfin celle d'Ibn Abî Uṣaibi'ah (81-111). Malgré des erreurs abondantes[2], le travail est utile comme une ébauche hâtive d'une bibliographie de notre philosophe.

Bornons-nous aux œuvres qui nous sont parvenues, soit en original arabe, soit en traduction. Disons d'abord que le fonds manuscrit essentiel est le recueil n. 4832 de la bibliothèque Aya Sophia à Istanbul, qui contient, parmi tant d'autres traités de mathématiques surtout, 29 traités d'al-Kindî ; ce recueil a été étudié par H. Ritter (*Archiv Orientalni*, IV, 1933, pp. 363-372). D'autres traités, en arabe, existent dans des manuscrits d'autres bibliothèques : Berlin, Oxford, Munich, Londres (India Office), P. Sbath, etc.

Dressons une liste systématique de ces traités qui existent encore en arabe :

I. Philosophie :

1. Kitâb ilâ al-Mu'taṣim bi Allâh fî al-falsafah al-ûlâ (sur la philosophie première). Man. Ayâ Sophia 4832, f. 43 a-53 a. Édité par Aḥmad Fuâd al-Ahwânî, Le Caire, 1948 ; puis par Abû Rîdah[3], *Rasâ'il*, I, 97-162.

(1) En arabe, sous le titre : *al-taṣânîf al-mansûbah ilâ failasûf al-'arab*. Études du millénaire de Baghdâd et de la Commémoration d'al-Kindî. Imprimerie al-'Anî, Baghdâd, 1962.

(2) Des fautes d'impression, des erreurs d'identification des œuvres, manque d'information sur celles-ci, et surtout manque total de critique de sources.

(3) M. M. 'A. Abû Rîdâ a eu le mérite d'éditer pour la première fois la plupart des traités arabes d'al-Kindî, sous le titre : *Rasâ'il al-Kindî al-falsafiyyah*, tome I, Le Caire, 1950, tome II, Le Caire, 1953. Seulement, son édition laisse beaucoup à désirer quant à l'établissement du texte ; les notes abondantes qu'il donne en bas des pages sont aussi élémentaires qu'inutiles, puisqu'elles ne contribuent en rien à élucider le texte lui-même ; à quoi bon, par exemple, confronter les définitions données dans le traité *de*

2. Risâlah ilâ Aḥmmad ibn al-Mu'taṣim fî al-Ibânah 'an sujûd al-jirm al-aqṣâ wu ṭâ'atihi li Allâh. Man. Ayâ Sophia n. 4832, f. 32 a-34 b. Édité par Abû Rîdah, *Rasâ'il*, I, pp. 244-261.

3. *Risâlah fî ḥudûd al-ashyâ' wa rusûmuhâ.* Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 53 b-54 b. Ed. Abû Rîdah, *Rasâ'il*, I, pp. 165-179.

4. *Risâlah fî al-'aql.* Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 22 b-23 a. Ed. Abû Rîdah, *ibidem*, I, 353-358.

5. *Risâlah fî kammyyat kutub Arisṭûṭâlîs wa mâ yuḥtâj ilayh fî taḥṣîl al-falsafah.* Man. Aya Sophia, 4832, f. 28 a-31 a. Ed. par M. Guidi, Mem. Accademia dei Lincei, série 6, t. 6, 1937-1946, pp. 390-403 ; puis par Abû Rîdah, Rasâ'il, I, pp. 363-384.

6. *Risâlah ilâ 'Alî ibn al-Jahm fî waḥdânyyat Allâh wa tanâhî jirm al-'âlam.* Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 5 a-6 a ; Téhéran, II, 634 : 35. Ed. Abû Rîdah, I, pp. 201-207.

7. *Risâlah fî al-fâ'il al-ḥaqq al-awawal al-tâmm wa al-fâ'il al-nâqiṣ alladhî huwa bi al-majâz.* Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 55 b. Ed. Abû Rîdah, I, pp. 182-184.

8. *Ris. fî al-qawl fî al-nafs al-mukhtaṣar min kitâb Arisṭû wa Flâṭin* (Platon) *wa sâ'ir al-falâsifah.* Man. British Museum, or. 8069, f. 9 b-12 a ; Taimûryyah à Dâr al-Kutub al-miṣryyah, 55, pp. 63-76. Ed. Abû Rîdah, *Rasâ'il*, I, 272-280. Traduit en italien par G. Furlani, « una risala di al-Kindi sull' anima, trad. da G. Furlani, in *Rivista trim. di studii fil. e rel.* III, 50-63.

9. *Kitâb al-khusûf.* Man. Leiden, n. 2074.

10. *Ris. fî mâ'iyyat mâ lâ yumkin an yakûn lâ nihâyata lah wa mâ alladhî yuqâl lâ nihâyata lah.* Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 55 a-55 b. Ed. Abû Rîdah, I, pp. 194-198.

11. *Kalâm fî al-nafs, mukhtaṣar wajîz.* Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 34 a, ll. 17-29. Édité par Abû Ridah, I, pp. 281-282.

12. *Ris. fî annahû (tûjad) jawâhir, lâ ajsâm.* Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 23 b-24 a. Ed. Abû Rîdah, I, 265-269.

13. *Ris. fî al-ḥîlah li daf' al-aḥzân.* Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 24 a-27 b. Édité par H. Ritter, Mem. Accademia dei Lincei, série VI, vol. VII, 1, Rome 1938, pp. 31-47 ; trad. italienne par R. Walzer, pp. 47-62.

14. *Kitâb fî al-ibânah 'ann al-'illah al-fâ'ilah al-qarîbah li-al-kawn wa*

définitions d'al-Kindî avec celles qui se trouvent dans les *Ta'rîfât* d'al-Juryânî, un auteur très postérieur (VIIIe siècle de l'hégire = XIVe siècle de l'ère chrétienne) ? Il n'a consulté aucune traduction ancienne des œuvres d'Aristote, pourtant la principale source d'al-Kindî. L'édition révèle une connaissance paléographique très limitée.

C'est pourquoi, il faut, même en se bornant au seul manuscrit Ayâ Sophia, n. 4832 — le seul connu jusqu'à présent pour un grand nombre de traités — il faut, disons-nous, faire une nouvelle édition des œuvres d'al-Kindî, basée sur une connaissance paléographique, philologique et philosophique appropriée.



al-fasâd. Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 35 b-39 a. Ed. Abû Rîdah, I, pp. 214-237.

15. *Risâlah fî mâhyyat al-nawm wa al-ru'yâ.* Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 9 a-11 a. Ed. Abû Ridah, I, pp. 293-311. Traduit en latin[1] par Gérard de Crémone ; de cette traduction existent plusieurs manuscrits recensés par A. Nagy qui l'a publiée : *Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qûb ben Isḥâq al-Kindî* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, t. 2, fasc. 5, Münster, 1897), pp. 12-27.

16. *Ris. ilâ Aḥmad ibn Muḥammad al-Khurâsânî fî îḍâḥ tanâhî jirm al-'âlam.* Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 13 a-14 a. Ed. Abû Rîdah, I, 186-192.

II. Météorologie :

1. risâlah fî al-'illah al-fâ'ilah li-al-madd wa al-jazr. Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 1 b-5 a ; Oxford, Bodley, Uri 877, 12 ; Escurial, Derenbourg, n. 1636 : 2. Ed. Abû Rîdah, II, pp. 110-133. Traduit en allemand par E. Wiedemann, Ann. d. Physik, 67, 374-87, voir *Beiträge*, 27, 35-7.

2. ris. fî 'illat al-lawn al-lâzawardî alladhî yurâ fî al-jaww min jihat al-samâ' wa yuẓannu annahû lawn al-samâ'. Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 7 a-8 a ; Oxford, Bodley, Uri, 877, 13. Ed. par O. Spies, *JRAS*, Bombay Roy. Asiatic Soc., 13 (1937), pp. 9-14, avec une trad. anglaise, *ibidem*, pp. 15-17. Voir aussi E. Wiedemann, in Festschrift fur Elster und Geitel, Braunschweig, 1915, pp. 118 sqq. Puis, éd. par Abû Rîda, II, pp. 103-108 (d'après le man. d'Ayâ Sophia ; puis il donne pp. 140-143 les variantes avec celui d'Oxford).

3. ris. fî al-jirm al-ḥâmil bi-ṭibâ'ih al-lawn min al-'anâṣir al-arba'ah wa alladhî huwa 'illat al-lawn fî ghayrih. Man. Ayâ Sophia, 4832, ff. 8 b-9 a. Ed. Abû Rîdah, II, pp. 64-68.

4. ris. fî al-'illah allatî lahâ yabrud a'lâ al-jaww wa yaskhunu mâ qaruba min al-arḍ. Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 11 b-13 a. Ed. Abû Rîdah, II, pp. 90-100.

5. ris. fî al-'illah allatî lahâ takûn ba'ḍ al-mawâḍi' lâ takâd tumṭir. Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 14 b-15 a. Ed. Abû Rîdah, II, pp. 70-75.

6. ris. fî al-ibânah 'an ann ṭabî'at al-falak mukhâlifah li-ṭabâ'i' al-'anâṣir al-arba'ah. Man. Ayâ Sophia, 4832, ff. 6 a-7 a. Ed. Abû Rîdah, II, pp. 40-46.

7. ris. fî 'illat kawn al-ḍabâb. Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 15 a-15 b. Ed. Abû Rîdah, II, pp. 76-78.

8. ris. fî 'illat al-thalj wa al-barad wa al-barq wa al-ṣawâ'iq wa al-ra'd wa al-zamharîr. Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 22 a-22 b. Ed. Abû Rîdah, II, 80-85. Trad. latine d'après l'hébreu : Alkindus de pluviis, imbribus, et

(1) Voir Jourdain : *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, p. 123.



ventis ac aëris mutatione, Venise 1507 ; voir Steinschneider, *ZDMG* XVIII, 181 ; et *Hebr. Uebersetz.*, 1893, Berlin, p. 564, § 351. Trad. hébreu : Paris, 1055 (10).

9. ris. fî al-qaḍâ' 'alâ al-kusûf. Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 56 a. Escurial, Casiri, 913 [4].

9. ris. fî aḥdâth al-jaww. Man. Fâtiḥ à Istanbul, n. 5411.

III. Astronomie et astrologie :

1. Ikhtyârât al-ayyâm. Man. Leiden, n. 1050. Trad. latine : De Electionibus, Bodley, Oxford, 1648 : 7.

2. kitâb fî qirânât al-nujûm. Man. Escurial, n. 913 [3].

3. maqâlat taḥâwîl al-sinîn. Man. Escurial 913 [2].

4. risâlah fî mulk al-'arab wa kammyyatihi. Man. : British Museum 426 [18] = addenda 7437. Composé en 256 h. (= 876 a. d.) ; voir Loth : *Mary. Forschung*, Leipzig, 1875, pp. 263 sqq.

5. ris. fî 'amal al-ḥilaq[1] al-sitt wa isti'mâlihâ. Man. Paris, 2544 [3].

6. ris. fî al-shu'â'ât. Man. Bankipore 2048 (voir : *Tadhkirat al-nawâdir*, 213 [et non pas 149 comme dans *GAL* suivi par McCarthy, p. 72]).

7. ris. fî al-ibânah 'an anna tabî'at al-falak mukhâlifatun li ṭabâ'i' al-'anâṣir al-arba'ah. Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 6 a-7 a. Ed. Abû Rîdah, II, pp. 40-46.

8. risâlat al-kindî ilâ Aḥmad ibn al-Mu'taṣim fî anna al-'anâṣir wa al-jirm al-aqṣâ kuryyat al-shakl. Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 30 a-32 a. Ed. *Râs'a'il*, II, pp. 48-53.

9. ris. fî al-sabab alladhî [lahu] nasabat al-qudamâ' al-ashkâl al-khamsah ilâ al-isṭuqussât. Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 14 b-16 a. Ed. *Rasâ'il*, II, pp. 54-63.

9. al-risâlah al-ḥikmyyah fî asrâr al-rûḥanyyah. Man. Sbath, 48 [1].

10. ris. fî ṣilat ruḥânyyât al-kawâkib. Man. Sbath, 48 [2].

IV. Musique[2] :

1. risâlah fî khabar ta'lîf al-alḥân. Man. British Museum, 2361 or., f. 165 a-168 a (acéphale). Édité par R. Lachmann et Maḥmûd Aḥmad al-Ḥifnî, Leipzig, 1931, avec une traduction allemande. Réédité par Zakaryyâ Yûsuf, parmi le recueil : *Mu'allafât al-Kindî al-mûsîqiyyah*, Baghdad, 1962, pp. 45-66, sous le titre : ris. fî khabar ṣinâ'at al-ta'lîf.

2. ris. fî ajzâ' khabaryyah fî al-mûsîqâ. Man. Berlin, 5503, f. 31 b-35 b ;

(1) Dhât al-ḥilaq = sphaera armillaria.

(2) Voir : *Das arabische Tonsystem im Mittelalter*, von Liberty Manik, Leiden, Brill, 1969 ; *Orientalische Musik*, mit Beiträgen von Hans Hickmann und Wilhelm Stander, Leiden, Brill, 1970.



Berlin, 5539. Édité par Zakaryyâ Yûsuf, dans le recueil ci-dessus mentionné, pp. 93-110.

3. Mukhtaṣar al-mûsîqâ fî ta'lîf al-nagham wa ṣan'at al-'ûd, allafahâ li Aḥmad ibn al-Mu'taṣim. Man. Berlin, 5531, f. 22 a-24 b. Édité par Zakaryyâ Yûsuf, *ibidem*, pp. 111-120.

3. kitâb al-muṣawwitât al-wataryyah min dhât al-watar al-wâḥid ilâ dhât al-'asharat al-awtâr. Man. Oxford, Bodley, March 663, pp. 226-238. Édité par Zakaryyâ Yûsuf, *ibidem*, pp. 67-92.

4. risâlah fî tartîb al-nagham ad-dâllah 'alâ ṭabâ'i' al-ashkhâṣ al-'âlyah. Man. Berlin, 5530 (?).

5. al-risâlah al-kubrâ fî al-ta'lîf. Man. Berlin, 5530, f. 25 a-31 a. Édité par Zakaryyâ Yûsuf, *ibidem*, pp. 121-142.

V. Varia :

1. Maqâlah fî al-radd 'alâ al-naṣârâ (réfutation du christianisme). Le texte d'al-Kindî se trouve inséré dans sa réfutation par Yaḥyâ ibn 'Adyy[1], man. Vatican m. 127, ff. 88 b-100 ; Paris, 169, ff. 47-51. Édité et traduit en français par Perrier, in *Oriens Christianus* XXII (1920-1921), pp. 3-11 (texte), 15-21 (traduction), et *Petits traités apologétiques de Yahya ben 'Adi*, Paris, 1921, appendice I, pp. 118-128.

2. Risâlah fi al-farâsah (physiognomonie). Man. Brussa, Hussein 'Omar, 33.

3. ris. fî ikhtilâf al-manâzir. Man. Paris, 2467 [2]. Traduction latine, man. Paris latin, 9335 ; Basel, 2 : 35.

4. risâlah fî ittikhâdh jawâhir al-ḥadîd li-alsiouf wa ghayrihâ min al-asliḥah... Man. Dâwûd Chalabî à Mossul, voir Makhṭûṭât al-Mûṣil, pp. 282-283.

5. ris. ilâ ba'ḍ ikhwânihi fî al-siûf (sur les sabres). Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 18 a-21 b.

6. ris. fi anwâ' al-suyûf wa al-ḥadîd. Man. British Museum, 1145 : 3 = add. 18866. Voir Wiedemann, Mémoires de la Société de Physique et de Médecine, à Erlangen, XXV (1911), pp. 114-130. Édité par le colonel 'Abd al-Rahmân Zakî, Bulletin of the Faculty of Arts, University of Cairo, XIV, 2, décembre 1952. Ce traité a été signalé pour la première fois en 1854 par Hammer Purgstall dans une notice du *Journal asiatique* VIII (janvier 1854), pp. 66-79, avec quelques extraits publiés d'après le manuscrit de Leyde, n. 287[2].

7. Kalâm fî al-tarkîb. Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 35 a, ll. 1-15.

(1) Voir T. de Boer : « Kindi wider die Trinität », in *Or. St. Nöldeke*, I, pp. 279-81.

(2) Voir aussi : Rödiger, *ZDMG* 14, 496 ; E. Wiedemann, *Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften* XXV (1911), p. 114 sqq ; A. Zeki Validi, *ZDMG*, 90, p. 19 sqq.

8. Hal yajûz an yutawahham mâ lâ yurâ? Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 35 a, ll. 16-29.

9. kitâb al-bâh. Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 56 b-58 a.

10. ris. fî istikhrâj al-mu'ammâ, ilà Abî al-'Abbâs Aḥmad ibn al-Mu'taṣim. Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 58 a-63 b.

11. ris. fî allathghah. Man. Ayâ Sophia 4832, f. 63 b-65 a.

12. ris. fî îḍâḥ wijḍân ab'âd mâ bain al-nâẓir wa markaz a'midat al-jibâl wa 'uluww a'midat al-jibâl. Man. Ayâ Sophia, 4832, f. 65 b-69 a.

13. kitâb fî kîmiâ' al-'iṭr wa al-taṣ'îdât. Man. Ayâ Sophia, 3594, en 99 pages. Édité par Karl Grabers avec une traduction allemande, Leipzig, 1948[1].

14. Kitâb fî al-ṣinâ'ah al-'uẓmâ. Man. Ayâ Sophia, n. n. 4830, fol. 53 a-50 b[2].

15. [ris.] fî ma'rifat quwâ al-adwiyah al-murakkabah. Man. Munich, 838, pp. 28-37. Traduction latine, publiée à Strasbourg, 1531.

16. ris. fî istiḥḍâr al-arwâḥ. Man. Sbath, 48 [3].

17. ris. fî 'ilm al-katif (?). Man. Brussa, Ḥussein Chelebi, 36 ; bibliothèque du musée iraqien à Baghdad, n. 1489. Voir Plessner, in *Islamica*, IV, p. 557.

18. kitâb fî al-khayl wa al-baitarah. Man. Bibl. musée iraqien, n. 134.

19. fî 'amal al-sâ'ât fî ṣafîḥah. Man. Oxford, Bodley, 941 [7]. Édité par Zakaryyâ Yûsuf en photocopie, Baghdad, 1962.

VI. Textes perdus en arabe et retrouvés en traduction latine[3] ou hébraïque :

1. De quinque essentiis. Plusieurs manuscrits latins signalés par A. Nagy, qui l'a publié in Die Philosophischen Abhandlungen des Ja'qûb ben Isḥâq al-Kindî, Munster, 1897 (Beiträge z. Geschichte der Philosophie im Mittelalter, II, 5). Réimprimé et traduit en arabe par Abû Rîdah, *Rasâ'il*, II, pp. 8-35.

(1) Voir *Archiv Orientalni*, IV, 371.

(2) Ce traité fut signalé d'abord par Krause : « Stambuler Handschriften islamischer Mathematiker », in *Quellen und Studien zur Gesechichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, B III, 449, n. 1 (1936). Puis, il fut étudié par Franz Rosenthal : « Al-Kindi and Ptolemy », in Studi Orientalistici in onore di G. Levi Della Vida, t. II, pp. 436-456. Rome, 1956. C'est une paraphrase de 8 premiers chapitres du livre un de *Syntaxis Astronomica (Almagest)* de Ptolémée (en 13 livres).

(3) Sur al-Kindî chez les latins, voir P. Mandonnet : *Siger de Brabant*, II, 18-21 : De collectione errorum Alkindi.



Ses disciples

Al-Kindî a eu quelques disciples, dont le plus connu fut Aḥmad ibn al-Ṭayyib[1]. Son nom complet est : Abû al-'Abbas Aḥmad ibn Muḥammad ibn Marawân al-Sarakhsî. Il fut excellent en plusieurs sciences des anciens. Sa science, observe Ibn al-Nadîm, dépassa son intelligence. D'abord précepteur du calife al-Mu'taḍid, il devint un des plus écoutés de ses conseillers et son intime confident. Mais ayant divulgué un secret concernant al-Qâsim ibn 'Ubaid-Allâh et Badr, le valet d'al-Mu'taḍid, celui-ci le livra à ces deux-là, qui s'emparèrent aussitôt de son argent et le mirent en prison[2]. Puis, par un stratagème d'al-Qâsim, le calife ordonna de mettre notre philosophe à mort, et il fut exécuté en ṣafar 286 h. (fév.-mars 899 a. d.). Il fut nommé en rajab 282 (septembre 895) comme contrôleur général *(muḥtasib)* ; on lui attribue deux livres sur cette fonction : *a)* ṣinâ'at al-ḥisbah al kabîr ; *b)* kitâb ghishsh al-ṣinâ'at wa al-ḥisbah al-saghîr. Il fut aussi chargé des affaires des successions et du marché des esclaves.

Les trois biographes : Ibn al-Nadîm, al-Qifṭî, et Ibn Abî Uṣaibi'ah, lui attribuent un grand nombre d'ouvrages sur toute sorte de sujets : littérature, musique, philosophie, cuisine, contrôle civil, météorologie, arithmétique, échecs, etc. Mais aucun de ses livres ne nous est parvenu, que je sache. Mentionnons à titre d'exemple, les titres de quelques-uns de ses livres de philosophie :

1. Résumé de l'*Isagoge* de Porphyre ;
2. Résumé des *Catégories* d'Aristote ;
3. Résumé de *de Interpretatione* d'Aristote ;
4. Résumé des premiers *Analytiques* d'Aristote ;
5. Résumé des seconds *Analytiques* d'Aristote ;
6. Résumé des *Sophistiques* d'Aristote ;
7. Résumé : des lois générales de la dialectique d'après la doctrine d'Aristote.
8. De l'âme
9. De l'essence du sommeil et de la vision.
10. De l'intellect.
11. De l'unité de Dieu.

(1) Voir sur lui : Ibn al-Nadîm : *Fihrist*, 261 (éd. Flügel) ; ibn Abi Uṣaibi'ah, I, 214-215 ; al-Qifṭî, 77 ; Yâqût : *Irshâd...*, I, pp. 158-160 ; Wüstenfeld : *Ärzte*, 80 ; Leclerc, *Hist. Médecine arabe*, 294 ; Suter : *Mathematiker*, 63 ; F. Rosenthal : Aḥmad b. at-Tayyib as-Sarakhsi, 1943.

(2) Il est donc complètement faux de dire, comme le fait Brockelmann (*JAL*, I, p. 231 ; Supl. I, p. 375), qu'il fut mis en prison et exécuté parce qu'il fut hérétique *(Ketzer)*. Nos sources ne donnent d'autre raison à sa fin tragique que cette affaire de divulgation du secret du Calife.



12. Des mots de Socrate.
13. Des recommandations de Pythagore (vers dorés de Pythagore?).
14. De la différence entre la grammaire des arabes et la logique.
15. Sur le fait que les éléments de la philosophie dépendent les uns des autres.
16. De la politique (grand et petit).
17. Sur le fait que les choses créées, au moment de la création, ne sont ni mues ni en repos.
18. Sur les sceptiques et leurs croyances.
19. La doctrine des Sabéens.

Il faut noter que les titres 9, 10, 12 figurent également dans la liste des œuvres d'al-Kindî.

III

Sa philosophie

1. *Préliminaires*

Al-Kindî fut le premier penseur musulman à profiter de l'immense culture grecque révélée aux arabes en leur langue à partir du milieu du IIe siècle de l'hégire (VIIIe de l'ère chrétienne). Dans notre livre : *la Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*[1], nous avons amplement traité ce sujet, en ce qui concerne la philosophie. Pour ce qui est des autres disciplines, on peut consulter les recherches déjà entreprises : pour les mathématiques, le livre de M. Steinschneider[2], pour la médecine le récent livre d'Ullmann[3], pour les mathématiques et l'astronomie : H. Suter[4].

Comme nous l'avons déjà démontré[5], al-Kindî ne connaissait pas le grec, ni aucune autre langue étrangère. Son activité, « en ce qui concerne les traductions du grec ou du syriaque, se bornait à deux choses : ou bien il chargeait un traducteur de traduire pour son compte un livre

(1) 'Abdurraḥmân Badawi : *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Cours professé à la Sorbonne en 1967. Études de philosophie médiévale, *LVI* ; Vrin, 1968.

(2) Moritz Steinschneider : *Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen*. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1893.

(3) Manfred Ullmann : *Die Medizin im Islam*. Handbuch der Orientalistik I. Abt., Ergänzungsband VI. Leiden/Köln, 1970, pp. 25-97.

(4) H. Suter : *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900.

(5) 'Abdurraḥmân Badawi : *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, pp. 26-32. Paris, 1968.



qui l'intéressait[1], ou bien il corrigeait[2] ce que des traducteurs avaient traduit quand ceux-ci n'étaient pas assez forts en arabe. Sa correction se limitait à bien rendre l'expression arabe et à proposer de meilleurs termes techniques » (*ibidem*, p. 30).

Al-Kindî se servait des traductions faites du grec ou du syriaque en arabe. On ne doit pas attribuer à al-Kindî la paternité des termes techniques arabes, d'une forme insolite, avant d'avoir consulté les traductions elles-mêmes. En effet, il est avéré que beaucoup de termes techniques rares, qu'on croyait être inventés par al-Kindî, ne sont que les termes mêmes employés par la première génération de traducteurs : al-Biṭrîq, son fils : Yaḥyâ ibn al-Biṭrîq, Ibn Nâ'imah al-Ḥimṣî, al-Ḥajjâj ibn Maṭar, Eusṭâth, Qusṭâ ibn Lûqâ, etc. Donnons-en quelques exemples :

jâmi'ah = syllogisme (al-Kindî, *Rasâ'il*, I, p. 381) — se trouve dans la traduction de la *Métaphysique* (tr. Eusṭâth), t. II, p. 873, l. 2, 498, l. 4, etc.

ṭînah = matière ὕλη (*Rasâ'il*, I, pp. 166, 370-1, 384) — se trouve dans la traduction de *de Anima*, p. 7 de notre édition.

ays أيس = être, τὸ ἔστι (*Rasâ'il*, I, pp. 113, 123, 124, 133, 182, 183, 215) — se trouve dans la traduction de la *Métaphysique*, p. 1034, l. 7-8, p. 1060, l. 12.

aysyyah = être, εἶναι (*Rasâ'il*, I, p. 113) — se trouve dans la traduction de la *Métaphysique*, p. 13, l. 4.

Par ces exemples, on voit qu'al-Kindî ne fait que reprendre les termes techniques employés par les traducteurs de son temps. Il n'est donc pas vrai que c'est lui qui a inventé ces termes. Son rôle dans ce domaine de terminologie est donc très difficile à définir. Certes, il a corrigé quelques traductions faites par des gens dont l'arabe n'était pas le fort, et qui sont plutôt de culture syriaque. Mais, qu'est-ce qu'il corrigeait au juste? Les termes techniques, ou le style arabe en tant que tel? Nous croyons que c'est seulement le style arabe.

a. La définition de la philosophie

Dans son traité de *définitions*, al-Kindî rapporte ce qu'il appelle les définitions de la philosophie chez les anciens. Elles sont au nombre de 6 :

1. Une définition d'après son étymologie : la philosophie est « l'amour de la sagesse, car le mot « philosophe » est formé de philo, c'est-à-dire : ami, et sophia, c'est-à-dire : sagesse »[3].

(1) Par exemple, Eusṭâth traduisit la *Métaphysique* d'Aristote pour le compte d'al-Kindî (*Fihrist*, p. 352).

(2) Il a, par exemple, corrigé la traduction, faite par Ibn Nâ'imah al-Ḥimṣi, de la *Théologie du* Pseudo-Aristote.

(3) *Rasâ'il*, I, 172. Il faut corriger le texte arabe comme suit : فليا ... سوفيا ; la note de l'éditeur est donc fausse.

Nous savons que les mots : φιλόσοφος, φιλοσοφία, φιλοσοφειν se trouvent déjà chez Homère (II, 15, 412) et Hésiode (Op. 651) ; et plus tard chez Hérodote — mais dans un sens tout à fait général : l'excellence en une discipline (scientifique ou technique) quelconque. On trouve le mot φιλόσοφος, pour la première fois dans un sens plus précis et restreint, chez Héraclite (Fragment 35 Diels).

2. Une définition d'après son action : « la philosophie est l'effort de ressembler aux actes de Dieu, selon la capacité de l'homme. Par là on veut que l'homme soit parfait en vertu » (*ibidem*, II, 172).

Cette définition se rapporte à Platon qui assimile l'effort philosophique à une évasion et cette évasion « c'est de s'assimiler à Dieu dans la mesure du possible : or, on s'assimile en devenant juste et saint dans la clarté de l'esprit. »[1]. Dans les introductions[2] à la philosophie, qui précédaient les cours exégétiques à Alexandrie au ve et vi^e siècles de l'ère chrétienne, on en a formé la définition suivante : ὁμοωσις θεῷ κατα τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ, phrase dont la définition n. 2 d'al-Kindi est la traduction exacte.

3. Une autre définition d'après sa fin[3] : la philosophie est « la préoccupation de la mort. Pour eux, la mort est de deux sortes : une mort naturelle, qui est l'abandon, par l'âme, de l'emploi de son corps ; et une mort qui est la mortification des concupiscences. C'est cette dernière qu'ils visent, car la mortification des concupiscences (ou des désirs) est le chemin qui mène à la vertu. Aussi beaucoup d'excellents anciens ont dit : le plaisir est un mal. Nécessairement donc, puisque l'âme se comporte de deux façons : une sensitive, et l'autre est intellectuelle, ce qu'on nomme : plaisir, vient de la sensation, car s'occuper des plaisirs sensuels c'est abandonner l'usage de la raison. » (*Rasâ'il*, I, pp. 172-173).

Cette définition aussi vient de Platon, qui dit : « quiconque s'attache à la philosophie au sens droit du terme, les autres hommes ne se doutent pas que son unique occupation, c'est de mourir, et d'être mort »[4]. Cette définition fut abrégée en cette formule : μελέτη θανάτου (= contemplation de la mort).

4. Une définition d'après la cause : la philosophie est « l'art des arts et la sagesse des sagesses ».

(1) Platon : *Phédon*, 176 b, tr. L. Robin, p. 208. Paris, « Les Belles Lettres », 1967.

(2) Ammonius : *in Porphyr. Isag.* [*Comm.* in *Aristot. Graeca* IV, 3] 1 sqq., David : *Prol.* [*Comm. in Aristot. Graeca* XVIII, 2], 20, 25 sqq. ; Elias : [*Comm. in Aristot. Graec.* XVIII, 1], 7, 26 sqq.

(3) Il faut lire dans le texte arabe : من جهة غايتها (l. 12) ; c'est le τέλος. Voir Gött. Anz., 1906, p. 904 ; 1909, p. 542 sqq.

(4) Platon : *Phédon*, 64 a ; tr. L. Robin, p. 11 ; Paris, « Les Belles Lettres », 1967.

C'est exactement la traduction de la définition donnée dans ces introductions ci-dessus mentionnées : τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν[1].

5. Autre définition : « la philosophie est la connaissance par l'homme de soi-même. Cette parole est très noble et très profonde. [Pour l'expliquer] je dis, par exemple : puisque les choses sont ou bien des corps ou bien [des êtres] non-corporels ; que les non-corps sont ou bien des substances ou bien des accidents ; que l'homme est [formé du] corps, de l'âme et des accidents ; que l'âme est une substance et non pas un corps [c'est-à-dire qu'elle est non-corporelle] — alors l'homme quand il se connaît soi-même, il connaîtra le corps avec ses accidents, le premier accident, et la substance qui n'est pas un corps. Donc, s'il connaît tout cela, il connaîtra le tout. C'est pourquoi les philosophes appellent l'homme : un microcosme. » (*ibidem*, t. I, 173).

Cette définition se base sur le γνῶθί σέαυτον, entendu dans un sens gnostique ; ce qui la fait remonter aux IIe-IVe siècles après Jésus-Christ. Al-Kindî, dans un autre endroit[2], rapporte en détail cette théorie, selon laquelle l'homme, d'après les philosophes anciens, est un microcosme, puisqu'en lui se trouvent toutes les forces qui se trouvent dans le Tout.

6. Une dernière définition selon son essence propre et spécifique : « la philosophie est la science des choses éternelles et universelles : leurs êtres, leurs essences et leurs causes, autant que cela est possible à l'homme » (*Ibidem*, t. I, p. 173).

Cette définition est semblable à celle donnée dans les introductions ci-dessus mentionnées : γνῶσις τῶν ὄντων ᾗ ὄντα ἐστὶ — qui est proche de celle de la *philosophie (première)* chez Aristote. Aristote (*Métaphysique*, A 2, 982 a 7-22) dit, en effet, que « nous concevons d'abord le sage comme possédant la connaissance de toutes les choses, dans la mesure où cela est possible... En outre, celui qui connaît les causes avec plus d'exactitude... La connaissance de toutes choses appartient nécessairement à celui qui possède au plus haut degré la science de l'universel ». Et plus loin : « il faut que ce soit une science qui spécule sur les premiers principes et les premières causes » (982 b 8-9).

Voilà les six définitions rapportées par al-Kindî, sans opter pour aucune en particulier. Cet éclectisme sera le trait dominant de son système.

b. Sa connaissance de l'histoire de la philosophie

Ceci nous amène à aborder un autre problème : jusqu'où s'étendait sa connaissance des doctrines des philosophes grecs ?

Le philosophe grec qu'il mentionne le plus c'est évidemment Aristote. Il a consacré un traité aux livres d'Aristote. Il les classifie en quatre

(1) Voir sur cette définition : C. Weyman, in *Festgabe z. 70. Geb. von* G. v. *Hertling*. Freiburg-in-Breisgau, 1913, p. 371 sqq.

(2) *Rasâ'il*, I, p. 260, l. 7-8.



sections : (1) livres de logique ; (2) livres de physique ; (3) livres qui étudient les choses qui, tout en existant par elles-mêmes, n'ayant pas besoin de corps, se trouvent en contact avec les corps, d'une façon ou d'une autre (livres de psychologie, *Parva naturalia*) ; (4) livres de métaphysique. Il faut les étudier selon cet ordre. Mais l'étude de la philosophie en général doit être précédée par celle des mathématiques[1].

Il énumère ensuite les sujets traités dans chacun des livres du Stagirite, d'une manière précise mais très succincte. A chaque titre, il explique le sens linguistique du mot grec employé pour le désigner : Κατηγορίαι — c'est-à-dire : ce dont on prédit que (= sujet) et ce qu'on prédit que (= prédicat) ; περὶ Ἑρμηνείας — c'est-à-dire : de l'interprétation ; Ἀναλυτικὰ προτέρα — c'est-à-dire la conversion dès le commencement (m. à m. dès la tête)[3] ; Ἀναλυτικὰ ὕστερα, ou Ἀποδεικτική, c'est-à-dire : la démonstration ; Τοπικὰ — c'est-à-dire : les lieux ; περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων, c'est-à-dire sur les sophistes, et le sophiste est celui qui prétend être philosophe (mutaḥakkim = man yaddaʿî al-ḥikmah) ; περὶ ῥητορικῆς, c'est-à-dire : l'art de bien parler ; περὶ ποιητικῆς — c'est-à-dire : la poétique. Les autres titres, il les donne en arabe.

Il cite Aristote plusieurs fois dans son *Petit traité de l'âme*. On peut dire qu'il connaissait bien l'œuvre d'Aristote, aussi bien l'œuvre authentique que l'œuvre apocryphe.

Quant à Platon, al-Kindî le cite souvent dans ce *Petit traité de l'âme* (*Rasâ'il* I, pp. 274-278) et paraît partager ses opinions sur l'âme. Parmi les titres de ses livres, nous trouvons celui-ci : *épître sur l'élucidation des nombres mentionnés par Platon dans la République*[1].

Il consacre à Socrate trois épîtres : 1) dialogue entre Socrate et Arswâs (?) ; 2) sur la mort de Socrate ; 3) épître sur ce qui se passa entre Socrate et les Ḥarrâniens. Rien que d'après ces titres, on voit que sa connaissance de Socrate fut un mélange de la vérité historique et du Socrate légendaire, dont la légende s'est formée peu à peu après sa mort jusqu'à ce qu'elle soit entièrement constituée avant qu'elle soit reçue par les Arabes.

Il semble donc que sa connaissance de l'œuvre de Platon fut très rudimentaire, ce qui doit nous étonner, vu qu'une partie des dialogues de Platon fut traduite du vivant d'al-Kindi :

a) *Le Timée*, traduit par Yûḥannâ ibn al-Biṭrîq (mort vers 200 h./815 a. d.) ; et puis par Ḥunain ibn Isḥâq ;

b) *La République*, traduit par Ḥunain ibn Isḥâq (mort le 6 ṣafar 260/30/11/873 a. d.) ;

c) *Les Lois*, traduit également par Ḥunain[4].

(1) *Rasâ'il*, I, pp. 363-384.
(2) *Idem*, p. 378.
(3) Ibn Abî Uṣaibiʿah, p. 289, Beyrouth, 1965.
(4) Voir notre : *Transmission...*, pp. 35-37 ; Ibn al-Nadîm : *Fihrist*, pp. 357-358. Le Caire, s.d.



Même le peu qu'il rapporte des idées de Platon sur l'âme est cité de seconde main.

Quant à Plotin, al-Kindi connaissait à fond la paraphrase de quelques traités de ses trois dernières *Ennéades* (IV-VI) sans en connaître l'auteur, cette paraphrase connue sous le nom de *Théologie d'Aristote* étant attribuée au Stagirite. C'est lui qui en a corrigé la traduction arabe faite par Ibn Nâʿimah al-Ḥimṣî. Aussi voyons-nous l'influence de Platon pénétrer toute l'œuvre de notre philosophe arabe, phénomène qui sera d'une importance capitale pour toute l'évolution ultérieure de la philosophie arabe.

Mais le véritable problème c'est de savoir si notre philosophe s'est posé la question de l'authenticité de la *Théologie d'Aristote* quant à son auteur. Mais on ne voit nullement, dans tous les traités qui nous restent encore d'al-Kindî — et il aurait pu trouver beaucoup d'occasions d'en parler si vraiment il avait douté de son authenticité — qu'il réfère jamais à cette question. Aussi pouvons-nous assurer qu'il n'en a jamais douté.

c. Traité de définitions

Al-Kindî, dans son Traité des définitions, nous donne les définitions de 87 termes techniques (deux sont répétés deux fois). Elles sont pour la plupart assez courtes, et embrassent l'ensemble de la philosophie : métaphysique, physique, psychologie, logique et morale.

Nous savons qu'Aristote a traité ce problème de terminologie en deux endroits : *a)* un traité de définition Ὁρισμοὶ (ou ὅροι selon la liste de Ptolémée), qui est perdu ; *b)* et le livre Δ de la *Métaphysique*, qui contient les définitions et les explications détaillées de trente termes philosophiques. Si nous comparons les définitions données par al-Kindî à celles rapportées dans le livre Δ de la *Métaphysique*, nous nous apercevons tout de suite qu'il n'y a pas de relation entre les deux. Donc, al-Kindî ne s'en est pas inspiré. Loin de là. Les définitions d'al-Kindî sont assez courtes, tandis que celles d'Aristote sont abondantes : ce sont de véritables articles. Pourtant, on peut tirer quelques définitions d'al-Kindî, de celles d'Aristote. Par exemple :

a) *Le faux :*

Aristote : « une énonciation fausse est celle qui, en tant que fausse, exprime ce qui n'est pas. C'est pourquoi toute énonciation est fausse quand elle porte sur un autre objet que celui pour lequel elle est vraie » (*Métaphysique*, Δ, 29, p. 1024 b 27-29, tr. Tricot, I, pp. 317-318).

Al-Kindî : « le faux est l'énonciation qui affirme ce qui n'est pas, et qui nie ce qui est » (*Rasâ'il*, I, p. 169) ;

b) *La substance :*

Aristote : « la substance se ramène à deux acceptions : c'est le sujet ultime, celui qui n'est plus affirmé d'aucun autre ; et c'est encore ce qui,

étant l'individu pris dans son essence, est aussi séparable, c'est-à-dire la configuration ou forme de chaque être » (*Métaphysique*, Δ, 8, 1017 b 23-25 ; tr. Tricot, I, p. 274).

Al-Kindî : « la substance est ce qui existe en lui-même ; il porte les accidents ; son identité ne change pas ; il est qualifié, et non pas qualifiant » (*Rasâ'il*, I, p. 166) ;

c) *L'élément :*

Aristote : « élément se dit du premier composant immanent d'un être et spécifiquement indivisible en d'autres espèces » (*ibidem*, Δ, 3, 1014 a 26-27 ; tr. Tricot, I, p. 252).

Al-Kindî : « l'élément est la matière de toute matière » (*ibidem*, p. 166).

En revanche, voyons la différence dans la définition d'autres termes :

a) *Quantité :*

Aristote : « quantité, se dit de ce qui est divisible en deux ou plusieurs éléments intégrants, dont chacun est, par nature, une chose une et individuelle » (*ibidem*, Δ, 13, 1020 a 6-7 ; tr. Tricot, I, pp. 288-289).

Al-Kindî : « la quantité est ce qui comporte l'égalité et l'inégalité » (*ibidem*, p. 167) ;

b) *Qualité :*

Aristote : « la qualité se dit, en un premier sens, de la différence de la substance... Le second sens embrasse les déterminations des êtres mobiles en tant que mobiles, et les différences des mouvements. » (*ibidem*, Δ, 14, 1020 a 33-34, 1020 b 17-18 ; tr. Tricot, I, 291, 293.)

Voir, par contre, ce qu'en dit al-Kindî, *ibidem*, p. 167.

Par tous ces exemples, on voit qu'al-Kindî ne s'est pas inspiré du livre Δ de la *Métaphysique* d'Aristote. D'ailleurs, les termes communs entre les deux listes sont au nombre de 6. Il y a donc une autre source à laquelle al-Kindî a puisé. Un indice en faveur d'une source grecque traduite en arabe est fourni par ce qu'il dit à propos du terme : al-dhaḥl : il dit que l'équivalent grec de ce mot est dérivé d'un mot qui signifie : embuscade, le fait de guetter ou d'embusquer. Il définit le mot *dhaḥl* ainsi : « rancune qui guette une occasion pour se venger » (*Rasâ'il*, I, p. 176). Quel serait ce mot grec, qui correspond à ce sens et en même temps dérive étymologiquement d'un mot grec qui signifierait : l'embuscade et le fait de guetter ?[1].

Le mot arabe : dhaḥl comprend les sens suivants : vengeance, rancune, animosité et haine. Son équivalent grec serait : τῑμωρίᾳ τῖσις, ποινή, ἄποινα, ἀντίποινα (= vengeance), φθόνος, ἔχθρα, ἔχθον (= rancune, haine, animosité). Les mots grecs pour embuscade sont : λόχος, ἐνεδρα ;

(1) M. Abû Rîdah, dans une note p. 176, dit que M. Amîn Salâmah lui a indiqué que ce devait être « le mot λοχή (= rancune), dérivé du verbe grec λοχᾶν » ! Mais le mot λοχή n'existe pas en grec ! Peut-être veut-il dire : χολή (= bile, colère). Mais alors il ne pourrait pas dériver du mot λοχᾶν, c'est son inverse.



les verbes qui expriment ce sens sont : ἐνεδρεύειν, φυλάσσειν. On ne voit pas donc quel serait ce mot grec équivalent à dhaḥl et dérivé d'un mot qui signifierait : l'embuscade et le fait de guetter.

Mais le fait qu'il mentionne une telle étymologie pourrait indiquer que sa source est grecque. Il faut donc chercher cette source dans un éventuel vocabulaire technique de la philosophie, composé par un commentateur ou un professeur de philosophie à la fin de l'antiquité greco-romaine, et traduit en arabe.

Les définitions données par al-Kindî ont, pour la plupart, un caractère nettement aristotélicien : quand il définit la nature : « le principe du mouvement, et du repos consécutif à un mouvement » (p. 165) ; — l'âme : « une entéléchie première d'un corps naturel ayant la vie en puissance » *(ibidem)* : — le temps : « une durée dénombrée par le mouvement » (p. 167) ; — l'espace : « les extrémités du corps, ou le contact des deux horizons du contenant et du contenu » (p. 167) ; — la matière : « une puissance sujette à porter les formes ; elle est passive » (p. 166).

2. *La métaphysique*

La philosophie première est, nous dit al-Kindî, la plus noble forme de philosophie. Elle est la science du premier Vrai, qui est la cause de tout ce qui est vrai. Aussi le philosophe parfait est-il celui qui est versé dans cette science très noble ; en effet, la science de la cause est plus noble que la science de l'effet, puisque nous n'acquérons une science parfaite d'une chose que si nous connaissons parfaitement sa cause.

La science de la cause première est à juste titre appelée « la philosophie première », puisque tout le reste de la philosophie est inclus dans cette science, étant donné qu'elle est « première » : en rang, en genre, en certitude, et par rapport au temps, puisqu'elle est la cause du temps.

Après avoir ainsi formulé le rôle et le rang de la philosophie première, en conformité avec ce qu'en dit Aristote (*Métaphysique*, A 2, 982 a 8-19 ; α 1, 993 b 19-23), Al-Kindî parle de notre dette envers les anciens[1], qui ne parlaient pas notre langue, et quoiqu'ils n'atteignissent la vérité que d'une manière partielle, le peu que chacun obtint, joint à ce que les autres ont obtenu, formera une bonne quantité de vérité. Nous devons les remercier de ce qu'ils nous permirent de participer aux fruits de leurs spéculations et nous ont facilité l'examen des problèmes. Aristote, le plus grand, parmi les grecs, en philosophie, a dit dans le même sens : « nous devons remercier (également) les pères de ceux qui ont apporté quelque vérité, puisqu'ils avaient été les causes de leurs êtres, en plus de les remercier eux-mêmes ; en effet, ces pères sont leurs causes, et eux sont pour nous une cause pour atteindre la vérité. Comme ce qu'il dit est excellent ! »[2].

(1) Cf. Aristote : *Métaphysique*, α, 1, 993 b 12-18.
(2) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, p. 103.

Mais on voit ici qu'al-Kindî va au delà du texte d'Aristote (α 1, 943 b 16-18), parce que celui-ci dit : « de plusieurs philosophes nous avons reçu certaines doctrines, mais ce sont les autres philosophes qui ont été la cause de la venue de ces derniers » (tr. Tricot, I, p. 108) ; alors ou bien al-Kindî n'a pas compris cette dernière phrase, qui veut dire que non seulement il faut se montrer reconnaissants envers les philosophes de qui nous avons reçu certaines doctrines, mais aussi envers les philosophes qui ont formé ces derniers ; ou bien al-Kindî ajoute une autre remarque, assez banale certes, qu'il faut être reconnaissants aussi envers les pères matériels (et non seulement spirituels) de ces philosophes. Nous croyons plutôt qu'al-Kindî n'a pas compris le texte d'Aristote, surtout si on considère le fait que la traduction arabe de ce passage chez Eusṭâth[1] est juste, et Eusṭâth a fait cette traduction pour al-Kindî lui-même[2]. Mais on peut l'excuser, car la traduction dit : « et d'autres furent la cause de l'existence de ceux-ci » — ce qui prête à la confusion.

Notre philosophe veut se montrer reconnaissant envers ceux qui ont dit la vérité, de quelque origine et de quelque race qu'ils fussent. Celui qui cherche la vérité doit la chercher là où elle se trouve ; on ne doit mépriser quiconque apporte de la vérité. A ce propos, il fait une charge à fond contre les gens de la religion, qui font le commerce de la religion, eux qui sont dépourvus de toute religion, et qui ne montrent de la ferveur religieuse que « pour défendre leurs fausses chaires, qu'ils ont occupées sans aucun mérite »[3]. Car, observe notre philosophe, il n'a pas de religion celui qui s'oppose à la science des choses telles qu'elles sont et l'appelle impiété *(kufr)*. En effet, la connaissance des choses, telles qu'elles sont, inclut la science divine, la science de l'unité divine, la science des vertus, et en général la science de tout ce qui est utile. Posséder ces sciences est une chose recommandée par les vrais Envoyés de Dieu, car ceux-ci enseignent la divinité d'Allâh tout seul, la poursuite des vertus et l'évitement des vices. Si notre philosophe insiste sur ce point (I, pp. 103-105), c'est qu'il s'adresse, semble-t-il, à des adversaires de la philosophie grecque parmi les gens de religion ou les théologiens. Seraient-ils les gens de *sunnah*, qui triompheront pendant le califat d'al-Mutawakkil (232-247 h. = 847-861 a. d.) et qui sont tenus encore en échec pendant le califat d'al-Mu'taṣim, auquel ce traité de philosophie première est dédié ? C'est possible. De toute façon, cette espèce de gens qui hurlent contre l'introduction d'une culture étrangère ont toujours existé, dans le passé comme de nos jours.

Al-Kindî prendra la décision de faire fi de leurs objections, car ce qui lui importe c'est « de mener à la perfection notre espèce humaine[4] »,

(1) In : Averroès : *Tafsîr mâ ba'd al-ṭabî'ah*, t. I, p. 9 en marge. Éd. Bouyges, Beyrouth, 1938. Eusṭâth vivait à la fin du IIe siècle de l'hégire (VIIIe de l'ère chrétienne).
(2) *Fihrist*, p. 366. Le Caire, s.d.
(3) *Rasâ'il*, I, p. 104.
(4) *Rasâ'il*, I, p. 103.

puisque c'est notre fin en cette vie. Pour ce faire, il suivra, dans ce livre sur la philosophie première, sa méthode habituelle, de mentionner tout ce que les anciens ont émis, dans un exposé simple et facile à comprendre, et de compléter ce qui leur manque, tout en s'excusant de ne pouvoir dire beaucoup, à cause de la difficulté du sujet traité.

Après avoir démontré la nécessité de s'occuper de la philosophie première, il s'engage dans son sujet.

a. L'objet de la métaphysique

Il se demande alors quel est l'objet de cette science. Pour résoudre ce problème, il commence par distinguer deux sortes de l'être humain *(Dasein)*: un être sensible, et un être intelligible. En effet, les choses sont : ou bien universelles, ou bien particulières. Les universels sont les genres par rapport aux espèces, et les espèces par rapport aux individus ; les choses particulières sont les individus, par rapport aux espèces. Les individus particuliers tombent sous les sens ; mais les genres et les espèces ne tombent pas sous les sens, et ne possèdent pas une existence sensible ; ils tombent sous l'intelligence humaine. Ce qui est sensible se représente à l'âme ; mais tout concept d'espèce ou du genre ne se représente pas à l'âme comme une image. Ce qui n'a pas de matière et ne se trouve pas inhérent dans une matière ne se représente pas du tout à l'âme ; mais nous l'admettons nécessairement par le raisonnement : par exemple, du corps du Tout (de l'Univers) ne sort ni vide ni plein : c'est une vérité qu'on ne peut pas se représenter par les sens, mais qu'on admet par le raisonnement que voici :

Vide signifie un espace où il n'y a aucun objet. Mais l'espace est le lieu où se trouve un objet. Donc, s'il y a espace, il faut qu'il y ait un objet dedans ; et s'il y a un objet, il faut qu'il y ait un espace. Il n'y a pas donc un espace sans objet dedans. Il n'y a pas donc un vide absolu.

D'ailleurs : si le plein est un corps, alors ou bien le corps du Tout (= de l'Univers) est infini en quantité ; ou bien, il est fini. Or, il n'y a pas d'infini actuel. Donc, le corps du Tout (= de l'Univers) ne peut pas être infini en quantité. Alors, il n'y a pas de plein après le corps du Tout : car, s'il y a un plein après lui, ce plein serait un corps ; si après ce plein il y a un plein, et après chaque plein il y ait un plein, il y aurait un plein infini ; et alors il y aurait un corps infini en quantité ; et il y aurait un infini en acte. Or, il est impossible qu'il y ait un infini en acte. Donc, il n'y a pas de plein après le corps du Tout.

Cette vérité ne se représente pas à l'âme ; mais c'est une vérité rationnelle.

Par le fait qu'il y a deux espèces d'êtres : l'être sensible et l'être intelligible, la recherche de la vérité est facile d'une part, difficile d'autre part. Celui qui cherche à se représenter l'intelligible comme le sensible ne l'aperçoit pas, comme la chauve-souris n'aperçoit pas les objets qui nous

sont clairs à la lumière du soleil. Ce dernier exemple est tiré d'Aristote. D'ailleurs, tout ce passage est un résumé du chapitre 1 du livre petit alpha (993 a 30-993 b-11). Aristote dit : « l'investigation de la vérité est, en un sens, difficile, et, en un autre sens, facile. Ce qui le prouve, c'est que nul ne peut l'atteindre adéquatement, ni la manquer tout à fait. Chaque philosophe trouve à dire quelque chose sur la Nature ; en lui-même, cet apport n'est rien sans doute, ou peu de chose, pour la vérité, mais l'assemblage de toutes les réflexions produit de féconds résultats... Considérée ainsi, cette recherche serait facile. Mais le fait que nous pouvons posséder une vérité dans son ensemble et ne pas atteindre la partie précise que nous visons, montre la difficulté de l'entreprise. Peut-être aussi, comme il y a deux sortes de difficultés[1], la présente difficulté prend-elle sa source non dans les choses, mais en nous-mêmes. Ce que les yeux des chauves-souris sont, en effet, à l'éclat du jour, l'intelligence de notre âme l'est aux choses qui sont de toutes les plus naturellement évidentes. »[2].

Ce texte d'Aristote, cité *in extenso*, nous montre comment al-Kindî l'a compris : il croit que la difficulté vient de ce que nous voulons comprendre les choses intelligibles à la manière de choses sensibles, ce qui a pour résultat de nous empêcher de saisir les intelligibles, quelque clairs qu'ils soient pour l'évidence intellectuelle, comme les chauves-souris ne peuvent pas voir les objets à l'éclat du jour malgré toute leur clarté.

Voyons, en revanche, comment Averroès comprend et commente ce passage : il dit[3] : « si la difficulté de saisir les êtres est de deux sortes, il semble que la difficulté, par rapport aux choses qui sont au suprême degré de la vérité — à savoir le premier principe, et les principes séparés et purs de toute matière — vient de nous autres, et ne réside pas en ces principes eux-mêmes. Il en est ainsi parce que, étant séparés, ils sont intelligibles en eux-mêmes naturellement, et ils ne deviennent pas intelligibles par le fait que nous les rendons intelligibles, mais ils le sont en eux-mêmes... Puisque le cas de la raison par rapport à l'intelligible est le même que celui du sens par rapport au sensible, Aristote a comparé notre intelligence, par rapport à la perception des intelligibles purs de toute matière, au plus grand sensible, qui est le soleil, par rapport à la plus faible vue, celle de la chauve-souris. Mais cela ne veut pourtant pas dire qu'il est impossible de concevoir les choses séparés, comme il est impossible à la chauve-souris de regarder le soleil. Car, s'il en était ainsi, la nature aurait agi en vain, en faisant que ce qui est intelligible en lui-même naturellement à autrui, n'est pas intelligible à quiconque, comme si on faisait le soleil impossible à voir par toute vue. »

(1) L'une inhérente aux choses mêmes, l'autre tenant à la faiblesse de notre esprit (Alex., 142, 2).

(2) Aristote : *La Métaphysique*, livre α, 1, p. 993 a 30-993 b 11.

(3) Ibn Rushd (Averroès) : Tafsîr mâ ba'd at-tabî'at, I, éd. Bouyges, pp. 7-8. Beyrouth, 1938.

Il est évident qu'Averroès est plus près du sens voulu par Aristote, tandis que le sens donné par al-Kindî s'écarte du texte du Stagirite, tout en étant compréhensible.

A cette difficulté est dû le fait que beaucoup de ceux qui s'occupent des choses qui sont au delà de la nature se sentent perplexes, car ils s'y engagent comme s'il s'agissait pour eux des choses sensibles. De même ceux qui étudient les choses physiques en se servant de la méthode des mathématiques restent incertains, étant donné la différence de nature entre les objets des mathématiques et ceux de la physique. En effet, tout ce qui est physique est matériel, tandis que ce qui est mathématique ne l'est pas.

Après ces préliminaires, nous pouvons assurer que la physique est la science de tout ce qui se meut, tandis que la métaphysique est la science de ce qui est immobile.

b. De la méthode en métaphysique

Al-Kindî mélange ici les considérations sur la méthode, contenues dans le chapitre 3 du livre α de la *Métaphysique* d'Aristote avec l'exposé de l'objet de la métaphysique. Ce qu'il dit ici est un exposé confus du chapitre 3. Il dit, en résumé, que l'instruction est plus facile en les choses habituées, témoin le fait que les élèves apprennent plus vite les discours, les lettres, la poésie ou les romans, parce qu'ils sont habitués, depuis leur tendre enfance, aux fables et aux causeries. Celui qui emploie une méthode rigoureuse dans les recherches physiques reste incertain et n'atteint pas la vérité. « C'est pourquoi, il incombe à celui qui étudie une science de savoir d'abord l'essence de l'objet de cette science. Si nous cherchons l'essence des choses physiques, nous constatons... que le physique est ce qui se meut. Donc, la science physique est la science de tout ce qui se meut, et la métaphysique est celle de ce qui ne se meut pas. »[1].

C'est ce que dit Aristote d'une manière beaucoup plus claire et beaucoup plus précise quand il dit : « L'accoutumance favorise la connaissance. A quel point l'habitude est forte, c'est ce que montrent les lois, où les fables et les enfantillages ont plus de puissance, par la vertu de l'habitude, que la connaissance de la vérité au sujet de ces lois. Or, certains n'admettent qu'un langage mathématique ; d'autres ne veulent que des exemples ; d'autres entendent qu'on recoure à l'autorité de quelque poète ; d'autres, enfin, exigent pour toute chose une démonstration rigoureuse, tandis que d'autres jugent cette rigueur excessive, soit par impuissance à suivre la chaîne du raisonnement, soit par crainte de se perdre dans les futilités. Il y a, en effet, quelque chose de cela dans l'affectation de la rigueur. Aussi quelques-uns la regardent-ils comme indigne d'un homme libre, tant dans le commerce de la vie que dans la discussion philosophique. C'est pourquoi il faut avoir appris quelles

(1) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, p. 111.

exigences on doit apporter en chaque espèce de science, car il est absurde de chercher en même temps une science et la façon d'atteindre cette science ; et aucun de ces deux objets n'est facile à saisir. On ne doit pas notamment exiger en tout la rigueur mathématique, mais seulement quand il s'agit d'êtres immatériels. Aussi la méthode mathématique est-elle inapplicable à la Physique, car toute la Nature contient vraisemblablement de la matière ; de là vient que nous devons d'abord examiner ce qu'est la Nature, car ainsi nous verrons également de quoi traite la Physique »[1].

Le chapitre correspondant chez al-Kindî est tellement confus et mal rédigé, qu'il nous fût impossible de le comprendre sans le texte d'Aristote. A plus forte raison le texte d'al-Kindî fut-il tellement obscur à ses successeurs qu'ils ne s'en sont pas servis. Le livre petit alpha fut traduit par Eusṭâth, puis par Isḥâq ibn Ḥunain ; et Yaḥyâ ibn 'Adyy l'a commenté. Les deux traductions se trouvent dans le *Tafsîr mâ ba'd al-ṭabî'ah* d'Averroès ; et le commentaire de Yaḥya ibn 'Adyy se trouve dans deux manuscrits : à Bûhâr Library à Calcutta, et à Tashkent en U.R.S.S. (nº 2385, ff. 183 b-190 a).

A quoi tient cette obscurité ? A un manque de compréhension, de la part d'al-Kindî ? A l'obscurité de la traduction d'Eusṭâth ? Au caractère défectueux et fautif du texte publié ? Mais la traduction d'Eusṭâth est là : claire et précise. Il est vrai aussi que le texte publié est fautif et défectueux. Mais nous croyons aussi qu'al-Kindî n'a pas pu comprendre le texte d'Aristote, malgré sa clarté ; la preuve en est cette confusion entre les idées exprimées par celui-ci.

*
* *

Il n'y a pas de démonstration pour toute chose ; en effet, il y a des choses pour lesquelles il y a des démonstrations, et d'autres qui n'en ont pas. La démonstration n'a pas besoin d'une démonstration, sinon cela irait à l'infini, et ce qui est infini n'existe pas.

En mathématiques, il faut exiger une démonstration ; si nous employons l'opinion (la conviction, comme il dit) en mathématiques, notre connaissance sera probable et non pas scientifique.

Aussi faut-il distinguer l'objet de chaque science, et employer la méthode appropriée à cet objet. Par exemple, il ne faut pas employer l'opinion en mathématiques, ni chercher la représentation sensible en théologie, ni les syllogismes dans les éléments premiers de la physique, ni la démonstration en rhétorique, ni dans les principes de démonstration une démonstration.

Ce qu'al-Kindî dit ici est emprunté aux *Seconds Analytiques* (livre II, c. 9, p. 93 b 20-27).

Après avoir réglé ces questions méthodologiques, al-Kindî procède à l'étude des grands problèmes de la métaphysique : l'infini, et l'un.

(1) Aristote : *La Métaphysique*, livre α 3, p. 995 a 3-18 ; trad. Tricot, I, pp. 117-118.

c. L'infini

Pour discuter le problème de l'infini, al-Kindî commence par un exposé sommaire sur la nature de ce qui est éternel. Dans son traité *Des définitions et des descriptions des choses il définit l'éternel ainsi :* « *l'éternel* est ce qui ne fut pas non-être, et qui n'a besoin d'aucune autre chose pour subsister et être. Ce qui n'a pas besoin d'autre chose pour subsister et être n'a pas de cause ; ce qui n'a pas de cause existe éternellement »[1]. L'éternel n'a pas de sujet, ni de prédicat, ni d'auteur, ni de cause finale. Il n'a pas non plus un genre, car s'il avait un genre, il serait une espèce ; et l'espèce est constituée d'un genre qui lui est commun avec d'autres espèces, et d'une différence spécifique qui n'existe pas en autrui mais lui revient en propre. Elle a un sujet, qui est le genre qui contient sa forme et la forme d'autres espèces, et un prédicat qui est la forme qui lui est propre ; elle a donc un sujet et un prédicat. Or, nous avons montrée que l'éternel n'a ni sujet, ni prédicat. Donc, l'éternel n'a pas de genre.

L'éternel ne périt pas, car la destruction est un changement qui survient à la qualité *(maḥmûl)* et non pas au qualifié premier. En effet, le qualifié *(ḥâmil)* premier, qui est l'être, ne change pas. Ce qui se détruit ne se détruit pas en donnant l'être à son être ; et tout ce qui change, change en son plus proche contraire — c'est-à-dire celui qui participe avec lui au même genre, par exemple : le chaud qui change en froid ; tandis que le sec n'est pas considéré le contraire du chaud, ni le doux, ni le long, car les contraires proches sont ceux qui tombent sous le même genre proche.

Le destructible est un genre ; si l'éternel se détruisait, il aurait un genre. Or, il n'a pas de genre. Donc, il n'est pas destructible.

L'altération est un changement. Or, l'éternel ne change pas de l'imperfection en la perfection. Donc, il ne s'altère pas. Par conséquent, il ne passe pas à la perfection, puisqu'il ne lui manque rien ; il est déjà parfait ; ce qui est parfait est dans un état stable. Il est donc nécessairement parfait.

Un corps a un genre et des espèces. Or, l'éternel n'a pas de genre. Donc. l'éternel n'est pas un corps ; autrement dit, un corps ne peut pas être éternel.

Après avoir affirmé d'une façon sommaire ces propositions, al-Kindî procède à une démonstration approfondie et en règle. Voici la teneur de cette preuve, pour établir qu'un corps ne peut pas être infini en acte.

Il faut noter d'abord qu'un corps éternel doit être infini. Pour démontrer qu'un corps ne peut pas être éternel, il suffit de démontrer qu'il n'y a pas d'infini actuel, tout infini étant seulement en puissance, et non pas en acte.

Commençons donc par démontrer l'impossibilité de ce qu'un corps

(1) *Rasâ'il*, I, p. 169, ll. 10-11.



puisse être infini. Pour ce faire, al-Kindî avance les prémisses suivantes, qu'il estime immédiatement évidentes :

A. Tous les corps, dont aucun n'est plus grand qu'un autre, sont égaux ;

B. Ceux dont les distances entre leurs extrémités sont égales, sont égaux en acte et en puissance ;

C. Ce qui est fini n'est pas sans fin ;

D. Si à l'un des corps égaux on ajoute un corps, il sera le plus grand parmi eux, et il sera plus grand que ce qu'il était avant d'ajouter ce corps ;

E. Si deux corps finis en grandeur sont réunis, le corps résultant de cette addition sera également fini en grandeur. Cela est vrai de tout corps et de tout ce qui a une grandeur ;

F. Le plus petit entre deux objets homogènes mesure[1] le plus grand parmi eux, ou une partie de celui-ci.

Or, s'il y a un corps infini, alors si on détache de lui un corps fini en grandeur, ce qui reste sera ou bien fini en grandeur, ou bien infini en grandeur. Si le reste est fini en grandeur, alors si on lui ajoute ce qui avait été détaché de lui (et qui est fini en grandeur), le corps ainsi formé des deux sera fini. Or, avant ce détachement il fut infini. Donc, il serait fini et infini à la fois, ce qui est contradictoire et impossible. — Mais si le reste est infini en grandeur, alors si on lui ajoute ce qui lui fut enlevé, il sera ou plus grand que ce qu'il n'avait été avant cette addition, ou égal. S'il est plus grand que ce qu'il n'avait été, alors l'infini sera plus grand que l'infini. Ce qui est absurde.

Le plus petit entre deux objets mesure le plus grand, ou une partie de celui-ci.

Alors, le plus petit entre deux corps infinis mesure le plus grand ou une partie de celui-ci. S'il mesure le tout, il en mesurera une partie sans doute. Alors, le plus petit sera égal à une partie du plus grand parmi les deux infinis. Deux objets sont égaux quand les distances entre leurs extrémités sont les mêmes (proposition B). Ils ont donc des extrémités, c'est-à-dire : des limites. Ils sont donc finis. Or, nous les avons supposés infinis. Le plus petit infini serait fini ; ce qui est contradictoire et partant absurde. Donc, aucun des deux infinis n'est plus grand que l'autre.

D'autre part, s'il ne devient pas plus grand que ce qu'il ne fut avant d'ajouter un corps, alors un corps serait ajouté à un autre corps sans que celui-ci augmente ; et par conséquent, il serait égal à sa partie, et la partie serait alors aussi grande que le tout, ce qui est contradictoire et absurde.

(1) Il faut lire dans le texte : يَعُدّ (et non pas : بعْدَ — ce qui est un non-sens), et corriger ainsi partout où il se trouve, aussi bien dans ce traité *De philosophie première* que dans l'autre *Sur la démonstration de la finitude du corps du monde* (Rasâ'il, I, pp. 188-190).

Il est donc démontré qu'il ne peut pas y avoir un corps infini ; et par là, il est également démontré qu'il ne peut pas y avoir une grandeur infinie en acte.

Or, le temps est une grandeur (une quantité : kammiyyah). Donc, il ne peut pas y avoir un temps infini en acte. Le temps a donc un commencement et il est fini.

D'autre part, tout ce qui se trouve dans un fini doit être fini lui aussi. Par exemple, le mouvement, la quantité, le temps ou l'espace, qui se trouvent en fait dans un corps, sont finis, puisque le corps est fini.

Le corps du Tout (de l'Univers) est fini, lui et tout ce qui se trouve en lui.

Voilà la démonstration que fournit le livre : *Sur la philosophie première*[1], dédié au calife al-Mu'taṣîm bi-Allâh.

Mais dans un autre traité consacré essentiellement à ce sujet, et intitulé : *De la démonstration de la finitude du monde*, il traite le même sujet d'une manière plus mathématique, mais qui ne diffère pas, dans sa teneur générale, de la démonstration ci-dessus exposée. En voici les articulations :

« Grandeur » se dit de l'une des trois choses suivantes : la ligne, la surface, ou le corps. Les grandeurs sont dites homogènes quand elles sont du même genre : lignes, surfaces, ou corps.

1. Les grandeurs homogènes, dont aucune n'est plus grande que l'autre, sont égales. *Exemple :* si les deux grandeurs : A et B sont homogènes et que l'une ne soit plus grande ni plus petite que l'autre, alors elles seront égales entre elles.

La démonstration : si elles n'étaient pas égales, l'une serait plus grande que l'autre : soit A plus grande que B. Or, nous avons vu au début qu'elle n'est pas plus grande que B. Cela serait donc contradictoire et absurde. Elles sont donc égales. Ce qu'il fallait démontrer.

A B

2. Si on ajoute à l'une des grandeurs homogènes une grandeur du même genre, elles deviendraient inégales.

Cette proposition est vraie ; car, s'il n'en était pas ainsi, son contraire serait vrai : à savoir que, si on ajoute à l'une des grandeurs homogènes une autre grandeur homogène, elles seraient égales. Alors, la partie d'une chose serait égale à son tout ou plus grande que son tout. *Exemple :* soit A et B deux grandeurs égales, et qu'on ajoute à A une grandeur homogène aux deux autres, qu'on appellera C ; alors A+C est plus grande que B.

La démonstration : il n'en peut pas être autrement ; sinon, alors ou bien B est égale à A+C, ou bien elle est plus grande qu'elle. Si B est égale à A+C — et nous avons vu au début que B est égale à A — donc A est égale à A+C. Or, A est une partie du A+C. Donc, la partie serait égale au tout ; ce qui est contradictoire et absurde. Donc, B n'est pas

(1) *Rasâ'il*, I, pp. 113-116.

égale à A+C. — Si B était plus grande qu'A+C, et B fût égale à A, alors A serait plus grande qu'A+C. Mais alors la partie serait plus grande que le tout, ce qui est une terrible contradiction. Donc, A+C est plus grande que B. Ce qu'il fallait démontrer. Il est donc établi que, si on ajoute une grandeur à une autre grandeur qui lui est homogène, les deux ensemble seront plus grandes que l'une d'elles séparément.

A B A + B

3. De deux grandeurs infinies et homogènes, aucune ne peut être plus petite que l'autre, car la plus petite mesure[1] la plus grande ou une partie d'elle. Tout ce qui mesure une chose est égal en quantité à une partie de la chose mesurée. Or, une partie d'un infini est finie ; et ce qui est égal en quantité à un fini est fini. Alors l'infini qui serait moins grand serait en même temps fini et infini, ce qui est absurde. Donc, il n'est pas possible qu'il y ait un infini plus grand qu'un autre infini.

Exemple: soit les deux lignes AB et CD, qui sont deux grandeurs homogènes et infinies. Nous disons qu'il n'est pas possible que l'une soit plus grande que l'autre.

La Démonstration: s'il n'en est pas ainsi, mettons qu'AB soit plus grande que CD. Alors, CD est plus petite qu'AB, et en AB il y aura plus que ce qu'il y a en CD. Mais s'il y a en AB plus qu'en CD, alors CD mesure AB plusieurs fois, et CD mesure une partie d'AB — qu'on appellera AE une seule fois. Supposons que cette partie de la ligne CD, mesurée une seule fois, ou la partie égale à un double de CD — est la grandeur FE. Or, une partie de la grandeur infinie AB est finie, puisqu'elle est susceptible d'augmenter. Donc, FE est finie, puisqu'elle est susceptible d'augmenter. Or, ce qui est égal au fini est fini. Donc, CD est finie. Mais nous l'avons supposée, au début, infinie ; ce qui est une contradiction et une absurdité.

Donc, si deux grandeurs homogènes sont infinies, aucune des deux ne peut pas être plus petite que l'autre. Ce qu'il fallait démontrer.

C D A F E B

4. La somme des grandeurs homogènes, dont chacune est finie, est également finie.

Exemple: soit A et B deux grandeurs finies. Nous disons que leur somme est finie.

La Démonstration: traçons la ligne C égale à la grandeur A, et prolongeons-la par la ligne droite D qui est égale à B. Nous montrons que CD est égale à la somme d'A+B. La grandeur CD est nécessairement finie ; sinon, CD serait infinie ; or, ce qui est infini est inépuisable quelque quantité qu'on lui enlève ; car, si on en enlève, de CD, et qu'elle s'épuise, elle serait finie. Prenons de CD une grandeur égale à la grandeur A, qui

(1) Nous nous dispensons de signaler partout les fautes du texte établi par Abû Rîdâ, qui sont aussi nombreuses que faciles à corriger !



sera C ; et une autre grandeur égale à B, qui sera D. Or, si on prend C de CD, il en reste D ; si on lui enlève encore D, il n'en restera plus rien. Donc, CD est finie. Donc, la somme des deux grandeurs A et B, qui sont finies, est CD ; cette somme est donc finie. Ce qu'il fallait démontrer :

A C D B

Après avoir établi ainsi ces quatre propositions, *more geometrico*, al-Kindî passe à la démonstration de l'impossibilité qu'il y ait un corps infini ; et c'est la même démonstration que nous avons exposée plus haut.

Il répète encore les mêmes propositions et la même démonstration en deux autres traités :

a) le *Traité sur l'essence de l'infini* (*Rasâ'il*, I, pp. 194-196) ;

b) et le *Traité de l'unité divine et de la finitude du corps du monde* (*Rasâ'il*, I, pp. 202-203).

Cette répétition en quatre traités des mêmes propositions et de la même démonstration, concernant la finitude du monde et l'impossibilité de l'infini, nous surprend. Ce qui nous surprend plus c'est que la partie du *Traité de la philosophie première*, qui va de la page 114, l. 12, jusqu'à la page 117, l. 12, est répétée mot à mot dans le *Traité de l'unité divine*, p. 202, l. 4, jusqu'à la page 204, l. 15 ; de même la partie du *Traité de la philosophie première* qui va de la page 120, l. 7, jusqu'à la page 122, l. 4, est répétée mot à mot dans le *Traité de l'unité divine*, p. 204, l. 16, jusqu'à la page 207, l. 1. Mais puisque les deux destinataires ne sont pas les mêmes (le premier traité étant dédié à Aḥmad 'ibn al-Mu'taṣim, le deuxième à 'Alî ibn al-Jahm), al-Kindî ne sentit pas tant de scrupules et croyait avoir bonne conscience !

*
* *

Cherchons maintenant les antécédents dans la philosophie grecque. Nous avons d'abord Aristote, qui dans le livre 3 de la *Physique* traita amplement le problème de l'infini. Il estime qu'il n'y a pas de grandeur infinie en acte[1]. Pourtant, ni le temps ni le mouvement n'ont pas de commencement ni de fin ; le nombre aussi peut être augmenté à l'infini[2]. C'est pourquoi on peut dire qu'en un sens l'infini n'existe pas, et qu'en un autre sens il existe : en puissance, il existe ; mais en acte, il n'existe pas. En effet, il n'y a pas de limite à l'augmentation du nombre, mais il n'existe pas en fait un nombre infini.

L'argument basé sur la division de l'infini et rapporté par al-Kindî plus haut, se trouve en germe chez Aristote, quand il dit : « il est évident...

(1) Aristote : *Physique*, III, c. 5, à la fin.
(2) Aristote : *Physique*, III, c. 6, au début.

que l'infini ne peut exister comme être en acte, et comme substance ou principe, car une quelconque de ces parties, prise à part, sera infinie, si on peut le partager. En effet, l'essence de l'infini et l'infini sont la même chose, si l'infini est substance et non dans un sujet ; par conséquent, il sera ou indivisible ou divisible en infinis, mais il est impossible que la même chose soit plusieurs infinis »[1]. La différence entre l'exposé d'al-Kindî et celui d'Aristote est que notre philosophe arabe développe son argument sous une forme mathématique bien articulée.

Mais si Aristote reconnaît l'infini en puissance, notre philosophe ne manquera pas de faire de même. Le Stagirite dit : « mais d'autre part, si l'on nie absolument l'infini, il s'ensuit nombre de conséquences inacceptables, c'est évident : en effet, il devra y avoir un commencement et une fin du temps ; les grandeurs ne seront pas divisibles en grandeurs, et le nombre ne sera pas infini. Puisque, ceci établi, des deux côtés apparaît une impossibilité, il faut un compromis et il est clair que l'infini est en un sens, en un autre non. — Or, l'être se dit : et de l'être en puissance, et de l'être en acte, et l'infini est par composition et par retranchement. Que la grandeur n'est pas infinie en acte, on l'a dit ; mais elle l'est par division, car il n'est pas difficile de ruiner les lignes insécables ; reste donc que l'infini est en puissance[2]. »

Al-Kindî exprime la même idée en disant que « par l'imagination, il est possible d'augmenter le corps du Tout continuellement, en imaginant un corps plus grand, et plus grand encore que celui-ci, et ainsi de suite *ad infinitum*, car en puissance cette augmentation ira à l'infini. Être en puissance c'est être possible, et être possible c'est être en puissance. Cela s'applique également au mouvement, et au temps. Mais en acte, il n'y a pas d'infini[3] ».

Réfutation de la thèse de l'éternité du temps

Mais, contrairement à Aristote, al-Kindî tire les conséquences logiques de la négation de l'infini. Puisqu'on a établi qu'il est impossible qu'il y ait un infini en acte, il faut admettre qu'il n'y a pas de temps infini, c'est-à-dire éternel, ni de mouvement éternel, c'est-à-dire infini.

Voici son argumentation : si avant chaque période du temps il y a une période, et ainsi de suite *ad infinitum*, il y aura un temps infini entre l'éternité *a parte ante* et aujourd'hui. Or, il est impossible de parcourir l'infini. Donc, il n'est pas possible qu'il y ait une infinité entre aujourd'hui et l'éternité. Il y aurait donc un temps infini et fini, ce qui est contradictoire et absurde. De même, si on regarde l'avenir : s'il y a entre aujourd'hui et l'éternité *a parte post* une infinité, il y aurait un infini fini,

(1) Aristote : *Physique*, III, c. 5, p. 204 a 20-25. Traduction H. Carteron, tome premier, p. 99. Paris, Les Belles Lettres, 1966.
(2) Aristote : *Physique*, III, c. 6, p. 206 a, ll. 9-17. Traduction citée, pp. 103-103.
(3) Al-Kindî : *Rasā'il*, I, p. 116, ll. 13-19.

ce qui est contradictoire et absurde. Donc, aussi bien par rapport au passé que par rapport à l'avenir, il n'y a pas de temps infini. Le temps n'est pas dans une partie de l'infini, mais du fini. La durée du monde n'est pas donc infinie. « L'avenir ne peut pas être infini en fait. Car, s'il est impossible que le temps passé soit infini comme nous l'avons établi, et puisque les temps se succèdent l'un après l'autre — alors chaque fois qu'on ajoute un temps au temps fini, la somme sera également finie ; sinon, une chose limitée en quantité ayant été ajoutée à une quantité limitée aurait composé une quantité illimitée — ce qui est absurde[1]. »

Le temps, continue al-Kindî, est une quantité continue, c'est-à-dire qu'il y a une partie qui est commune entre le passé et l'avenir ; cette partie commune est l'instant, qui est la dernière extrémité du temps passé et la première extrémité de l'avenir.

La conception du temps chez al-Kindî, est donc plus proche de celle de Platon, qui dans le *Timée* a professé la doctrine du commencement du temps.

Ici se pose la question : al-Kindî s'est-il servi du livre de Jean Philopon : Κατὰ τῶν Πρόκλου περὶ ἀϊδιότητος κόσμου ἐπιχειρημάτων *(De aeternitate mundi)*? C'est très probable, puisque le livre de Jean Philopon fut traduit en arabe et amplement répandu[2], et que les dix-huit arguments de Proclus, pour prouver l'éternité du monde, furent traduits par Isḥâq ibn Ḥunain (m. en 298 h./910 a. d.). Nous avons publié la première moitié de cette traduction, la seule qui nous reste[3]. Jean Philopon, dans sa réfutation de Proclus, s'appuie non seulement sur Platon, mais surtout sur les commentaires de Tauros et de Porphyre sur le *Timée* de Platon, sans faire aucun appel à la *Bible*, ce qui lui assurera un grand succès chez les philosophes musulmans, et même chez les théologiens[4].

Puisque donc la réfutation de Jean Philopon fut tellement répandue, il est donc très possible qu'al-Kindî l'a utilisée pour établir sa réfutation de la thèse de l'éternité du monde et partant du temps.

d. L'Un

Dieu est l'Un. Mais il faut préciser dans quel sens ce mot est pris. Pour le faire, al-Kindî s'engage dans une longue discussion, dans son livre *Sur la Philosophie première* (*Rasâ'il*, I, pp. 154-162), sur la nature de l'un et les différentes acceptions que ce terme comporte. Son exposé est mal rédigé, vague, mais on peut la comprendre à l'aide de sa source principale, qui est ici Aristote (*Métaphysique*, Δ, c. 6, et livre I, c. 1 sqq.).

(1) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, p. 122. Cf. *Rasâ'il*, I, p. 197, où il répète les mêmes arguments.

(2) Voir notre : *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, p. 103. Paris, 1968.

(3) In : *Neo-platonini apud Arabos*, pp. 72-73. Le Caire, 1955.

(4) Parmi les œuvres d'al-Ash'arî, on mentionne un livre contre ce livre de Proclus. Voir Ibn 'Asâkir : *Tabyîn kadhib al-muftarî*, 136. Damas, 1347 h. Voir aussi *supra*, p. 270.

Il veut aboutir à la définition du vrai un. Aussi passe-t-il en revue les différents sens que comporte l'un :

L'un se dit ou bien *par accident*, ou bien *par essence.*

Il se dit *par accident* comme dans les mots équivoques, et les synonymes : par exemple : lame, couteau et canif qui désignent un morceau tranchant de fer pour couper, ils sont « un » par rapport à l'objet qu'ils désignent ; de même les homonymes : cousin (insecte) et cousin (parent) sont « un » par rapport au mot qui les désigne ; de même quand écrivain et orateur désignent le même homme.

Il se dit *par essence* des choses qui ont la même essence. Par essence, l'« un » se dit selon quatre modes :

a) ou bien selon la continuité, ce qui est du domaine de l'élément ;

b) ou bien selon la forme, ce qui est du domaine de l'espèce ;

c) ou bien selon le nom, ce qui est du domaine aussi bien de l'élément que de la forme ;

d) ou bien enfin selon le genre, ce qui est du domaine de l'élément. L'un selon la continuité est l'un selon l'élément ou le lieu, et c'est ce qu'on appelle l'un selon le nombre, ou selon la figure. L'un selon la forme se dit des choses qui ont une seule définition. L'un selon le genre se dit des choses dont la définition de leurs prédicats est la même. L'un selon le nom est ce qui est un par égalité, et l'un par égalité s'applique aux choses qui tombent sous le même rapport, par exemple les choses médicales appartiennent à la médecine. (C'est ce qu'Aristote appelle l'un par analogie.) De ces quatre modes — à savoir : l'un selon le nombre, l'un selon la forme, l'un selon le genre, et l'un selon l'égalité (entendez : par analogie) — les modes postérieurs impliquent les modes antérieurs, tandis que les modes antérieurs n'impliquent pas les modes postérieurs : c'est-à-dire que ce qui est un selon le nombre est un selon la forme, et non inversement ; ce qui est un selon la forme l'est selon le genre et non inversement, et ce qui est un selon le genre l'est par l'égalité (= l'analogie) et non inversement.

Puisque le Multiple se dit par opposition à l'Un, le Multiple sera divisé en sens opposé, d'autant de façons que l'Un : il y a multiplicité par discontinuité, ou par les formes, ou par les genres, ou par analogie[1].

C'est exactement ce que dit Aristote (*Métaphysique*, Δ, c. 6, p. 1016 b 32-1017 a 6). Voici, en effet, ce qu'il dit : « ce qui est un, l'est, ou selon le nombre, ou selon l'espèce, ou selon le genre, ou par analogie : selon le nombre, ce sont les êtres dont la matière est une ; selon l'espèce, les êtres dont la définition est une ; selon le genre, les êtres dont on affirme le même type de catégorie ; enfin, par analogie, toutes les choses qui sont l'une à l'autre comme une troisième chose est à une quatrième.

(1) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, pp. 159-160.

Les modes postérieurs de l'Un impliquent toujours les modes antérieurs : par exemple, ce qui est un selon le nombre est aussi un selon l'espèce, tandis que ce qui est un selon l'espèce l'est aussi selon le genre ; mais ce qui est un selon le genre ne l'est pas toujours selon l'espèce, il l'est seulement par analogie ; enfin, ce qui est un par analogie, ne l'est pas toujours selon le genre. Il est manifeste aussi que le Multiple sera divisé, en sens opposé, d'autant de façons que l'Un : il y a multiplicité, en effet, ou par discontinuité, ou par division de la matière selon l'espèce, qu'il s'agisse de la matière prochaine ou de la matière ultime, ou bien par la pluralité des définitions exprimant la quiddité »[1].

***

Après avoir énuméré ces différents sens de l'*un*, al-Kindî les discute un à un pour voir lequel est celui de l'*un* dans le vrai sens du mot.

a. Le vrai *un* n'est pas celui qui s'applique à des homonymes, ou à des synonymes, parce que dans ces deux cas il désigne plusieurs choses ;

b. Il n'est pas non plus ce qui est *un* selon l'élément, car il désigne aussi plusieurs choses, par exemple : la porte et le lit sont *un* selon l'élément, qui est le bois ;

c. Il n'est pas ce qui est indivisible, parce que l'indivisible se dit de deux manières : l'indivisible en acte, et l'indivisible en puissance : l'indivisible en acte est ce qui est très difficile à diviser, par exemple : le diamant, mais le diamant a des parties, puisqu'il est un corps ; donc il est multiple. Est indivisible en acte aussi bien qu'en puissance ce dont l'essence est détruite s'il est divisé, par exemple un homme : Muḥammad, ou un cheval, ainsi que toute personne physique. Est indivisible aussi ce qui n'a pas de parties, c'est-à-dire ce qui forme un tout indivisible.

En somme le vrai Un n'est « ni élément, ni genre, ni espèce, ni individu, ni différence (spécifique), ni propre, ni accident général, ni mouvement, ni âme, ni intellect, ni tout, ni partie, ni somme, ni quelque, ni un par rapport à un autre ; mais il est un absolument. Il n'admet aucune multiplicité, ni aucune composition, ni le multiple ; ni aucun des modes de l'un que nous venons d'énumérer, et ne s'applique à lui aucun de leurs noms... Le vrai Un n'a ni matière, ni forme, ni quantité, ni qualité, ni relation, et il n'est pas qualifié d'aucune autre catégorie. Il n'a ni genre, ni différence, ni individu, ni propre, ni accident général. Il n'est pas mû... C'est donc une unité pure, et rien qu'unité... Il ne se multiplie d'aucune manière, ne se divise d'aucun mode, ni de soi, ni par un autre. Il n'est ni temps, ni espace, ni sujet, ni prédicat, ni tout, ni partie, ni substance, ni accident. »[2].

(1) Aristote : *La Métaphysique*, t. I, pp. 267-268. Traduction Tricot, Paris, Vrin, 1966.

(2) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, pp. 160-161.

Le vrai Un ne reçoit l'unité de rien d'autre. C'est lui qui confère l'unité à tout ce qui est un. Il n'est pas possible que la chaîne de donateurs de l'unité aille à l'infini ; mais il faut s'arrêter à un donateur suprême, qui est le vrai Un, l'Un par excellence, l'Un qui est le vrai et le premier. Tout ce qui est susceptible d'unité, la reçoit de Lui. Tout autre un que le vrai Un n'est pas *un* en vérité, mais par métaphore. De l'Un émanent toute unité, et toute essence ; l'essentialisation de tout sensible vient de l'Un. C'est Lui le Créateur, et le principe de tout mouvement.

C'est l'unité qui fonde l'être du Tout ; sans l'unité, le Tout s'effondrerait et se détruirait.

Donc le vrai Un est le Premier, le Créateur, le Conservateur de tout ce qu'Il crée. Il n'y a, au sens vrai, qu'un seul Un ; toute autre unité est dite par métaphore[1].

Dieu est la cause efficiente de la création

Contrairement à ses maîtres grecs, al-Kindî, en bon musulman, qualifie Dieu de cause efficiente et créatrice du monde.

Pour le prouver, il distingue les différents sens de l'action[2] (de l'agir) :

1) la vraie action et la première est celle de créer *ex nihilo.* Il est évident que ce genre d'action est le propre de Dieu, qui est la cause suprême. Cet acte s'appelle : *création ;*

2) un autre sens, est l'effet de l'efficient dans ce qui est affecté.

L'agent dans le premier cas agit sans être affecté d'aucune manière. Donc le véritable Agent est celui qui engendre ses effets sans être affecté. C'est pourquoi le véritable Agent est Dieu, cause du Tout. Les autres êtres, c'est-à-dire toute la créature, sont appelés causes, par métaphore, car ils sont affectés : le premier entre eux est affecté par le Créateur, et les autres les uns par les autres : ainsi le premier est affecté, de son affection un autre est affecté, de celui-ci un troisième, etc., jusqu'au dernier affecté : donc le premier affecté est appelé agent, par métaphore, par rapport à celui qui en est affecté, puisque c'est sa cause proche ; de même le second, puisqu'il est la cause proche du troisième, et ainsi de suite jusqu'au dernier causé.

Dieu est donc la cause première de tous les causés, qu'ils soient causés avec médiation ou sans médiation ; car Il est toujours agent, et jamais passif. Mais Il est la cause proche du premier affecté, et cause — par médiation — de tout ce qui vient après le premier affecté.

(1) Al-Kindî : *Rasâ'il,* I, p. 162.
(2) Al-Kindî : *Rasâ'il,* I, pp. 182-184.

Le deuxième genre d'action se divise en deux sortes :

a) l'action dont l'effet se détruit avec la cessation de l'action, par exemple : la marche du marcheur : en effet, s'il cesse de marcher, il n'y aura pas de marche, c'est-à-dire d'effet de son action ;

b) et l'action dont l'effet persiste après la cessation de l'action, par exemple la peinture, la construction et d'autres industries semblables ; car la peinture et l'édifice construit persistent après la cessation de l'action de l'agent. — Al-Kindî distingue les deux sortes par deux mots différents : il appelle la première : *fi'l*, la seconde : *'amal*[1] (m. à m. : *travail*).

***

Mais cette création par la cause première se fait selon une hiérarchie du monde qui va de Dieu jusqu'au monde sublunaire. Malheureusement le texte où il aurait traité cette hiérarchie est perdu : c'est la suite, ou le tome second du livre *sur la Philosophie première*, qu'il annonce à la fin du tome premier (*Rasâ'il*, I, p. 162, ll. 15-16) et auquel il réfère parfois (par exemple, *Rasâ'il*, I, p. 251, l. 3). On aurait bien voulu voir comment notre philosophe avait esquissé la théorie de l'émanation, qui sera amplement développée par al-Fârâbî.

Le système du monde

Le monde d'al-Kindî est celui décrit par Aristote et précisé par Ptolémée. Il connaissait leurs deux systèmes à fond.

Nous avons d'al-Kindî trois traités qui expliquent son système du monde, à savoir :

a) *Traité où l'on montre comment le Corps Extrême (le Premier Ciel) s'agenouille devant Dieu et Lui obéit ;*

b) *Traité où l'on démontre que les éléments et le Corps Extrême sont sphériques ;*

c) *Traité où l'on démontre que la nature de la Sphère est différente des natures des quatre éléments.*

Pour bien comprendre le système d'al-Kindî, commençons par un court exposé du système du monde professé par Aristote.

Aristote estime que « le Ciel entier se compose d'un certain nombre de sphères creuses dont le centre commun est la terre, et qui s'enveloppent

(1) Il donne la définition de ces deux mots dans son *Traité de définitions*, ainsi : « l'action est le fait de causer un effet dans une chose qui en est susceptible », et le travail ('amal) : « est l'action dont l'effet dure » (il faut corriger ainsi le texte : فعل يمكث et non pas فعل بفكر qui n'a aucun sens ici) — *Rasâ'il* I, p. 166.

toutes les unes les autres jusqu'à la plus excentrique d'entre elles : le Premier Ciel où sont enchâssées les étoiles fixes dont le nombre est considérable... ces sphères sont contiguës et non continues... Au-dessous du Premier Ciel se trouvent les orbes des planètes ou des astres errants (πλάνητες, errantes), mais, selon Aristote, adoptant en cela les Idées d'Eudoxe et de Calippe, chaque planète comprend, non pas un seul orbe, mais plusieurs qui sont contigus ; finalement le Stagirite a adopté les chiffres proposés par Calippe : quatre pour Saturne, quatre pour Jupiter, et cinq pour chacune des autres planètes : Mars, Vénus, Mercure, ainsi que pour le Soleil et la Lune. La planète est logée dans l'épaisseur de l'un de ces orbes, le dernier, c'est-à-dire celui qui est à l'intérieur de tous les autres et, notons-le, elle est entraînée dans la rotation sur lui-même de cet orbe, sans être animée d'aucun mouvement propre, ni de rotation, ni de translation »[1].

Arrêtons-nous un peu au Premier Ciel. Aucun corps ne l'enveloppe, c'est pourquoi il n'est pas dans un lieu, ce qui l'empêche de se déplacer. Aussi est-il fixe. Mais, il tourne sur lui-même autour d'un centre immobile, à savoir : la terre. — Il y a des passages où Aristote déclare que le Ciel, c'est-à-dire ici le Premier Ciel, est divin. Le plus important est celui du *de Coelo* (II, 3, p. 286 a, ll. 8-12) où il dit : « Toute chose qui a une fonction existe en vue de cette fonction. Or, l'acte de Dieu est immortalité, c'est-à-dire vie éternelle. Par conséquent, il faut nécessairement qu'à ce qui est divin appartienne un mouvement éternel. Mais puisque tel est le caractère du Ciel (car c'est un corps divin), pour cette raison il lui est donné le corps circulaire, qui, par nature, se meut toujours en cercle[2] » ; c'est qu'Aristote divise les êtres en : éternels et divins d'une part, et contingents et corruptibles d'autre part : les premiers sont les substances célestes, et les deuxièmes sont les substances sublinaires[3].

Mais dans quel sens faut-il comprendre le qualificatif de « divin » appliqué au Ciel? Est-il pris en son sens littéral, ou en un sens métaphorique? Tout le problème est là.

En faveur de la première interprétation, on évoque le texte du *de Coelo*, où il dit : « C'est pourquoi il est bon de se persuader de la vérité des antiques doctrines, et surtout de celles de nos pères, et suivant lesquelles il existe quelque chose d'immortel et de divin parmi les êtres doués de mouvement, et d'un mouvement tel qu'il est sans aucune limite et qu'il est même plutôt la limite des autres mouvements. En effet, la limite est un contenant, et ce mouvement, étant parfait, enveloppe les mouvements imparfaits qui ont une limite et un point d'arrêt, tout en n'ayant lui-même ni commencement ni fin, mais continuant sans interruption

(1) René Mugnier : *La Théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne*, pp. 78-79. Paris, Vrin, 1930.
(2) Aristote : *Traité du Ciel*, II, 3, traduction Tricot, p. 73. Paris, Vrin, 1949.
(3) Aristote : *De generatione animalium*, II, 2, p. 731 b, 24.

pendant un temps infini ; et il constitue pour les autres mouvements la cause de leur commencement et le réceptacle de leur terminaison. Les anciens assignaient, pour résidence aux dieux, le Ciel, c'est-à-dire la région supérieure, comme étant la seule qui soit immortelle ; et notre présente argumentation confirme que le Ciel est incorruptible et engendré »[1].

Mais ce texte n'est pas formel, et il ne tranche pas la question d'une façon décisive. En tenant compte de l'évolution de la pensée aristotélicienne, il est permis de dire qu'il est bien malaisé d'affirmer qu'Aristote croyait à la divinité du Ciel, dans le sens précis du terme. Sinon, si le Ciel était divin, quel serait son rapport avec Dieu? Serait-Il le Corps de Dieu, et dans ce cas le Premier Moteur serait immanent à l'Univers? Mais un tel panthéisme est étranger à l'esprit de la théologie aristotélicienne.

* * *

Passons à al-Kindî. Celui-ci affirme que le Corps Suprême comme il l'appelle quelquefois[2], ou le Corps Extrême comme il l'appelle souvent[3], est « vivant et raisonnable » (*ibidem*, p. 247).

En effet, « la sphère est un corps ; tout corps est ou bien animé, ou bien inanimé. Donc, la sphère est ou bien animée, ou bien inanimée. — Toute cause naturelle est ou bien un élément, ou une forme, ou un agent, ou bien la fin pour laquelle l'agent agit.

Or, la sphère n'est pas un élément des engendrés, car l'élément engendrant change d'une forme en une autre ; mais la Sphère ne change pas.

Elle n'est pas non plus une forme, car la forme est inséparable de son élément, les deux sont unis ; mais la Sphère est séparée.

Elle n'est pas ce qu'en vue de quoi la génération est, car ce en vue de quoi la génération est — est une chose qui advient au corps, comme le fait d'être à l'abri est ce pourquoi une maison est ; mettre à l'abri est une chose qui advient à la maison...

Il ne reste plus que d'affirmer que la Sphère est une cause efficiente de tout ce qui est engendré, une cause efficiente proche.

L'engendré est ou bien animé, ou bien inanimé...

Donc, la Sphère est... la cause efficiente proche de tout être engendré et corruptible embrassé par la Sphère.

Donc, la Sphère est la cause efficiente proche de l'être animé et corruptible. L'être animé et corruptible est un corps sensible et mobile. Le corps n'est pas ce qui n'est ni engendré ni corruptible, mais il est créé du néant. L'être lui advient, et il devient animé, ou inanimé.

La Sphère est ainsi la cause proche de la vie d'un corps animé. La vie

(1) Aristote : *Traité du Ciel*, tr. Tricot, pp. 65-66. Paris, 1949.
(2) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, p. 247, l. 9-10, 259, l. 12, etc.
(3) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, pp. 244, 252, etc.

dans un corps animé est une forme du corps animé, qui lui est imprimée par la Sphère.

La cause efficiente, en tant que telle, est plus noble que l'effet en tant qu'effet »[1].

L'action d'une cause sur un effet s'effectue ou bien par un mouvement, comme le mouvement du maçon dans la construction d'un mur ; — ou bien sans mouvement, comme l'amour agit sur l'amoureux sans qu'il y ait un mouvement de la part de l'aimé. L'amour s'effectue ou bien par l'intermédiaire de la sensation en acte, comme l'amour d'un amoureux pour son bien-aimé ; — ou bien sans l'intermédiaire de la sensation, comme l'attraction du fer par l'aimant, cet amour est de par sa nature, et non pas par l'intermédiaire d'une sensation, comme c'est le cas de la vie dans un corps animé. Donc, l'amour existe par l'intermédiaire d'une sensation en acte, ou bien sans l'intermédiaire d'une sensation. Ce dernier est une inclination naturelle vers l'union avec l'aimé, ou bien par le corps, ou bien par la nature, par exemple l'attraction du fer à l'aimant est par le corps, tandis que l'attraction du moins bon au meilleur est par la nature. Donc, tout corps qui agit sur un autre corps : ou bien il y agit par nature, comme le feu agit sur le bois ; ou bien par l'amour naturel, je veux dire par le fait que la puissance dans la chose qui subit l'action, passe à l'acte qui se trouve dans la cause qui agit. Tout corps qui agit sur un autre par quelque chose qui n'est pas naturellement en lui : ou bien il le fait par un organe qui se trouve dans l'agent, comme les mains, les pieds, c'est-à-dire par un organe qui se meut dans le corps par lui-même et qui fait partie du corps ; — ou bien il ne le fait pas par un organe, mais l'effet se produit naturellement.

La Sphère est un corps qui produit la vie dans les êtres qui sont au-dessous d'elle. Alors, ou bien elle la produit par un organe animal, ou bien par l'amour ou la force. Donc, la vie est en elle de par la nature. Elle est donc animée (vivante).

Autre argument :

Les choses sont de trois sortes : une chose toujours en acte ; une chose toujours en puissance ; ou bien une chose est en puissance, puis elle devient en acte. Or, ce qui est toujours en acte est antérieur à ce qui est d'abord en puissance et qui passe après à l'acte, car celui-ci passe à l'acte grâce à quelque chose qui est en acte. Si l'on dit que c'est par lui-même qu'il est passé à l'acte, il serait toujours en acte. Mais nous avons dit qu'il fut d'abord en puissance, puis il a passé à l'acte.

S'il y a quelque chose qui est toujours en acte, et qui ne fut jamais en puissance, ça doit être une entité qui n'est pas engendrée. C'est pourquoi ce qui est engendré est la cause de ce qui est engendré.

(1) Al-Kindî : *Rasâ'il,* I. pp. 247-248. Nous avons corrigé le texte en plusieurs endroits.



Puisque le Corps Extrême (le Premier Ciel) se meut éternellement selon un ordre (τάξις), il est la cause de tout ce que le mouvement fait passer de la puissance à l'acte.

Le mouvement propre, qui s'effectue selon un ordre dans les corps engendrables, est le mouvement animal.

Donc le mouvement éternel, et qui s'effectue selon un ordre dans le Corps Extrême (le Premier Ciel) est un mouvement animal, qui n'est pas imprimé par un autre corps.

Bref, le Corps Extrême est éternellement vivant en acte, et il donne la vie — nécessairement — aux corps engendrés.

Le corps du Tout est donc vivant et il est la cause de la vie dans le monde de génération et de corruption.

La Sphère n'est pas formée d'autre chose, mais elle est créée du néant. Elle ne périt pas, puisque toute chose destructible se détruit en son contraire ; or, elle n'a pas de contraire. Elle ne croît pas, puisqu'elle ne se nourrit pas, ne goûte pas, et n'a pas de sens du goût, ni d'odorat, ni de tact. Mais elle a les deux sens nobles, à savoir : l'ouïe et la vue, car ils ne sont pas pour la croissance, mais pour l'acquisition des vertus. C'est par ces deux sens — l'ouïe et la vue — qu'on acquiert les sciences qui conduisent à toute la philosophie, qui à son tour prodigue toutes les vertus.

Voyons maintenant si les corps célestes sont raisonnables ou non. Puisque nous avons montré que les corps célestes sont animés (vivants), que la propriété de ce qui est vivant est la sensation, que les corps célestes n'ont que les sens de vue et d'ouïe à l'exclusion des autres sens, et que ces deux sens sont les moyens pour l'acquisition de ces vertus — il doit y avoir une raison pour l'existence de ces deux sens, car la nature ne fait rien en vain ni sans raison ; ils sont donc dans les corps célestes pour être la cause de la raison et du discernement. Donc les corps célestes (m. à m. : astronomiques) ont la faculté de discernement. Donc ils sont nécessairement raisonnables.

Autre argument : les corps célestes sont ou bien raisonnables, ou bien ils ne sont pas raisonnables. Il est évident que le corps raisonnable est plus noble que ce qui n'est pas raisonnable. Alors, s'ils n'étaient pas raisonnables, nous serions plus nobles que les corps célestes. Or, ils sont notre cause proche. S'ils n'étaient pas raisonnables, tout en étant notre cause proche, à nous qui sommes raisonnables, l'effet serait plus noble que la cause. Mais cela est absurde. Il faut donc que notre cause — c'est-à-dire les corps célestes — soit raisonnable.

Mais les corps célestes n'ont pas besoin ni de la faculté (ou appétit) irascible ni de la faculté concupiscible, puisqu'ils n'ont pas besoin de conserver leurs formes au moyen de la génération, ni de compenser ce qui s'écoulerait de leurs corps, puisqu'ils ne changent pas. Ils n'ont donc que la faculté raisonnable.

Al-Kindî finit par déclarer que le Tout est formé comme un seul animal[1].

La sphéricité du Corps Extrême

Notre philosophe consacre un traité à la démonstration de la sphéricité du Corps Extrême ou Premier Ciel[2].

S'il est établi que le Corps Extrême se meut autour du centre, et qu'il ne soit pas possible qu'un corps soit infini, ou bien alors les distances de ses extrémités sont égales, ou bien elles ne le sont pas. Si elles sont égales, le corps du Tout est nécessairement sphérique. Si elles ne sont pas égales, il est possible qu'il y ait une sphère dont les distances du centre seraient égales. Puisqu'il est établi qu'il n'y a ni vide ni plein en dehors du Tout, le Corps Extrême ne pourrait pas se mouvoir autour du centre du Tout tout en ayant des angles et des bases, puisque le corps qui n'est pas sphérique a des bases et des angles nécessairement. Il en donne une démonstration géométrique, et finit par conclure que le corps du Tout est sphérique nécessairement. La terre est aussi nécessairement sphérique, et elle est au centre du Tout. La surface de l'eau est également sphérique, de même que tous les éléments et le Corps Extrême sont sphériques.

Mais la nature de la Sphère est différente des natures des quatre éléments. Pour le prouver, al-Kindî engage une discussion sur les mouvements[3] :

La science de la physique est la science du mouvement, car la nature est la chose que Dieu a fait cause de tous les mouvements ; c'est la cause du mouvement et du repos consécutif au mouvement. Le mouvement simple et premier est de deux sortes : le mouvement circulaire, et le mouvement droit. Le mouvement droit se divise en deux : ou bien un mouvement qui va du centre, ou bien un mouvement vers le centre. Celui qui se meut du centre commence du centre et finit à l'extrême pointe des mobiles, et celui qui se meut vers le centre commence de l'extrême pointe des mobiles et se termine au centre. Ces deux mouvements sont donc contraires : le commencement de l'un est la fin de l'autre, et la fin de l'un est le commencement de l'autre.

Les choses qui sont contraires par rapport au mouvement sont contraires par rapport à la nature.

Les corps simples qui se meuvent du centre et vers le centre sont au nombre de quatre : l'eau et la terre se meuvent vers le centre, tandis que le feu et l'eau se meuvent du centre.

(1) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, 261.
(2) *Rasâ'il*, II, pp. 48-53.
(3) Cf. *Rasâ'il*, II, pp. 40-46.



Le mouvement simple convient au corps simple, et le mouvement complexe convient au corps complexe.

Ce qui va vers le centre est le lourd, et ce qui va à partir du centre est le léger. Donc la terre est le plus lourd des corps, et le feu est le plus léger. Quant à l'eau et à l'air, il leur arrive d'être l'un ou l'autre d'une manière relative : l'eau est lourde, par rapport à l'air, et légère par rapport à la terre ; l'air est léger, relativement à l'eau, mais lourd relativement au feu. Le chaud domine le feu et l'air, et le froid domine la terre et l'eau. Le mouvement du corps chaud est à partir du centre, tandis que le mouvement du corps froid va vers le centre. Le sec domine le feu et la terre, mais l'humide domine l'air et l'eau.

Donc, le chaud est la cause de la légèreté, le froid est la cause de la lourdeur, le sec est la cause de la vitesse du mouvement du léger et du lourd vers son lieu naturel, et l'humide est la cause de la lenteur.

La nature des corps simples et premiers, chauds et froids, secs et humides, est de se reposer dans leurs lieux propres, par exemple : la terre au centre, et après elle l'eau, car celle-ci, quand elle arrive au lieu le plus proche du centre, s'arrête et ne peut pas aller jusqu'au centre. C'est pourquoi la terre et l'eau ont une figure sphérique, parce qu'elles cherchent le centre, à moins d'être enfermées.

Les quatre éléments : la terre, l'eau, l'air et le feu sont contraires non seulement par rapport au mouvement, mais aussi par rapport aux qualités. En effet, le feu, qui est la plus vite parmi les choses mues à partir du centre, est le contraire de la terre qui se meut le plus vite vers le centre, et cela par la qualité qui cause la lourdeur et la légèreté, puisque le feu est chaud et sec, tandis que la terre est froide et sèche, leurs vitesses étant égales, aussi s'accordent-elles dans la qualité passive, c'est-à-dire la sécheresse.

Le mû à partir du centre est chaud, et le mû vers le centre est froid. Le plus vite naturellement est le sec, et le plus lent naturellement est l'humide.

Mais, ce qui se meut circulairement est-il froid ou chaud, humide ou sec, ou bien il n'est pas susceptible de recevoir ces qualités? Nous avons dit que le léger se meut à partir du centre, et que le lourd se meut vers le centre. Or, la Sphère est un corps qui ne se meut ni à partir du centre ni vers le centre. Elle n'est donc ni lourde, ni légère, car, si elle était lourde, son mouvement vers le centre serait contraire à ce qui se meut à partir du centre ; et si elle était légère, son mouvement à partir du centre serait contraire à ce qui se meut vers le centre. Mais, elle ne se meut ni vers l'un, ni vers l'autre direction. Donc, elle n'est ni légère, ni lourde. Et puisqu'elle n'est ni légère ni lourde, elle n'est ni chaude ni froide ; en effet, la légèreté se trouve dans le simple chaud, tandis que la lourdeur se trouve dans le simple froid. — Elle n'est pas non plus ni sèche, ni humide, car l'humide se meut vers le centre, et le sec se meut à partir du centre ; celui qui se meut vers le centre est le plus lent des

mûs vers le centre, et ce qui se meut à partir du centre est le plus lent des mûs à partir du centre. Or, le mouvement de la sphère ne comporte ni vitesse ni lenteur. Donc, elle n'est ni sèche, ni humide.

Quelques physiciens ont pensé qu'elle est composée de feu, d'eau, d'air et de terre. Mais cela est faux, car le composé ne contient pas un autre mouvement que les premiers mouvements. Or, le mouvement circulaire ne se trouve pas dans aucun des quatre éléments. De même aussi, leurs mouvements ne sont pas continus ; mais ils se meuvent vers leurs lieux propres ; quand ils y arrivent, ils s'arrêtent. La Sphère, au contraire, a le mouvement toujours et dans son lieu. — En outre, les éléments sont contraires entre eux ; si la Sphère en était composée, elle se désagrégerait.

Il est donc établi que la sphère n'est ni légère ni lourde, ni chaude ni froide, ni sèche ni humide ; qu'elle ne comporte aucune des qualités des quatre éléments, à savoir : la vitesse ou la lenteur, la légèreté ou la lourdeur.

Les éléments ont-ils des figures ?

A cette question, al-Kindî consacre un traité intitulé : *De la raison pour laquelle les Anciens ont attribué des figures aux éléments*[1]. Malheureusement son texte imprimé est terriblement corrompu, et il est malaisé d'en dégager des idées précises.

Ce traité fait écho au chapitre 3 du livre III du *de Coelo* d'Aristote, et se rattache à l'excellent commentaire de Simplicius[2]. Aristote y qualifie la tentative d'attribuer une figure à chacun des corps simples « d'irrationnelle ; et d'abord, parce qu'on n'arrivera pas à combler la totalité du lieu. On admet généralement, en effet, que, dans les surfaces, il n'y a que trois figures pour remplir un lieu : le triangle, le carré et l'hexagone, et, dans les solides, deux seulement : la pyramide et le cube. Or, la doctrine exige qu'on en prenne davantage, pour la raison qu'elle reconnaît un plus grand nombre d'éléments. — Ensuite, il est manifeste que tous les corps simples reçoivent une figure du lieu qui les enveloppe, principalement l'eau et l'air... En outre, comment est-il possible d'expliquer la génération de la chair, de l'os, ou de n'importe quel corps continu ? Ni les éléments dont ils proviennent n'en sont capables, pour la raison qu'un continu ne peut naître de leur composition, ni non plus les surfaces venant en composition : car ce sont les éléments qui sont engendrés par la composition et non pas les choses qui dérivent des éléments[3]. » En outre, des figures ne peuvent pas expliquer les puissances et les mouvements.

(1) Al-Kindî : *Rasâ'il*, II, pp. 54-63.

(2) Simplicius : *In Aristotelis de Coelo Commentaria*, 650, 18 sqq. Edidit I. L. Heiberg, Berlin, 1893 (*Commentaria in Aristotelem graeca, edita consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae*, vol. VII).

(3) Aristote : *Traité du Ciel*, III, 8, p. 306 b 3-28. Traduction Tricot, Vrin, Paris, 1949, pp. 151-152.



Simplicius nous dit que, parmi les surfaces, seules la combinaison des triangles, des carrés et des hexagones ne laissent pas de vide intérieur : six triangles, ou quatre carrés, ou trois hexagones forment, autour d'un centre commun, un ensemble parfaitement clos. Parmi les solides, seule la combinaison de douze pyramides, ou de huit cubes forme une figure complète. Mais si le feu est représenté par la pyramide, et l'eau par le cube, l'air (qui est octaèdre) et l'eau (qui est icosaèdre) auraient un vide à l'intérieur de leurs combinaisons ; mais le vide n'existe pas.

Mais al-Kindî cherche à expliquer la raison pour laquelle les Anciens ont attribué des figures aux éléments.

Il note d'abord que ces figures sont au nombre de cinq, dont chacune a des bases dont les côtés sont semblables — à savoir :

a) une figure qui a quatre bases triangulaires — c'est celle du feu ;
b) une figure à six bases carrées, c'est celle de la terre ;
c) une figure à huit bases triangulaires, c'est celle de l'air ;
d) une figure à douze bases pentaèdres, c'est celle de la Sphère ;
e) et une figure à vingt bases triangulaires, qui est celle de l'eau.

Ces figures sont au nombre de cinq, ni plus ni moins, comme le nombre de quatre éléments et d'une cinquième nature en dehors des contraires. Trois sont entourés de triangles, un est entouré de carrés, et un autre est entouré de pentaèdres. L'un a 4 triangles et 6 côtés ; le deuxième a 8 triangles et 12 côtés ; le troisième a 20 bases triangulaires et 30 côtés ; le quatrième a 6 carrés et 12 côtés ; et le cinquième a 12 pentaèdres et 30 côtés. Le nombre des surfaces de chacun est un nombre pair, mais le nombre des figures des bases de chacun d'eux est impair, à l'exception d'un seul qui est pair. L'impair est considéré masculin, et le pair féminin, puisque le pair peut être divisé en deux, donc il admet la passion, tandis que l'impair ne peut pas être divisé en deux, et par là il n'admet pas la passion.

Puisque la figure à six bases carrées est paire, elle est considérée au plus haut degré de la féminité ; et puisque la féminité est sous la masculinité, et que la terre est sous le Tout, cette figure est attribuée à la terre. D'autre part, puisqu'elle a six bases et 6 est un nombre parfait et immuable (elle n'augmente ni ne diminue), tandis que la figure à 4, la figure à 8, la figure à 12, et la figure à 20 — les unes augmentent, et les autres diminuent, et toutes changent en augmentant ou en diminuant — la figure à six bases appartient à la *terre*, qui est l'élément stable parmi tous les éléments, pour que le Tout se meuve sur elle.

La figure à 12 est l'opposée extrême de la terre, aussi appartient-elle au *ciel* qui est l'extrémité du Tout.

La figure à quatre bases triangulaires, étant la plus subtile à cause du fait que ses angles sont les plus aigus, appartient au *feu*, qui est le plus aigu et le plus subtil des éléments.

La figure, qui vient après celle du feu, par rapport au nombre des

bases et de l'acuité des angles, est celle à 8 bases ; aussi est-elle la figure de l'*air*.

La figure à vingt bases est la pointe extrême par rapport à ces trois impairs, c'est celle de l'*eau*.

Chacun des quatre éléments et le ciel ont une matière, une forme et ce par quoi la translation (= le mouvement dans le lieu) uniforme se fait. La terre a, en particulier, ce par quoi il y a la croissance. Dans le ciel (= la Sphère) il y a l'immutabilité et l'intellection. La terre trouve son sens dans le carré, le ciel le trouve dans le pentaèdre. La première figure de tout polygone est le triangle, car tout polygone est composé de triangles. Mais le triangle ne se divise pas en d'autres figures.

A la terre on attribue quatre : la matière, la forme, ce par quoi se fait la translation uniforme, et la génération ; au feu, à l'air, et à l'eau on attribue trois : la matière, la forme, et ce par quoi se fait la translation uniforme ; au ciel on attribue cinq : la matière, la forme, ce par quoi se fait la translation uniforme, la sensation et l'intellection.

Beaucoup d'Anciens ont attribué le pentaèdre au ciel, parce qu'ils estimaient que tout ce qu'il y a dans le ciel a sensation et intelligence ; mais la sensation et l'intelligence ne se trouvent pas dans tous les êtres qui vivent sur la terre ; ce qui est commun à ceux-ci c'est la génération.

Le Ciel est le lieu des spiritualités (ou des esprits) qui ont une intelligence pure, et qui sont constants et immuables dans leur nature.

La psychologie

La psychologie d'al-Kindî est inspirée aussi bien d'Aristote que de Platon.

Pour lui, l'âme est simple, noble, et parfaite. Son essence participe à l'essence divine, comme la lumière vient du soleil. Il est établi que l'âme est distincte du corps, que sa substance est spirituelle et divine, car sa nature s'oppose à ce qui advient au corps, comme les passions et la colère. Car la force irascible en l'homme peut quelquefois s'agiter et l'inciter à commettre des actes graves ; mais alors l'âme s'y opposera, et empêchera la colère de suivre son cours, ou d'assouvir sa vengeance, en la contrôlant, comme le chevalier contrôle le cheval quand celui-ci se cabre. Cela prouve que la force qui déclenche la colère est autre que cette âme qui empêche la colère de se donner libre cours, car l'empêchant est nécessairement autre que l'empêché, étant donné qu'une seule et même chose ne s'oppose pas à elle-même. De même, la force concupiscente désire quelquefois satisfaire un désir, que l'âme raisonnable estime vil, alors l'âme s'y oppose et l'empêche d'assouvir ce désir vil, ce qui prouve que l'âme est distincte du corps.

Cette âme, qui vient de la lumière divine, quand elle quitte son corps, elle connaîtra tout ce qu'il y a dans le monde, et rien ne lui sera caché.



La preuve en est ce que dit Platon, quand il déclare que beaucoup d'anciens philosophes purs, qui se sont débarrassés du monde, ne firent pas cas des choses sensibles et se sont consacrés à la méditation et à la recherche des vérités, ont saisi ce qui est caché, savaient le secret des âmes et pénétraient les consciences des hommes. S'il en est ainsi, et l'âme est encore attachée au corps dans ce monde des ténèbres, qui sans la lumière du soleil serait extrêmement sombre — que ne sera-t-elle pas quand elle aura quitté son corps et aura établi son séjour dans le monde de la Vérité où se trouve la lumière de Dieu? « Platon a parfaitement raison de faire cette analogie, et voilà une preuve éclatante. Puis Platon ajoute : mais celui dont le but dans ce monde est de jouir de la bonne chair, qui se changera en charogne, et dans le plaisir sexuel, celui-là n'aura pas accès, par son âme raisonnable, à la connaissance de ces choses nobles, et il ne pourra jamais arriver à la ressemblance d'avec Dieu. Platon compare la force concupiscente de l'homme au cochon, la force irascible au chien et la force intellectuelle à l'ange. Il estime que celui qui est dominé par la force concupiscente est comme un cochon ; celui qui est dominé par la force irascible est comme un chien ; et celui qui est dominé par la force de l'âme raisonnable, et qui se consacre essentiellement à la pensée, à la recherche des vérités des choses et à la découverte des choses cachées, est un homme excellent bien proche de la ressemblance avec Dieu. En effet, les attributs de Dieu sont : la sagesse, la puissance, la justice, la bonté, la beauté et la vérité. L'homme peut, dans la mesure du possible, devenir sage, juste, généreux, bon, attaché au vrai et au beau, et par là il participera aux attributs de Dieu »[1]. C'est que l'âme a emprunté, par son voisinage, une force semblable à la puissance divine.

En effet, selon Platon et la plupart des philosophes, elle est immortelle ; elle survit après la mort du corps. Sa substance est semblable à la substance de Dieu. Quand elle est séparée, elle est capable de connaître les choses, comme Dieu les connaît ou à un degré un peu moins, parce qu'elle participe à la lumière divine. Quand elle quitte son corps et se trouve dans le monde intelligible au-dessus de la Sphère, elle baignera dans la lumière divine, alors elle lui sera révélée la science de toute chose, les choses lui devenant évidentes comme elles le sont à Dieu. En effet, si nous, qui sommes dans ce monde impur, avons quelquefois le pouvoir de voir beaucoup de choses à la lumière du soleil, comment n'en serons-nous pas capables quand nos âmes seront pures, séparées, en harmonie avec le monde éternel, regardant à la lumière de Dieu ! Sans doute, elle verra, à la lumière de Dieu, tout ce qui est visible ou invisible, tout ce qui est caché ou manifeste.

Al-Kindî rapporte les paroles d'un certain افسقورس (Pskoros), qui dit « que l'âme — si, pendant son union avec le corps, elle renonce aux

(1) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, pp. 274-275.

concupiscences, se tient pure des souillures, s'occupe de la recherche et de la connaissance des vérités des choses — elle devient polie, et une image de la lumière de Dieu s'unit à elle ; la lumière de Dieu s'y mire et augmente, à cause de ce polissage qu'elle a acquis grâce à la purification. Alors, toutes les formes des choses y apparaissent, comme les images des objets sensibles se manifestent dans le miroir poli. Voilà l'exemple de l'âme, car, quand le miroir est terne, aucune image n'y apparaît ; mais une fois la ternissure enlevée, toutes les images y éclatent. De même l'âme raisonnable, quand elle est terne et impure, elle tombe dans une ignorance totale, et n'y apparaît aucune forme de connaissance. Mais si elle se purifie, se polit et s'éduque — la pureté de l'âme est le fait que l'âme se purifie des souillures et acquiert la science — alors s'y manifestera l'image de la connaissance de toutes les choses ; et selon le degré de sa pureté, sa connaissance des choses le sera : plus elle est pure, plus sa connaissance des choses est précise et claire.

« Cette âme ne dort jamais ; seulement, pendant le sommeil, elle n'emploie pas les sens, se recueillit tout en étant unie [au corps], connaissant tout ce qu'il y a dans le monde, et tout ce qui est visible ou invisible. Si l'âme dormait, l'homme n'aurait pas eu connaissance de ce qu'il voit dans le rêve comme étant vu dans le rêve, et ne le distinguerait pas de ce qu'il voit pendant l'éveil. Si l'âme atteint le sommet de la pureté, elle verra pendant le sommeil, des rêves merveilleux ; elle s'entretiendra avec les âmes qui auront quitté leurs corps ; Dieu la gratifiera de sa lumière et de sa clémence ; alors elle éprouvera un plaisir éternel, qui dépasse tout plaisir de manger, de boire, d'amour, d'entendre, de voir, de sentir ou de toucher — car ces plaisirs-ci sont des plaisirs sensibles, impurs, et qui ont le mal pour conséquence, tandis que ce plaisir-là est divin, spirituel, angélique et a pour conséquence la grande noblesse. Le malheureux, vaniteux et insensé est celui qui se contente des plaisirs des sens, et y voit son but ultime.

« Nous sommes dans ce monde comme si nous étions sur une passerelle et un pont sur lequel passent les voyageurs. Nous n'y restons pas longtemps. Notre vrai séjour sera le haut et noble monde auquel seront transportées nos âmes après la mort, où elles seront proches de leur Créateur, de Sa lumière, de Sa pitié, et Les verront d'une vue intellectuelle et non pas sensible ; là elles seront comblées de Sa lumière et de Sa miséricorde »[1].

Voilà ce que disait Pskoros le philosophe.

Mais alors il faut se demander : qui est ce Pskoros?

Le mot arabe افسقورس peut être la déformation des deux noms suivants : افيقورس = Épicure, ou افيثغورس = Pythagore, ou bien

(1) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, pp. 276-7.

d'un autre nom moins célèbre. Or, il n'est pas possible que ce soit Épicure, car Épicure ne peut jamais émettre de telles opinions. Quant à Pythagore, il est possible de les lui attribuer, surtout au Pythagore de la légende. En effet, dans le *Placita Philosophorum*, de Pseudo-Plutarque nous lisons : « Pythagore et Platon estiment que la partie vivante et raisonnable de l'âme est indestructible, et que l'âme n'est pas Dieu mais l'acte du Dieu Éternel ; quant à la partie non raisonnable, elle est mortelle »[1].

Quant au sort de l'âme après la mort, c'est surtout la croyance orphico-pythagoricienne qui se trouve exprimée dans le passage ci-dessus mentionné. Nous savons que pour cette croyance l'âme fut d'essence divine ; puis, à cause de son péché, elle est tombée sur la terre et enfermée dans un corps, qui lui est comme une prison. Pour retourner à son état originel, elle doit se purifier. L'auteur cité par al-Kindî insiste beaucoup sur la nécessité de la purification de l'âme.

Seulement, il parle aussi de la lumière de Dieu, et dit que l'âme purifiée s'unit à une forme de cette lumière divine. Cette conception de la lumière divine et de l'âme-lumière est étrangère au Pythagorisme et à l'Orphisme. Il faut donc chercher du côté de Plotin. L'auteur en question serait-il Plotin, et le nom devrait-il alors s'écrire ainsi : افلطينوس ?

Mais j'ai cherché en vain dans le texte des *Ennéades* ce morceau-là ou quelque texte qui s'en approche.

La demeure de l'âme après la mort

Al-Kindî s'en remet, après, à Platon pour expliquer le séjour de l'âme après la mort. Selon Platon, écrit-il, la demeure de l'âme après la mort est derrière la Sphère, dans le monde divin, où se trouve la lumière du Créateur.

Mais non pas toute âme qui quitte son corps se transporte tout de suite dans ce séjour-là ; car, parmi les âmes, il y en a qui quittent leurs corps tout en étant pleines d'impuretés. Aussi les unes vont-elles à la Sphère de Lune, et y demeurent une période du temps ; quand elles se seront purifiées et éduquées, elles monteront à la Sphère de Mercure, y demeureront une période du temps, et une fois purifiées elles monteront à la Sphère suprême, et deviendront très pures, débarrassées des impuretés des sens. Alors elles monteront au monde de l'Intelligence, dépasseront la Sphère Extrême (le Premier Ciel) et siègeront dans le lieu le plus haut et le plus noble. Alors elles connaîtront toutes les choses, les plus petites comme les plus grandes ; tout leur sera clairement révélé. Dieu leur

(1) Pseudo-Plutarque : *De Placita Philosophorum*, IV, tr. arabe par Qusṭâ ibn Lûqâ, p. 162 de notre recueil : Aristote : *De Anima et Plutarci : De Placitis Philosophorum*... Le Caire, 1954.



délèguera une partie de la direction du monde. Mais l'âme ne peut pas atteindre ce noble rang en ce monde et dans l'autre que grâce à la purification des souillures. Car, quand l'homme se purifie des souillures, son âme devient pure et capable de connaître les choses cachées. La force de cette âme sera assez semblable à celle de Dieu[1].

L'idée générale se trouve dans les *Ennéades* de Plotin, là où il dit : « les âmes qui sont là-haut : parmi elles, les unes sont dans le monde sensible, et les autres en dehors. Celles qui sont dans le monde sensible sont ou bien dans le soleil, ou dans une autre planète, ou dans le ciel des fixes, chacune selon le progrès de leur raison ici-bas. Car il faut savoir qu'il y a en notre âme non seulement un monde intelligible, mais une disposition analogue à celle de l'âme du monde ; celle-ci se distribue dans la sphère des fixes et les sphères des planètes selon la diversité de ses puissances ; or, les puissances qui sont en nous sont de même espèce que les puissances de l'âme universelle ; de chacune d'elles procède une activité différente ; en se séparant du corps, chacune des âmes va là-bas, dans l'astre qui correspond à la manière dont elle a agi et vécu »[2].

Comme on le voit, Plotin ne précise pas et n'entre pas en détail au sujet de la purification et de l'ascension de l'âme jusqu'au Premier Ciel. De toute façon, l'indication est suffisante pour qu'al-Kindî l'élabore d'une manière plus détaillée.

Al-Kindî profite de cette occasion pour exhorter les hommes à se purifier des concupiscences basses et serviles. « N'est-il pas bien étrange que l'homme se néglige et s'éloigne de Dieu, lui qui a une âme aussi noble ? »[3]. A ceux qui sont enclins à pleurer des choses tristes, il conseille « de pleurer, et abondamment, sur celui qui néglige son âme, se livre aux désirs bas et vils qui le conduisent à la luxure et le font pencher du côté de la nature bestiale ; (il faut pleurer) sur celui qui abandonne la méditation de cette noble tâche, à savoir : purifier son âme autant que cela se peut. La véritable pureté est celle de l'âme, et non pas celle du corps. Le savant sage, pieux, s'il est plein d'ordures, le corps est — aux yeux même des ignorants, *a fortiori* aux yeux des savants — considéré mieux et plus noble que l'ignorant dont le corps est parfumé de musc et d'ambre. Un des mérites de celui qui adore Dieu avec piété, et qui renonce au monde et à ses vils désirs est que tous les ignorants — à l'exception toutefois des infatués — reconnaissent sa valeur, le respectent et se réjouissent quand il leur indique leurs erreurs. — O homme ignorant et insensé ! Ne sais-tu pas que ton séjour en ce monde n'est que pour un moment ; puis tu iras au véritable monde, et là tu resteras éternellement ? Tu n'es ici-bas que de passage, selon la volonté de ton Créateur ! »[4].

(1) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, p. 278.
(2) Plotin : *Ennéades*, III, 4 : 6, tome III, p. 69 de l'édition et de la traduction de Bréhier. Les Belles-Lettres, Paris, 1963.
(3) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, p. 279.
(4) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, pp. 279-280.

Y a-t-il, chez al-Kindî, un fragment perdu de l'*Eudème* d'Aristote?

Parlons maintenant d'un passage qui se trouve dans le *Traité de l'âme, abrégé du livre d'Aristote, (des idées de) Platon et d'autres philosophes* d'al-Kindî et que R. Walzer prétend être dérivé du dialogue de jeunesse d'Aristote, intitulé : Εὔδημος ἤ Περὶ ψυχῆς, ou simplement : ὁ Περὶ ψυχῆς διάλογος, ou encore : Περὶ ψυχῆς ᾱ[1].

Le Traité fut traduit en italien par G. Furlani[2], qui a relevé « le caractère nettement néo-platonicien » d'un passage d'al-Kindî se référant à Aristote, et qu'il n'a pas trouvé dans le *De Anima* d'Aristote ; c'est pourquoi il considère ce passage inauthentique ou apocryphe.

Donnons d'abord la traduction de ce passage :

« Aristote a raconté le cas du roi grec agonisant[3], qui est resté plusieurs jours entre la vie et la mort : et chaque fois qu'il reprenait ses sens, il révélait aux gens des vérités cachées, et leur racontait ce qu'il avait vu : des âmes, des idées, et des anges, en fournissant des preuves ; il indiquait à un groupe de sa maison l'âge de chacun d'eux. Quand on a vérifié ce qu'il avait dit on le trouva juste et que l'âge qu'il indiqua pour chacun ne fut pas dépassé. Il a prédit qu'une courbe se ferait en Hellas[4] dans un an, et qu'un torrent se déchaînerait dans un autre endroit dans deux ans ; et les deux faits se sont réalisés..

« Aristote estime que cela s'explique par le fait que son âme apprenait cette science, à cause du fait qu'elle était sur le point de quitter son corps, qu'elle s'en séparait un peu, et alors elle avait pu voir cela. Que

(1) Diogène Laërce, V, 21, n. 13. Voir Bignome : L'*Aristotele perduto*, II, p. 540, n. 1 ; I. Düring : *Aristotle in the biographical tradition*, p. 42, 83. Göteborg, 1957.

(2) G. Furlani : « una risâla di al-Kindî sull'anima », in *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosit*. III, 1922, pp. 50-63.

(3) Walzer l'a lu : عُرِج بنفسه ; Abû Rîdah l'a lu d'abord : تحرّج بنفسه puis il s'est rallié (corrections, tome I, 386) à la leçon de Walzer ; Furlani l'a traduit : « colpi se stesso » !

Mais nous estimons que la leçon exacte est :

تر دد في سكرة الموت = تحشرج نفسه

être en état d'agonie. Elle est plus conforme au texte manuscrit, et au contexte. La leçon de Walzer est complètement fausse, car qu'est-ce qu'elle veut dire ? Elle veut dire : son âme est montée (vers le ciel). Mais cela contredit le contexte qui dit explicitement qu'il « est resté plusieurs jours entre la vie et la mort », ce qui exclut que son âme soit montée.

(4) Il faut lire dans le texte : إِلّاس = Hellas 'Ελλας, c'est-à-dire la Grèce du nord, par opposition au Péloponèse, ou plutôt la Grèce, pays des Hellènes.

Ce que propose Walzer et Abû Rîdah est faux : (Abû Rîdah lit : الأُوس ! ce qui ne donne aucun sens ; Walzer hésite entre παρὰ τοῖς 'Ηλείοις — et entre 'Ελλας).

n'aurait-elle pas vu de merveilles du monde supérieur, si elle avait vraiment quitté son corps ! »[1].

Voilà le passage en question.

R. Walzer suppose qu'il est tiré du dialogue d'Aristote : Εὔδημος ἢ Περὶ ψυχῆς, dialogue perdu, dont il ne nous reste que peu de fragments recueillis par Rose[2]. C'est un dialogue de jeunesse, où le jeune Aristote « fut entièrement sous la dépendance des doctrines platoniciennes concernant la vie autonome de l'âme humaine ; et la ressemblance entre ce passage et un autre bien connu de *Phèdre*[3] est manifeste. Il suffit d'en référer à quelques fragments très connus de l'*Eudème* pour comprendre combien ce nouveau passage s'accorde exactement avec le contenu de ce dialogue[4] ». Mais cela est une affirmation gratuite, parce que le récit attribué à Aristote chez al-Kindî est d'un tout autre contenu que les fragments conservés de l'*Eudème*. En effet, le point principal dans le passage d'al-Kindî est que l'âme, une fois détachée du corps, peut saisir les réalités cachées, et prédire l'avenir. De tout ceci, aucun mot dans les fragments conservés de l'*Eudème*. Qu'Aristote jeune a cru fermement en l'immortalité de l'âme, à la manière de Platon, cela ne touche pas notre problème ici.

De même, le fait qu'Aristote a quelquefois recours aux récits pour corroborer des thèses prouvées d'abord par un raisonnement logique rigoureux, n'est pas une preuve que le récit raconté dans le passage d'al-Kindî soit d'Aristote, ni *a fortiori* tiré de l'*Eudème*.

Le troisième argument avancé par Walzer à l'appui de son hypothèse ne tient pas debout non plus. Il consiste en ceci : « la position du nouveau fragment (= le passage chez al-Kindî) envers la divination est identique à celle qui se trouve mise en lumière dans l'*Eudème* (fr. 37 Rose = 1 Walzer) et dans le dialogue Περὶ φιλοσοφίας (fr. 10 Rose = 12 a Walzer). Les énergies clairvoyantes, qui dorment au fond de l'âme, s'éveillent durant le sommeil en cas d'enthousiasme, ou de maladie, ou à l'approche de la mort »[5]. Et il cite un passage du *Timée* de Platon, où il voit le fondement de ce passage attribué à Aristote par al-Kindî. Mais en regardant de près dans ce passage, on ne peut pas affirmer qu'il soit le fondement de celui d'al-Kindî. En effet, que dit Platon ici ? Voici ce qu'il dit : « afin qu'elle (l'âme humaine) pût elle aussi toucher en quelque manière à la vérité, ils ont installé en elle l'organe de la divination. En effet, nul homme dans son bon sens ne parvient à la divination divine et véridique. Mais il faut que la force de son esprit soit entravée par le sommeil ou la maladie, ou qu'il l'ait déviée par quelque crise d'enthousiasme. Au contraire, c'est

(1) Al-Kinî : *Rasâ'il*, I, p. 279.
(2) V. Rose : fragments nos 38, 39, 40, 41, 45, 46.
(3) Platon : *Phèdre*, 246 a sqq.
(4) R. Walzer : *Greek into Arabic*, p. 41. Oxford, 1963.
(5) R. Walzer : *Greek into Arabic*, p. 45.

à l'homme dans son bon sens qu'il appartient de réfléchir, après se les être rappelées, aux paroles proférées à l'état de sommeil ou de veille par la puissance divinatoire ou l'enthousiasme, et aux visions qui furent alors perçues, de les parcourir par le raisonnement, de voir par où ces phénomènes ont un sens et à qui ils peuvent signifier un bien ou un mal, passé ou présent »[1].

Comme on le voit, ce passage de Platon est conçu dans un sens diamétralement opposé à celui exprimé par Aristote dans le passage d'al-Kindî. Dans celui-ci, la divination se fait dans l'état d'un demi détachement du corps effectué par l'âme dans l'état d'agonie : c'est une divination juste, qui est une sorte de vision pure de l'âme débarrassée de ses chaînes corporelles. Chez Platon au contraire, la divination se fait dans un état pathologique ; ce n'est pas une vision de la vérité, mais une vue confuse et nébuleuse, exprimée par un langage symbolique qui demande un devin interprète pour l'expliquer. Cela ne convient pas au sage, qui doit réfléchir lucidement dans son bon sens. — Ce troisième argument avancé par R. Walzer est donc complètement faux.

En conclusion, l'hypothèse de R. Walzer, à savoir que le passage attribué par al-Kindî à Aristote est tiré du dialogue d'Aristote : Εὔδημος ἤ περὶ ψυχῆς est une hypothèse gratuite, et fausse. Il ne lui sert à rien de la mitiger, en disant qu'al-Kindî n'a pas reproduit le passage d'Aristote « dans sa forme originale, mais dans la forme réduite employée par l'auteur néo-platonicien qu'il a utilisé »[2] ! Autant dire que c'est un Aristote converti au néo-platonisme que cite al-Kindî ! Mais rien n'est plus absurde que de raisonner ainsi.

D'ailleurs, F. Cumont avait réfuté l'hypothèse de Walzer par d'autres arguments, auxquels nous renvoyons le lecteur[3]. Voici ce qu'il dit : « Un écrit d'al-Kindî († vers 870) sur l'âme attribue à Aristote le récit de l'extase d'un roi grec « qui resta plusieurs jours ni vivant, ni mort », et dont l'âme, qui s'était transporté dans le monde invisible, put à son retour prédire aux familiers du souverain la durée de leur vie, et, en outre, un tremblement de terre et une inondation. L'authenticité de ce fragment d'Aristote, déclaré apocryphe par l'éditeur d'al-Kindî (Furlani, *Rivista di studi filosofici e religiosi*, III, 1922, p. 50 ss.) a été défendue par R. Walzer (*Studi italiani di filologia classica*, XIV, 1937, pp. 125-137).

« Il nous paraît inspiré par l'astrologie, dont le grand œuvre était le calcul de la durée de la vie (Bouché-Leclerq, *Astrologie grecque*, p. 404), et qui prédisait volontiers les séismes et les cataclysmes. Or, l'astrologie est entièrement étrangère à Aristote, bien que les Arabes ne lui aient pas attribué moins de dix livres consacrés à cette science (Cat. codd. astr., I, p. 82), dont al-Kindî était un adepte ».

(1) Platon : *Timée*, 71 e ; tr. fr. par A. Rivaud, p. 199. Les Belles-Lettres, Paris, 1963.
(2) R. Walzer : *Greek into arabic*, p. 45.
(3) Voir : J. Bidez et F. Cumont : *Les Mages hellénisés*, I, p. 247. Paris, 1938.



L'intellect

Dans le *De Anima* d'Aristote, il y a une phrase qui jouissait d'une immense fortune chez les commentateurs hellénistiques et les penseurs au moyen âge — aussi bien musulmans que chrétiens — parce qu'ils y ont cherché une tendance spiritualiste évidente du Stagirite. Voici cette phrase : « et on ne peut dire que cet intellect tantôt pense et tantôt ne pense pas. C'est une fois séparé qu'il n'est plus que ce qu'il est essentiellement, et cela seul est immortel et éternel »[1]. On a voulu l'interpréter dans ce sens qu'Aristote y affirme l'immortalité de l'âme, ce qui est d'une importance capitale aux yeux de ces penseurs à tendance religieuse manifeste : car, l'immortalité de l'âme est une condition indispensable pour affirmer la résurrection, le Jugement dernier et toute l'eschatologie.

Les premiers disciples d'Aristote — dont la tendance dominante fut plutôt physique que spiritualiste — n'ont pas songé à donner à cette phrase simple et d'apparence innocente plus de sens qu'elle ne comportait en elle-même et aux yeux du Maître Stagirite lui-même. Aussi n'en ont-ils pas conclu qu'Aristote croyait à une âme séparable, une et immortelle. Tout au contraire, nous savons qu'Aristoxène[2] nia tout ce qui est spirituel pur et définit l'âme : une harmonie du corps et soutint que les activités de l'âme devraient se produire comme étant le produit commun des mouvements concordants des organes corporels et qu'un trouble dans l'une de ces parties, qui enlèverait l'harmonie de leurs mouvements, aurait pour effet l'extinction de la conscience, c'est-à-dire : la mort[3]. Dicéarque soutint que l'âme est un simple mot vide de sens[4]. Straton de Lampsaque, dit le physicien[5] Φυσικός, considère la nature comme étant la seule cause suffisante pour tout expliquer.

Le premier commentateur d'Aristote qui ait prêté une attention particulière à la question de l'intellect, fut Alexandre d'Aphrodise, qui la traita en deux traités[6] : *a)* Traité de l'âme Περὶ ψυχῆς, et *b)* De l'intellect Περὶ νοῦ — surtout dans ce dernier : il y distingue trois sortes d'intellect :

1. L'intellect hylique : νοῦς ὑλικός.
2. L'intellect-habitus : νοῦς καθ' ἕξιν.
3. L'intellect actif : νοῦς ποιητικός.

(1) Aristote : *De l'Ame*, 430 a 21-23. Trad. Tricot, pp. 182-3. Paris, 1965.
(2) Voir Lactance : *Opif. D.* 6.
(3) Cicéron : *Tusculanes* 1, 10 : 20.
(4) Cicéron : *Tusc.* I, 10 : 12.
(5) Cicéron : *Fin.* V, 5 : 13.
(6) Edités in Supplementum Aristotelicum, Alexandri Aphrodisiensis praeter Commentaria scripta minora, vol. II, pp. 106-113. Berlin, 1887.

L'intellect hylique est ainsi appelé parce qu'il ressemble à la matière en ceci : qu'il n'est pas défini, mais il est susceptible d'admettre les définitions. Chez Aristote, c'est l'intellect en puissance. On ne peut pas même le comparer à une table rase puisque celle-ci est déterminée comme table, tandis que l'intellect hylique est privé de toute détermination. Il est sans forme, mais il peut prendre n'importe quelle forme (*ibidem*, 106 : 28). Quant au sort de cet intellect, puisqu'Alexandre d'Aphrodise n'en souffle mot, il est évident qu'il ne croit pas que cet intellect hylique soit immortel, l'immortalité étant réservée à l'intellect actif et à l'intellect *adeptus*. Cet intellect hylique existe en tout homme (p. 107 : 19) et appartient à l'homme exclusivement, de sorte que, quand nous parlons de l'intellect humain, nous visons surtout l'intellect hylique. Car, l'intellect actif n'est pas le propre de l'homme : il agit en l'homme, mais originellement il se trouve en dehors de l'homme. Aussi l'intellect hylique persiste-t-il aussi longtemps que vit l'homme ; c'est une forme du corps, qui se détruit avec la destruction du corps.

Quant à l'intellect-habitus νοῦς καθ' ἕξιν, il n'est pas mentionné par Aristote. C'est un état particulier de l'intellect hylique. En lui se trouvent les principes, ou comme dit Avicenne[1] : les premiers intelligibles, qui sont les prémisses par lesquelles on établit les jugements. En effet, l'intellect hylique ne reste pas une simple disposition, mais il doit acquérir un *habitus* par lequel il exercera la compréhension et l'intelligence.

Le plus haut parmi les trois intellects, c'est sans doute l'intellect actif. Il est comme la lumière (p. 107 : 31, éd. de Berlin) qui éclaire pour nous les intelligibles ; et c'est par lui que l'intellect hylique passe de la puissance à l'acte (*ibidem*, p. 107 : 34). C'est lui qui enlève aux objets leurs couvertures matérielles pour les rendre intelligibles. Al-Fârâbî dit dans le même sens : « l'action de cet intellect séparable sur l'intellect hylique est semblable à celle du soleil sur la vue ; aussi est-il appelé l'intellect actif. Son rang parmi les séparables... au-dessous du Premier est le dixième. L'intellect hylique s'appelle l'intellect passif. Quand survient dans la faculté intelligente, de la part de l'intellect actif, cette chose dont l'action est comparable à celle de la lumière par rapport à la vue, les sensibles, qui se trouvent conservés dans la faculté imaginative, deviennent intelligibles dans la faculté intelligente. Ce sont les intelligibles premiers qui sont communs à tous les hommes, par exemple : le tout est plus grand que la partie, deux grandeurs égales à une troisième sont égales entre elles »[2].

L'intellect actif est ainsi appelé parce qu'il agit sur l'intellect hylique et sur les objets perçus pour les rendre intelligibles. Mais il s'appelle *adeptus* ὁ θύραθεν (= de dehors, dehors) parce qu'il agit de dehors

(1) Avicenne : *Al-Najâh*, pp. 270-271. Le Caire, 1331 h.
(2) Al-Fârâbî : *La Cité parfaite*, pp. 63-64. Le Caire, s.d., éd. Kurdî.

sur nous[1]. Cet intellect *adeptus* est la forme finale de l'intellect hylique, et en rapport direct avec l'intellect actif, ou il est lui-même l'intellect actif. Aussi voyons-nous Alfârâbî hésiter dans sa définition du rapport entre l'intellect *adeptus* et l'intellect actif : tantôt il dit que « l'intellect en acte est comme un sujet et une matière de l'intellect *adeptus*, et l'intellect en acte est une forme de cette entité (= l'intellect hylique) ; donc cette entité est comme une matière »[2] ; — et tantôt il dit que : « l'intellect actif est une sorte d'intellect *adeptus ;* les formes des êtres s'y trouvent toujours, seulement leur existence en lui est selon un ordre autre que l'ordre selon lequel elles se trouvent dans l'intellect en acte »[3]. D'après ces paroles d'al-Fârâbî, on peut diviser l'intellect selon lui en quatre sortes :

1. Intellect hylique ;
2. Intellect en acte ;
3. Intellect *adeptus* ;
4. Intellect actif.

Seulement, Alexandre d'Aphrodise exalte le rang de cet intellect actif jusqu'au point de dire que c'est Dieu lui-même. En effet, il dit de l'intellect actif qu'il est immortel, impérissable, et éternel[4]. L'intellect actif a donc — selon Alexandre d'Aphrodise — presque les mêmes attributs que Dieu. Aussi cette conception fut-elle un objet de controverses infinies au temps de Thémistius, d'après ce que celui-ci dit. Thémistius est d'accord avec Alexandre d'Aphrodise sur ce point, à savoir que l'intellect actif se trouve en dehors de l'homme. Il se demande s'il est un ou plusieurs, et conclut en disant qu'il est un, par rapport à son origine, c'est-à-dire en Dieu ; mais il est plusieurs, par rapport aux individus qui y participent. L'intellect passif tend à s'unir avec l'intellect actif, comme tout être tend vers sa perfection. — Quant à Jean Philopon, sa tendance religieuse l'a amené à s'opposer à la conception d'Alexandre. Il estime que l'âme est simple, purement spirituelle, et immortelle. L'intellect, durant l'intellection, s'unit à l'intelligible. L'intellect est l'intellect de l'humanité tout entière ; et il vit, parce que l'humanité vit toujours.

* * *

Le traité Περὶ νοῦ d'Alexandre d'Aphrodite fut traduit en arabe[5]. Le texte de la traduction arabe est encore conservé en deux manuscrits : *a)* à l'Escorial, n. 794 ; et *b)* à Tashkent, n. 2385. Nous l'avons publié

(1) Alexandre d'Aphrodise : *op. cit.*, p. 108 : 20.
(2) Al-Fârâbî : *La Cité parfaite*, p. 53. Le Caire, s.d. éd. Kurdî.
(3) *Ibidem*, p. 55.
(4) Alexandre d'Aphrodise : *op. cit.*, p. 112, l. 27 ; p. 113, l. 3).
(5) Ibn al-Nadîm, p. 252, éd. Flügel ; al-Qifṭî, p. 41, éd. du Caire ; Ibn Abî Uṣaibi'ah, I, p. 70, éd. Müller.

à Beyrouth[1]. D'après cette traduction, le traité fut traduit en latin, et cette traduction latine fut imprimée dans la collection Achillinus trois fois en 1501, puis en 1516 à Bonn, puis en 1528 à Lyon.

***

Après ce préambule, passons maintenant à notre philosophe, al-Kindî. Il a écrit un traité du même nom : *De l'Intellect (fî al-ʿaql)*[2]. C'est un tout petit traité qui occupe une page (21 b-22 a) dans le manuscrit d'Ayâ Sophia. Son dessein est d'y rapporter, d'une façon « concise et historique » les opinions des « plus louables parmi les anciens (philosophes) grecs au sujet de l'intellect. Pourtant, il ne rapporte que l'opinion des Péripatéticiens, surtout sous la forme que nous trouvons chez Alexandre d'Aphrodise. Quant à Platon, il ne cite son nom que pour l'éliminer tout de suite « car, dit-il, l'essentiel de l'opinion de Platon est le même que celui de son disciple Aristote »[3]. Mais ceci veut dire qu'il a confondu la doctrine de Platon au sujet de l'âme avec celle d'Aristote. Cette confusion vient du fait qu'il s'est appuyé sur les idées d'Alexandre d'Aphrodise et sur la *Théologie* de Pseudo-Aristote. Qu'al-Kindî n'a pas mentionné le nom d'Alexandre d'Aphrodise, cela n'infirme en rien la supposition qu'il ait eu connaissance du traité Περὶ νοῦ d'Alexandre. Certes la traduction arabe fut faite par Isḥâq ibn Ḥunain (mort en 298 h.) mort une vingtaine d'années ou plus après la mort d'al-Kindî, ce qui ne permet pas d'affirmer avec certitude qu'al-Kindî a pu lire cette traduction.

Toutefois, il faut noter que, si al-Kindî a lu cette traduction ou a eu connaissance de son contenu d'une manière ou d'une autre, rien ne permet d'affirmer qu'il a profité de ce traité d'Alexandre, quant à son contenu. En voici les raisons :

1. D'abord sa division de l'intellect est quadripartite :

a) un intellect toujours en acte — et c'est l'intellect actif ;

b) un intellect en puissance — mais c'est une expression aristotélicienne, et non pas aphrodisienne ;

c) l'intellect qui passe, en l'âme, de la puissance à l'acte ; et c'est l'intellect-*habitus* selon la terminologie d'Alexandre, et puis d'Avicenne ;

d) et l'intellect démonstratif[4].

(1) *Commentaires d'Aristote perdus en grec et d'autres épîtres*, édités par ʿAbdurraḥmân Badawi, pp. 31-42. Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1971.

(2) Publié dans les *Rasâʾil*, I, pp. 353-358.

(3) Al-Kindî : *Rasâʾil*, I, p. 353.

(4) Il faut lire dans le texte : البياني ou البائن en conformité avec la traduction latine : *demonstrativum* (et non pas : الثاني [= deuxième] qui n'a pas de sens ici).

Tandis que la division d'après Alexandre d'Aphrodise est tripartite : *a)* l'intellect hylique ; *b)* l'intellect-*habitus ;* et *c)* l'intellect actif.

Mais cette division quadripartite d'al-Kindî sera adoptée par al-Fârâbî (en ses deux traités : *Des sens de l'intellect*, et *Les opinions des gens de la cité parfaite* — comme nous l'avons déjà montré plus haut) et par Avicenne[1].

2. En second lieu, si al-Kindî avait suivi Alexandre, il aurait dû adopter sa terminologie. Mais il est évident que leurs terminologies diffèrent. Par exemple, il n'appelle pas l'intellect en puissance : *intellect hylique*, comme l'appelle Alexandre ; et il n'appelle pas non plus le 3e intellect : intellect-*habitus* (ʿaql bi al-malakah). Mais on peut objecter à cet argument en disant que si al-Kindî n'emploie pas ces deux termes, tels quels, il emploie, en ce qui concerne l'intellect en puissance, le mot : forme « hylique » (p. 354, l. 3) ; et en ce qui concerne le 3e intellect il dit que « le troisième est la possession de l'âme » *(al-thâlith qunyat al-nafs)*, et la « *qunyah* » est l'*habitus*.

3. En troisième lieu, nous ne trouvons pas dans le traité d'al-Kindî aucune phrase littéralement rapportée et tirée du traité d'Alexandre d'Aphrodise. De même, nous ne trouvons pas chez al-Kindî ces qualificatifs attribués à l'intellect actif par Alexandre. Nous estimons qu'il ne les aurait pas omis, s'il avait voulu suivre Alexandre.

C'est pourquoi nous estimons qu'al-Kindî ne fut pas influencé par le traité Περὶ νοῦ d'Alexandre d'Aphrodise.

Voilà les conclusions auxquelles nous sommes parvenu, il y a dix-sept ans[2], avant d'avoir pris connaissance du texte même de la traduction arabe de *De Intellectu* d'Alexandre d'Aphrodise. Maintenant que nous l'avons publiée, il est possible de trancher tous les problèmes qui ont été soulevés à propos de ce petit traité, qui a eu une très grande influence aussi bien dans la philosophie arabe que dans la philosophie chrétienne du moyen âge. Voyons d'abord comment ces problèmes ont été soulevés et résolus.

Dans une étude très remarquable, Étienne Gilson[3] fait l'historique de la théorie de l'intellect d'Alexandre d'Aphrodise à al-Ghazâli, en passant par al-Kindî, al-Fârâbî et Avicenne, et en poursuivant en ce qu'il appelle l'augustinisme avicennisant la trace de la synthèse d'Avicenne au sujet

(1) Avicenne : *al-Najâh*, pp. 269-275. Éd. Kurdî, Le Caire, 1331 h.

(2) Nous avons résumé jusqu'à présent ce que nous avons écrit dans notre introduction à l'édition de *De Anima* d'Aristote, pp. 1-7 de l'introduction. Le Caire, 1954. Voir en outre : G. Théry : *Autour du décret de* 1210*:* II. — *Alexandre d'Aphrodise.* Le Saulchoir, Kain (Belgique), 1926.

(3) Étienne Gilson : « Les sources Gréco-Arabes de l'augustinisme avicennisant », in *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age,* 4e année (1929), pp. 5-149. Paris, Vrin, 1929.



de la théorie de l'intellect. Comme appendice, il publie le texte latin médiéval de la traduction du *De intellectu* d'al-Fârâbî.

En ce qui concerne Alexandre d'Aphrodise, il commence par rapporter la division tripartite de l'intellect que propose Alexandre, à savoir :

1. intellectus materialis (νοῦς ὑλικός).

2. intellectus qui intelligit et habet habitum ut intelligat (νοῦς καθ' ἕξιν).

3. intelligencia agens (νοῦς ποιητικός).

En ce qui concerne le premier, Gilson observe que « l'intellect matériel n'est pas autre chose ici que l'intellect possible ou, plus exactement, l'intellect considéré dans sa pure et nue potentialité. Ce serait donc une erreur grave que d'attribuer à l'intellect matériel d'Alexandre la moindre trace de corporéité, au sens que l'on donne d'ordinaire à ce mot » (*ibidem*, pp. 8-9).

Le deuxième intellect, l'*intellectus in habitu*, est un intellect qui connaît, c'est-à-dire qu'il n'est plus une simple puissance, mais il est déjà entré en acte. Mais « Alexandre ne semble pas faire de ces deux intellects deux êtres distincts ; l'intellect habituel, c'est l'intellect matériel lui-même, une fois qu'il a acquis l'habitude d'agir et de connaître. » (*ibidem*, p. 11).

Mais pour que l'intellect matériel soit en possession de l'intelligible, il faut qu'intervienne un troisième intellect, qui est l'intelligence agente ; cet intellect agent doit lui-même être un intelligible en acte pour qu'il puisse vraiment jouer ce rôle. — Pour définir « le rapport de cet intellect à notre âme, Alexandre ne trouve rien de plus à dire sinon qu'il n'est pas une partie de notre âme, ni l'une des vertus ou facultés de notre âme, mais un agent extrinsèque qui, du dehors, confère aux formes et à notre intellect leur intelligibilité. » Mais, ajoute Gilson, et ce point nous intéresse tant ici — « aucune difficulté ne se présenterait à la pensée, n'étaient les curieuses expressions dont use le texte latin pour désigner cet intellect. On rencontre à plusieurs reprises dans la traduction médiévale les termes d'*intellectus adeptus agens*, ou d'*intellectus adeptus*. Si l'on compare ces expressions latines avec le grec, qu'elles sont censées traduire, on constate qu'*adeptus* correspond régulièrement au grec θύραθεν, ce que rien ne peut justifier à première vue, puisque dire qu'un intellect est « au dehors », ou même « du dehors » n'équivaut pas à dire qu'il nous est acquis. D'ailleurs, la qualité même d'*acquis*, du fait qu'elle implique une certaine possession par nous de l'intellect, contredit nettement la qualité de *séparé* qu'on prétendrait lui attribuer en même temps... Notons seulement que cette traduction, en rendant par *acquis* le grec θύραθεν, introduisait un germe de confusion et suggérait l'idée d'un quatrième intellect, introduit entre l'intellect agent et l'intellect habituel pour établir en quelque sorte leur liaison » (*ibidem*, pp. 14-15).

Pour expliquer comment cet intellect *adeptus* est introduit chez Alexandre d'Aphrodise, Gilson avance une hypothèse qu'il ne vérifie

pas, à savoir que c'est la traduction arabe de *De intellectu* d'Alexandre d'Aphrodise, d'après laquelle la traduction latine fut faite, qui en est responsable. Il va même jusqu'à dire que « cette traduction latine, sans aucun doute à cause de la traduction arabe interposée entre l'original grec et elle, portait au compte d'Alexandre d'Aphrodise des expressions et des conceptions qui n'étaient pas les siennes, mais bien celles des arabes ses traducteurs. Deux au moins d'entre elles... avaient une importance considérable : l'*intellectus agens* d'Alexandre, qui est Dieu, devient l'*intelligencia agens*, des Arabes, dont... elle était une substance séparée, distincte à la fois de Dieu et de l'homme. D'autre part, *intellectus agens* d'Alexandre reçoit dans la traduction latine la qualification d'*adeptus;* or, ce terme correspond au grec θύραθεν qui, chez Alexandre, semble ne rien marquer d'autre que l'extériorité radicale de l'intellect agent qu'il qualifie.

« Littéralement parlant, *adeptus* ne pourrait traduire que le grec ἐπίκτητος, et Zeller a prétendu en effet que l'*intellectus acquisitus* des Arabes et des scolastiques provenait directement du νοῦς ἐπίκτητος d'Alexandre[1]. Pourtant, il y a à cela plusieurs difficultés. La première, qui n'est peut-être pas insurmontable, est que l'expression *intellectus adeptus* revient plusieurs fois dans la traduction latine du *De intellectu*, bien que l'expression νοῦς ἐπίκτητος ne s'y rencontre pas une seule fois. Ce n'est, en effet, jamais ἐπίκτητος, mais bien θύραθεν, ainsi que nous l'avons noté, qu'*adeptus* traduit régulièrement. — On pourrait répondre à cela, qu'une fois au moins, dans un autre traité, Alexandre a employé l'expression νοῦς ἐπίκτητος, et que les Arabes peuvent l'avoir empruntée à ce texte pour la transporter dans le *De intellectu*[2]. Admettons que les Arabes aient connu ce texte, il suffit de le lire pour constater qu'ils ne peuvent en avoir tiré ce que l'on prétend en faire sortir. L'intellect acquis dont Alexandre parle dans le passage en question n'est rien d'autre que l'intellect habituel lui-même considéré après son acquisition par l'intellect matériel... Ainsi, dans le seul endroit où il en parle, l'intellect acquis d'Alexandre ne correspond pas à l'*intellectus adeptus* des Arabes et, dans tous les endroits où les Arabes en parlent, il correspond au contraire à quelque chose, qui ressemble beaucoup plus à l'Intellect Agent qu'à notre propre intellect » (*ibidem*, pp. 19-21).

Et voici la conclusion à laquelle parvient Gilson : « au lieu de dire avec Ed. Zeller que nous trouvons dans Alexandre la source de l'intellect acquis, nous nous trouvons en présence de l'intellect acquis comme devant un corps étranger introduit par les traducteurs arabes dans le texte d'Alexandre. Ce que le philosophe grec avait laissé, c'était une division tripartite de l'intellect ; en le traduisant comme ils doivent l'avoir traduit pour que la retraduction latine soit ce qu'elle est, ils ont

(1) Éd. Zeller : *Die Philosophie der Griechen*, 4e édit., III, 1, p. 826, n. 2.
(2) Alexandre d'Aphrodise : *De anima*, éd. I. Bruns, p. 82, l. 1.

arabisé Alexandre ; l'Intellect agent s'est dédoublé en *intellectus adeptus* et en *intelligencia agens* pour faire place à une notion dont nous aurons à chercher l'origine chez Alfarabi » (*ibidem*, p. 21).

Voilà l'hypothèse avancée par Gilson pour expliquer l'existence de cet *intellectus adeptus* dans la traduction de *De intellectu* d'Alexandre d'Aphrodite : ce sont les traducteurs arabes de ce traité qui en *arabisant* Alexandre, ont inventé l'*intellectus adeptus* et l'y ont introduit.

Examinons donc cette hypothèse.

Remarquons tout d'abord qu'Albino Nagy, le premier éditeur des traductions latines d'al-Kindî, propose une hypothèse semblable. Après avoir rappelé qu'al-Kindî divise l'intellect en quatre sortes, il dit : « Nun es ist bekannt, dass Aristoteles (*De anima*, III, cap. 5) in seiner Schrift über die Seele den Begriff des νοῦς ποιητικός und Alexander von Aphrodisias (Verg. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Bd. III, I. Th.S. (796) den νοῦς ἐπίκτητος einführten ; aber keiner von beiden kennt vier Arten des Intellekts. Sonach haben entweder die Araber diese Namen (c'est-à-dire : Platon et Aristote, au début du texte d'al-Kindi) nur citiert, um der von ihnen dargestellten Lehre durch die Autorität der beiden mehr Gewicht zu verleihen, oder dieselben sind auf eine uns unbekannte, wahrschenihih untergeschobene Quelle zuruckzuführen. Welche von diesen beiden Annahmen die zutreffende ist, auf diese Frage wird sich zur Zeit eine entscheidende Antwort nicht geben lassen. Eine solche wird erst mit einer gründlichen und genaueren Kenntnis der alexandrinischen und syrischen Litteraturen möglich werden. Meinerseits neige ich zu der zweiten Hypothese, weil der Einfluss neuplatonischer Lehren schon, und möchte ich sagen, besonders, in diesen ersten Erzeugnissen der arabischen Spekulation sich geltend gemacht hat. Deutliche Spuren derselben werden sich auch in anderen Traktaten, insbesondere in » *de quinque essentiis* "and fast im ganzen « *liber introductorius*" vorfinden »[1].

Comme on le voit, Albino Nagy constate qu'il n'y a pas de division quadripartite chez Alexandre d'Aphrodise, ni chez Aristote ; et il suppose que : ou bien les Arabes ont cité les noms de Platon et d'Aristote ici pour donner plus de poids à la doctrine que les Arabes ont soutenu, ou bien les deux noms (Platon et Aristote) sont à ramener à une source, vraisemblablement interpolée, qui nous est inconnue. Laquelle de ces deux hypothèses est vraie, pour le moment aucune réponse définitive ne peut être donnée. Une telle réponse ne serait possible qu'à la lumière d'une connaissance exacte et approfondie de la littérature alexandrine et syriaque. Mais il penche plutôt vers la deuxième hypothèse, à savoir que ce ne sont pas les Arabes eux-mêmes qui ont attribué cette doctrine à Aristote (et à Platon), mais ils l'ont trouvée déjà dans la littérature alexandrine et syriaque. Donc, la différence entre l'attitude de Nagy et

(1) *Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qûb ben Isḥâq Al-Kindi;* zum ersten Male herausgegeben von Dr. Albino Nagy, p. XVIII. Münster, 1897.



celle de Gilson consiste en ceci : que Gilson affirme d'une façon péremptoire que ce sont les Arabes qui ont introduit l'intellect acquis dans le texte d'Alexandre : en un mot, ils ont arabisé Alexandre, — tandis que celle de Nagy est plus nuancée.

Après avoir fait l'historique[1] du problème, voyons maintenant ce que nous apporte la traduction arabe de *De intellectu* d'Alexandre d'Aphrodise.

Cette traduction, que nous venons de publier, nous apporte là-dessus une lumière éclatante. Voici le passage essentiel de cette traduction arabe :

« Au sujet de l'intellect acquis *(al-'aql al-mustafâd)*, j'ai compris d'Aristote de quoi m'a fait apercevoir ce qui l'a poussé à introduire l'intellect acquis. Le voici : il disait que le cas de l'intellect est comparable à celui des sens et de toutes les choses engendrées : comme en tout ce qui est engendré il y a une chose qui pâtit, une autre chose qui agit, et une troisième qui est l'engendré, et comme la même chose se trouve dans les sensibles : puisqu'il y a en eux une chose qui pâtit, à savoir le sens, une chose qui agit : à savoir le sensible, et une chose engendrée qui est la perception du sensible par le sens — de même en ce qui concerne l'intellect : Aristote estime qu'il faut qu'il y ait un intellect agent qui puisse pousser l'intellect hylique — qui est en puissance — à l'action ; son action consiste à faire de telle sorte que tous les êtres deviennent intelligibles ; car, de même qu'il y a des choses sensibles en acte, il faut qu'il y ait des choses agissantes en acte (ou : en fait), qui font l'action, puisqu'elles sont intelligibles en acte. En effet, il n'est pas possible qu'une chose soit la cause efficiente d'une autre chose sans qu'elle soit elle-même cette chose. Dans les choses que nous concevons, toute chose n'est pas intelligible en acte, car notre intellect conçoit les sensibles, qui sont intelligibles en puissance ; ils deviennent intelligibles en acte, car l'action de l'intellect est de détacher les formes des sensibles en acte par la force qui lui est propre, et les dégagent des choses qui sont senties avec elles, afin que les formes soient distinguées des sensibles. Voilà l'action de l'intellect qui est premier, en puissance. Si l'engendré est ce qui est poussé de la puissance à l'acte, il faut que sa génération se fasse par quelque chose qui existe en acte. Il faut donc qu'il y ait — d'eux deux — un intellect agent qui existe en acte, et qui rend l'intellect en puissance capable d'accomplir l'intellection, c'est-à-dire le fait d'intellecter — et cet intellect est ce qui est ACQUIS DU DEHORS (al-mustafâd min khârij). Voilà les motifs qui ont poussé Aristote à introduire l'intellect acquis. » (manuscrit Tashkent, n. 2385, f. 400 a = notre édition, p. 37).

(1) Ce qu'Abû Rîḍa dit dans son introduction (*Rasâ'il*, I, pp. 314-352) au traité de l'intellect d'Al-Kindî n'est qu'un résumé confus et désordonné, de l'étude de Gilson ; pourtant il attaque celui-ci sans fournir aucune preuve philologique ou rationnelle, et sans même savoir que le *De intellectu* d'Alexandre d'Aphrodise fut traduit en arabe, et que cette traduction existe encore, malgré le fait que nous avons signalé son existence dans le manuscrit n. 794 de l'Escorial, dès 1947 dans l'introduction à notre recueil : *Aristote chez les Arabes* (p. 57), Le Caire, 1947.



Voilà un texte d'une clarté parfaite et d'une éloquence qui passe tout commentaire. Donc, d'après Alexandre d'Aphrodise, dans cette traduction arabe de son traité *De Intellectu*, Aristote fut amené à introduire l'intellect *acquis* par le fait que l'intellect est comparable aux sens, qu'il faut un intellect en acte, qui est ACQUIS DE DEHORS, pour que l'intellection puisse avoir lieu. Comme on le voit, les mots : ACQUIS DE DEHORS sont liés ensemble et expriment ou traduisent exactement le mot grec d'Alexandre θύραθεν, dont la traduction latine par : *adeptus* a tant intrigué et embarrassé Gilson. Le traducteur arabe a donc traduit le grec θύραθεν par trois mots : *mustafâd min al-kharij* (= acquis du dehors) ; et le traducteur latin, d'après la traduction arabe, n'a fait que traduire mot à mot les trois mots arabes. Par souci de brièveté, on a eu l'habitude de supprimer les deux derniers mots : « du dehors », en se contentant de dire : « acquis » (mustafâd), mais les deux mots « du dehors » sont toujours sous-entendus. Ce phénomène est assez répandu dans la philosophie musulmane : par exemple, on dit : 'âlam al-kawn[1] (m. à m. monde de génération), et on veut dire : 'âlam al-kawn wa al-fasâd (= monde de génération et de corruption) ; on dit : ḥads (m. à m. supposition) et on sous-entend : ṣâ'ib (= juste) pour exprimer l'idée de : l'intuition, etc. Nous sommes ici en face de la même abbréviation : *acquis* est une abbréviation de : acquis du dehors. Donc, toutes les fois qu'on rencontre dans la philosophie musulmane (et d'après elle dans la philosophie chrétienne du moyen âge) — à propos de l'intellect — le mot : acquis *(mustafâd ; adeptus, acquisitus)*, il faut sous-entendre : « du dehors ».

Il ne faut pas donc s'étonner qu'*adeptus* traduit toujours, dans la traduction latine faite d'après l'arabe, le mot grec θύραθεν, puisque le mot *adeptus* sous-entend toujours « du dehors » : acquis « du dehors ».

Donc, M. Gilson n'a pas raison de dire que le traducteur arabe du *De Intellectu* d'Alexandre a arabisé Alexandre, en introduisant un corps étranger dans le texte d'Alexandre, à savoir : l'*intellect acquis*. De même, tombent les deux hypothèses d'Albino Nagy : elles sont devenues sans objet, puisque dans le traité d'Alexandre, aussi bien dans son texte grec que dans sa traduction arabe, il est question d'intellect acquis introduit par Aristote. Et Ed. Zeller a donc raison de dire que nous trouvons dans Alexandre d'Aphrodise la source de l'intellect acquis des arabes et des scolastiques[2].

(1) Comme le mot *kawn* a deux sens en arabe : *a)* sens de l'infinitif = génération ; *b)* sens du substantif = cosmos, monde — Walzer, dans une conférence au Collège de France en mars 1967, prétendit que l'arabe est illogique puisqu'on dit : 'âlam al-kawn, c'est-à-dire (d'après son manque de compréhension) : le monde du monde ! — et il ne savait pas que le mot *kawn* dans cette expression est pris dans le sens de l'infinitif, à savoir : génération, et il est sous-entendu : « et corruption ». En fait l'expression : *'âlam al-kawn* est abrégé et veut dire : le monde de la génération et de la corruption.

(2) Éd. Zeller : *Die Philosophie der Griechen*, 4e éd., III, 1, p. 826, note 2 : « in diesen Bestimmungen Alexanders liegt die Quelle für die bekannte Lehre der arabischen und scholastischen Philosophie vom *intellectus acquisitus* ».

A l'aide de cette traduction arabe du *De Intellectu* d'Alexandre, que nous venons de publier, on peut aussi résoudre ce que M. Gilson appelle « des énigmes insolubles : par exemple, la désignation curieuse de ' philosophi tabernaculorum ' (éd. Théry, p. 82) traduit en réalité le grec : τοῖς ἀπὸ τῆς Στοᾶς (p. 113, l. 13, éd. I. Bruns) ». En effet, le traducteur arabe dit : قوم من أصحاب المظلة (qawm min aṣḥâb al-miẓallah = un groupe de Stoïciens), puisque le mot : *Stoïciens* fut toujours traduit littéralement et selon son étymologie en arabe par : أصحاب المظلة (= m. à m. : gens du Portique = Οἱ ἀπὸ τῆς Στοας = Les Stoïciens). Le traducteur latin a traduit le mot arabe littéralement, sans l'expliquer par sa signification véritable : *Stoici*. — En outre, la traduction arabe n'est pas responsable d'une autre confusion signalée par M. Gilson, quand il dit que grâce à cette traduction « l'intellectus agens d'Alexandre, qui est Dieu, devient l'intelligencia agens, des Arabes... [qui] était une substance séparée, distincte à la fois de Dieu et de l'homme » (*op. cit.*, p. 19). Car, dans cette traduction arabe on n'emploie qu'un seul mot : ʿaql عقل pour exprimer les deux mots *intellectus* et *intelligencia*.

En ce qui concerne le problème de la confusion[2] entre le nom d'Aristotelès et celui d'Aristocles, s'il est vrai qu'il y a dans notre traité d'Alexandre une telle confusion, la traduction arabe conserve alors cette confusion, jusqu'à un certain point, il est vrai ; et nous disons bien jusqu'à un certain point pour être plus juste (formellement seulement) envers le texte arabe, parce qu'on y trouve : « Arisṭô أرسطو », qui peut — théoriquement ! — être l'abréviation aussi bien d'Aristoteles que d'Aristocles. Mais le lecteur arabe est toujours habitué à comprendre par là le nom du Stagirite, et non d'Aristocles de Messine, le maître d'Alexandre d'Aphrodise, qui — que je sache — ne fut jamais introduit au monde arabe ; et malheureusement la traduction arabe du commentaire du *De caelo* n'est pas là pour nous mieux renseigner.

Après la solution des problèmes soulevés au sujet de l'intellect acquis, nous pouvons maintenant revenir au traité *De intellectu* d'al-Kindî.

Ce qui retient d'abord l'attention dans ce traité, c'est ce que celui-ci appelle : *l'intellect démonstratif* (al-ʿql al-bayânî). M. Gilson remarque fort judicieusement que cette forme « d'intellect ne correspond à rien dans la doctrine d'Alexandre d'Aphrodise, mais elle joue un rôle si effacé dans la doctrine d'al-Kindî qu'elle n'introduit aucune différence réelle

(1) Ét. Gilson, *op. cit.*, p. 19, n. 1.

(2) Sur ce problème, voir Éd. Zeller : *Die Philosophie der Griechen*, 4e édition, tome III, section 1, p. 814, n. 1 (la référence dans Gilson, *op. cit.*, p. 15, n. 1 n'est pas exacte) ; I. Bruns, édition du *De intellectu* d'Alexandre, p. 110, note 4, Berlin 1887 (Suppl. Arist. II, 1).

entre les deux classifications. Par l'expression : *intellectus demonstrativus*, al-Kindî entend en effet moins une faculté de l'intellect proprement dite, que la manifestation, ou déclaration extérieure, de ce que notre intellect a préalablement conçu. L'intellect démonstratif n'est en somme que l'acte par lequel un intellect communique à un autre sa propre intellection »[1].

Après avoir minimisé ainsi le rôle de l'intellect démonstratif, Gilson procède à l'identification des trois autres intellects mentionnés par al-Kindî avec les trois intellects distingués par Alexandre d'Aphrodise. Pour le faire, il identifie l'intellect en puissance chez al-Kindî avec l'intellect hylique d'Alexandre, et l'intellect agent d'al-Kindî avec l'intelligence séparée d'Alexandre. « Il reste à savoir si l'on peut retrouver chez al-Kindî l'équivalent de l'*intellectus qui habet habitum*. On l'y retrouve, illustré d'un exemple qui ne laisse aucun doute sur l'exacte correspondance des notions dans les deux doctrines »[2]. En effet, dit-il, al-Kindî entend essentiellement par son troisième intellect (qui, dans l'âme, passe de la puissance à l'acte) « l'aptitude à passer de la puissance à l'acte, ce qui est exactement l'*habitus* d'Alexandre. Au reste, al-Kindî déclare à propos de cet intellect que : *habetur in anima*, et il en compare la possession par l'âme à la connaissance de l'écriture fixée dans l'âme du scribe, ce qui correspond à la comparaison établie par Alexandre entre la possession de l'intellect habituel et la possession d'un métier. » Et Gilson de conclure que « l'opuscule d'al-Kindî, extrêmement bref et sommaire, ne contient donc rien qui ne se rencontre déjà dans celui d'Alexandre, sauf l'*intellectus demonstrativus* qui ne joue d'ailleurs guère d'autre rôle que celui d'un hors-d'œuvre. On y retrouve au contraire l'*intellectus in potentia*, avec son *habitus*, et l'intellectus agens séparé, avec le rôle actualiseur qu'il joue déjà chez Alexandre » (*Ibidem*, p. 26).

Mais nous ne sommes pas d'accord avec Gilson en ce qui concerne le 4e intellect : l'intellect démonstratif. Certes, l'original arabe est très elliptique, et Gérard de Crémone calque sa traduction latine sur l'arabe[3]; mais Jean d'Espagne, dans sa traduction, interprète le texte : « quarto vero est intellectus apparens ex anima, qui, cum propalaveris eum, erit in effectu in alio a te. » (éd. Nagy, p. 9). Gilson suit cette dernière traduction, qui est en réalité une interprétation personnelle de Jean d'Espagne ; et c'est cela qui le fait dire que cet intellect démonstratif « n'est en somme que l'acte par lequel un intellect communique à un autre sa propre intellection » (Gilson, *op. cit.*, p. 23). Mais un intellect ne communique à un autre sa propre intellection que par le langage. Selon cette interprétation donc, l'intellect démonstratif ne serait autre chose que la faculté de s'exprimer, c'est-à-dire de parler. Mais il est inconcevable qu'al-Kindî

(1) Ét. Gilson : « les sources gréco-arabes... », in *Archives d'hist. doctrinale et littéraire du Moyen Age*, IV (1929), p. 23.

(2) *Ibidem*, p. 25.

(3) « Quarta vero est ratio apparens ex anima, quae, quando ex trahit eam, est inventa absque alio actu » (éd. Nagy, p. 8).



fasse de la faculté de parler une espèce d'intellect. Aussi faut-il chercher une autre signification à cette phrase qui explique le rôle du quatrième intellect.

Quand nous serrons le texte d'al-Kindî de près, nous voyons, par la distinction qu'il fait dans le passage suivant, entre le 3e intellect et le 4e, que la différence entre les deux consiste en ceci : que le troisième intellect est une possession *déjà* acquise de l'âme, tandis que le quatrième est une possession *actuelle* de l'âme ; la différence est donc entre l'acquisition passée de l'*habitus*, et l'exercice actuel de l'*habitus:* un médecin qui a appris la médecine mais ne l'exerce pas actuellement est semblable au 3e intellect, tandis que le médecin qui exerce actuellement est comparable au 4e intellect.

Mais vu le caractère assez spécieux de cette distinction, l'intellect démonstratif ne sera pas repris par les philosophes musulmans postérieurs à al-Kindî.

*
* *

Nous estimons qu'après ces discussions, il sera utile de donner au lecteur français une traduction française complète du traité *De intellectu* d'al-Kindî, d'après le texte arabe que nous avons établi ; et qui sera publié bientôt.

« Épître d'Abû Yusuf Ya'qûb ibn Isḥâq al Kindî : *De l'Intellect* »

Que Dieu te fasse comprendre toutes les choses utiles, et te rende heureux dans la demeure de vie et la demeure de mort !

J'ai compris ta demande de rédiger un traité succinct et informatif sur l'intellect, d'après l'opinion de ceux qui sont dignes d'éloges parmi les grecs anciens. Parmi les plus dignes d'éloges se trouvent Aristote et son maître Platon le Sage. Et[1] puisque l'essence de l'opinion de Platon à ce sujet est la même que celle de l'opinion de son disciple : Aristote, nous dirons, pour t'informer, que l'opinion d'Aristote concernant l'intellect consiste en ceci : que l'intellect est de quatre sortes :

a) le premier est l'intellect qui est toujours en acte ;

b) le second est l'intellect qui est en puissance ; et il appartient à l'âme ;

c) le troisième est l'intellect qui, en l'âme, passe de la puissance à l'acte ;

d) et le quatrième est l'intellect que nous appelons : démonstratif[2].

(1) Il faut lire : وإذ , sinon le texte ne serait pas compréhensible ; le *wâw* manque dans les deux éditions d'Abû Rîdah et de McCarthy, ce qui a rendu inintelligible la traduction de celui-ci, ici.

(2) Il faut lire : البيانى ou البائن, et non pas : الثانى (Abû Rîdâh) ou الناتى (McCarthy) — en accord avec la traduction latine : demonstrativus.

Aristote compare l'intellect au sens, à cause de l'affinité entre le sens et le vivant, et à cause aussi du fait que le sens est commun à tout vivant. En effet, il dit qu'il y a deux sortes de forme : l'une est la forme hylique, qui tombe sous les sens ; et l'autre n'a pas de matière, et elle tombe sous l'intellect : c'est la spécificité des choses et ce qui est au-dessus de la spécificité.

La forme qui se trouve dans la matière est celle qui, en acte, est sensible ; car, si elle n'était pas sensible en acte, elle ne tomberait pas sous les sens. Si l'âme l'acquiert, elle réside dans l'âme. L'âme l'acquiert, car elle est, dans l'âme, en puissance. Alors quand l'âme se met en contact avec elle, elle devient en acte dans l'âme. Elle n'est pas dans l'âme à la manière d'une chose dans un réceptacle, ni comme la statue[1] dans le corps[2], car l'âme n'est pas un corps et n'est pas divisible. La forme est dans l'âme, mais l'âme est une, et rien d'autre, et il n'y a pas d'altérité (dans l'âme) qui viendrait de l'altérité des attributs (dont l'âme est le support).

De même aussi la force sensorielle n'est autre chose que l'âme ; elle n'est pas non plus dans l'âme comme un membre dans un corps ; mais elle est l'âme, et elle est le sens. De même la forme sensible n'est pas dans l'âme à cause d'un autre ou d'une altérité. Donc le sentant dans l'âme est aussi le senti. Quant à la matière, ce qui est senti est autre que l'âme sentante. Donc, par rapport à la matière, le senti n'est pas le sentant.

L'intellect se présente de la même manière[3]. En effet, quand l'âme se met en contact avec l'intellect, c'est-à-dire avec les formes qui n'ont pas de matière ni de phantasme — celles-ci s'unissent avec l'âme, nous voulons dire qu'elles existaient dans l'âme en acte, et avant cela elles n'y existèrent pas en acte, mais seulement en puissance. Cette forme qui n'a ni matière ni phantasme est l'intellect acquis par l'âme de la part de l'intellect premier qui est la spécifité des choses qui est toujours en acte. Et il est devenu donateur, et l'âme est devenue acquéreuse parce que l'âme est en puissance intellectante tandis que l'intellect premier est en acte.

Dans le cas de toute chose qui donne (à un autre) quelque chose de lui-même, celui qui l'acquiert l'avait déjà en puissance, et non pas en acte. Tout ce qui appartient à quelque chose, en puissance, ne passe pas à l'acte par lui-même ; car si cela se faisait par lui-même, il l'aurait eu

(1) Il faut lire : التمثال, et non المثال (Abû Ridah + McCarthy).

(2) C'est-à-dire dans le bronze, par exemple.

(3) McCarthy traduit comme si le verbe يمثل se rapporte à Aristote : « in like fashion Aristotle represents the intellect » (p. 126) — en conformité avec la traduction latine de Jean d'Espagne : « et similiter exemplificavit Aristoteles intellectum... ». Mais celle de Gérard est conforme à la nôtre : « et similiter exemplum rationis in anima... » (p. 5, éd. Nagy).



en acte depuis toujours, car tant qu'il existe il a toujours ce qu'il a par essence. Donc, tout ce qui est en puissance ne passe pas à l'autre que par un autre qui est cette chose même en acte. Donc, l'âme est intellectante en puissance ; et elle devient intellectante en acte grâce à l'intellect premier quand elle se met en contact avec lui.

Quand la forme intellectuelle s'unit à l'âme, l'âme n'en diffère pas, car elle n'est pas divisible de telle manière qu'elle puisse être (par conséquent) différente. Donc, quand la forme intellectuelle s'unit à elle, les deux (l'âme et la forme intellectuelle) deviennent une seule et même chose. L'âme devient intelligente et intelligible en même temps. Donc, par rapport à l'âme, l'intellect et l'intelligible sont le même.

Quant à l'intellect qui est toujours en acte, et qui fait que l'âme devient intellectante en acte après avoir été intellectante en puissance, il n'est pas lui et son intelligible[1] une seule et même chose. Donc, ce qui est intelligible dans l'âme et dans le premier intellect, par rapport au premier intellect, n'est pas une seule et même chose. Mais, par rapport à l'âme, l'intellect et l'intelligible sont une seule chose. Et celui-ci (l'intelligible) dans l'intellect est, en simplicité, plus semblable à l'âme et beaucoup plus fort dans le sensible[2].

Donc l'intellect ou bien est une cause et un (principe) premier de tous les intelligibles et des intellects seconds ; ou bien un second (intellect) qui appartient à l'âme en puissance tant que l'âme n'est pas intellectante en acte. — Le troisième (intellect) est celui qui appartient en acte à l'âme, qui l'a acquis et lui devint disponible (m. à m. : existant) : elle peut s'en servir et le faire apparaître pour la perception de quelque chose d'autre qu'elle, grâce à elle[3]. C'est comme l'écriture pour l'écrivain : elle est possible pour lui et à sa disposition ; il l'a acquise, et elle s'est établie en lui ; il la fait sortir et s'en sert quand il veut. — Le quatrième (intellect) est l'intellect *démonstratif* de l'âme ; quand elle le fait sortir, quelque chose d'autre sera perçu grâce à elle.

Donc, la différence entre le troisième et le quatrième consiste en ceci : que le troisième est une possession de l'âme depuis longtemps ; elle peut le faire sortir quand elle veut ; tandis que le quatrième se manifeste ou bien au moment de sa possession, ou bien au moment de son apparition quand l'âme s'en sert. Ḍonc, le troisième (intellect) est une possession

(1) Dans le texte : عاقله, mais dans le sens de : مايعقله.

(2) Le texte de cette dernière phrase en arabe est très ambigu. Nous l'avons traduit littéralement. Dans la traduction latine de Gérard de Crémone, nous trouvons : « ratio igitur, quae simplex est, est magis similis animae et fortior ea in sensato plurimum ». Dans celle attribuée à Jean d'Espagne, il y a : « intellectus autem, qui in simplicitate est similior animae, est multo fortior quantum ad intellectum, quam sensus ad sensatum ». La traduction de Mc Carthy suit le texte arabe mot à mot. Nous avons suivi le texte arabe, tout en profitant de la traduction latine.

(3) La phrase d'al-Kindî est ici bien maladroite. Dans la traduction de Gérard on lit : « cum vult uti ipsa et facit eam apparere cum inventione absque alio ab ea ».



antérieure de l'âme, et il est à sa disposition : quand elle veut, il est là ; tandis que le quatrième est ce qui se manifeste dans l'âme quand il se manifeste en acte.

Que Dieu soit beaucoup loué, autant qu'Il mérite !

Voilà les opinions des anciens philosophes au sujet de l'intellect. Que Dieu te guide à la vérité ! Et voilà ce que nous avons voulu dire, puisque tu as demandé de nous limiter à ce qui est informatif ; cela est suffisant ; contente-toi donc de cela.

L'épître est terminée ; que Dieu soit loué ! »

***

Voilà la traduction intégrale de ce court traité, où al-Kindî, s'appuyant sur l'autorité d'Aristote, montre le procédé par lequel l'âme connaît les formes intellectuelles. Il (ou plutôt Aristote, d'après al-Kindî) compare la puissance intellectuelle à la puissance sensorielle, et affirme que l'intelligible dans l'âme n'est autre que la puissance de l'intellection, et que l'intellect est l'âme même, comme le *sensatum* dans l'âme est la puissance de la sensation, et le *sensus* est l'âme même.

Le sommeil et le rêve

Al-Kindî définit le sommeil ainsi : « le sommeil est l'abandon, par l'âme, de l'emploi de tous les sens : quand nous ne voyons pas, n'entendons pas, ne goûtons pas, ne sentons pas et ne touchons pas, sans qu'il y ait une maladie survenue et en étant selon notre nature, alors nous dormons ». Plus précisément, « le sommeil est le fait que l'animé, qui conserve sa santé naturelle, abandonne l'usage des sens d'une manière naturelle »[1].

Cette définition accordée, on peut élucider la nature du rêve. Nous savons en effet que, parmi les facultés de l'âme, il y a une faculté qui s'appelle l'imagination (*formativa*, dans la traduction latine), qui peut représenter les choses individuelles sans matière, et que les anciens philosophes grecs appellent φαντασία. En effet, la différence entre le sens et l'imagination est que le sens nous fait percevoir les sensibles pourvus de leur matière, tandis que l'imagination nous les fait percevoir sans leur support. L'imagination produit ses effets aussi bien durant l'éveil que durant le sommeil ; mais son action est plus efficace et plus forte dans le sommeil.

On peut distinguer plusieurs états à cet égard : on peut être absorbé dans sa pensée, de manière à ne pas faire usage de la vue et de l'ouïe, tout en étant éveillé. En effet, souvent celui qui médite profondément

(1) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, pp. 294-5. Traduction latine de Gérard de Crémone, p. 13, ll. 15-21, éd. Albino Nagy ; Münster, 1897.



ne répond pas quand on l'appelle, ne voit pas une chose qui se trouve devant lui et quand on lui demande s'il l'a vue il répond qu'il ne l'a pas vue. Il peut lui advenir la même chose, en ce qui concerne les autres sens. Ce phénomène se manifeste chez la plupart des gens. Mais l'élite, douée d'une grande force d'intellection et de discernement, peut par sa force propre se représenter les formes abstraites des choses, sans être distrait de la plupart des choses senties.

Si le penseur s'absorbe entièrement, de sorte qu'il ne fait plus du tout usage de ses sens, sa méditation aboutit au sommeil, et sa faculté imaginative devient dans le meilleur état d'opérer ses actes. Les concepts de ses idées basées sur les sens deviennent purs et clairs comme les perceptions sensibles. Que dis-je ! ils sont plus purs et plus distincts que celles-ci, car le sens saisit les objets au moyen d'un organe intermédiaire qui est susceptible de devenir fort ou faible par des influences internes ou externes, tandis que la faculté imaginative saisit ce qu'elle saisit sans un organe intermédiaire qui pourrait être sujet à la force ou à la faiblesse : elle les saisit par l'âme pure, qui n'est pas sujette au trouble ou à la destruction.

Cette faculté imaginative est une faculté de l'âme. Elle se trouve dans le cerveau, qui est le siège de toutes les facultés de l'âme, tandis que la sensation a pour siège des organes secondaires, par exemple : l'œil, l'oreille, le nez, la langue, et tous les nerfs tactiles. Au sens arrive ce qui arrive à ces membres ; aussi sa perception est-elle plus faible que celle propre à la faculté qui ne se sert pas d'organes. La faculté imaginative n'a pas non plus d'organes, aussi ses actes et ses objets sont-ils purs et parfaits. Le sens, étant donc dépendant de ses organes, il lui arrive les mêmes troubles qui atteignent ceux-ci.

D'autre part, puisque la forme dans la matière suit celle-ci, les sensations suivent les suppôts de sensations, de sorte qu'on y trouve du trouble, de la distortion et toutes sortes de difformités dues à la matière. Mais la faculté formative (ou imaginative) ne saisit pas la forme avec sa matière ; aussi n'est-elle pas atteinte de ce qui atteint la matière. C'est la raison pourquoi les formes perçues durant le sommeil sont plus parfaites. En outre, elle a plus de puissance que les sens, puisqu'elle peut combiner les formes, tandis que le sens ne peut pas combiner des formes, par exemple la vue ne peut pas nous fournir l'image d'un homme qui a des cornes, des plumes ou d'autres choses qui n'existent pas naturellement en l'homme, ou d'un animal non raisonnable doué de raison. Il n'est pas dans la nature de sens de créer d'autres formes que celles qui se présentent à lui, tandis que notre pensée est capable de se figurer un homme pourvu de plumes et volant, ou un lion qui raisonne. Quand nous nous abstrayons de tous les sens, l'idée se présente à nous pure de toute matière. C'est ce qui nous arrive pendant le sommeil : aussi voyons-nous pendant le sommeil des choses que les sens ne perçoivent pas.

« Le rêve est donc l'usage, par l'âme, de la pensée, et son abandon de

l'usage des sens. Quant à l'effet qu'il produit, il est l'impression des images de tout ce qui tombe sous la pensée, leur impression dans l'âme, par la faculté formative, par suite de l'abandon, de la part de l'âme, de l'usage des sens et par suite de l'usage continu de la pensée »[1].

Après cette définition, il lui faut parler de la nature du rêve. Pourquoi voyons-nous, en rêve, les choses avant qu'elles soient? Pourquoi voyons-nous, en rêve, les contraires des faits? Pourquoi voyons-nous, en rêve, des choses qui n'existent pas?

A toutes ces questions, il y a une seule réponse, selon notre auteur, à savoir : le fait que l'âme possède, de par sa nature, la science des choses et qu'elle est le siège de toutes sortes de choses sensibles et intelligibles. Al-Kindî affirme que c'est aussi l'opinion de Platon et celle d'Aristote. Platon opine ainsi, parce que les choses connues sont ou bien sensibles, ou bien intelligibles, et que l'âme perçoit les intelligibles aussi bien que les sensibles. L'âme, selon Platon, sent, en elle-même, les sensitives et les intelligibles. En effet, la forme du sensible est la sensation, de même la forme de l'intelligible est l'intellection ; il y a donc identité entre l'âme d'une part, et les formes sensibles et intelligibles d'autre part. Grâce à cette identité, l'âme possède la connaissance aussi bien des sensibles que des intelligibles. « Si donc le sensible existe en l'âme, le sentant en l'âme n'est pas autre chose que le sensible. De même, l'intellect, en l'âme, n'est pas autre chose que l'intelligible quand l'âme éprouve l'intelligible. Donc l'intellect, en l'âme, est l'intelligible, et le sens est le sensible, quand ils sont possédés par l'âme ; mais avant qu'ils soient possédés, le sensible est la forme des individus et l'intelligible est la forme des choses qui sont au-dessus des individus, à savoir les espèces et les genres. Or, les genres, les espèces et les individus sont l'ensemble des intelligibles. S'ils appartiennent au sentant intellectant, c'est-à-dire s'ils sont éprouvés par lui, ils sont tous en son âme. C'est pourquoi Platon dit que l'âme est le siège de toutes les choses sensibles et intelligibles. Donc l'âme est savante par nature, car toute la science vient du sens et de l'intellect, et de ce qui leur ressemble et les embrasse »[2].

Comme l'âme est savante, vivante et en éveil, elle peut prédire les événements avant qu'ils surviennent ; et suivant sa disposition, elle sera capable de faire cette prédiction. En fait, l'état de l'âme varie selon les moments : quelquefois elle est plus apte à prévoir, d'autres fois elle l'est

(1) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, p. 300. Dans la traduction latine : « Visio igitur est cum anima utitur cogitatione et dimittit usum sensuum ex parte sua, ex impressione vero sua, ipsa est sigillatio formarum imaginationis, super quam cadit cogitatio habentium formam in anima cum virtute formativa, propterea quod anima dimittit usum sensuum et adhaeret usui cogitationis. »

(2) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, p. 302. La dernière phrase est traduite en latin d'une manière quelque peu différente : « Anima igitur est sapiens per naturam quoniam scientia omnis non est nisi sensui et rationi et *illis* quae sunt de genere eorum et specie ipsorum » (p. 20, éd. Nagy).



moins. Si l'âme est pure, elle sera prête à prédire plus justement les événements à venir.

Si nous cherchons maintenant les sources de ces idées, il est tout de suite évident que notre philosophe, al-Kindî, est plutôt influencé par les théories néo-platoniciennes. S'il y a, en effet, quelque ressemblance avec la définition, donnée par Aristote, du sommeil, en revanche son explication de la divination par le songe est tout à fait anti-aristotélicienne[1]. Il y a donc deux points à considérer à ce sujet :

a) la définition du sommeil ;

b) la divination par le songe.

En ce qui concerne le premier point, la définition du sommeil chez al-Kindî ressemble, *grosso modo*, à celle donnée par Aristote dans son traité *De somno et vigilia*. En effet, le Stagirite y dit que « le sommeil est, d'une certaine façon, l'inhibition de la sensation et en quelque sorte son entrave, tandis que l'état de veille est une libération, un relâchement »[2]. Mais cette définition est trop générale pour l'attribuer en propre à Aristote.

Quant au deuxième point, on sait qu'Aristote dans son traité *De divinatione per somnum* est très sceptique au sujet de la divination par le songe. Tout au plus peut-on dire de son attitude à son égard, qu'Aristote « cherche à restreindre autant que possible les rêves de cette sorte (les rêves prophétiques), bien qu'il leur concède une efficacité lointaine, mystérieuse. L'expérience est en faveur des rêves prophétiques, l'absence de causes raisonnables y contredit », comme le dit Robert Bossard[3]. C'est pourquoi Aristote commence ce traité par un aveu de son embarras au sujet de la divination par le songe : « il n'est facile, dit-il, ni de la traiter à la légère, ni d'y ajouter foi »[4]. Car, d'une part il y a des songes qui se réalisent ; et, d'autre part, « le fait que nous ne voyons aucune cause plausible de la production d'un tel phénomène ne peut que nous inciter à la méfiance » (*ibidem*, p. 462 b 18-20 ; Tr. Tricot, p. 111).

Aristote réfute d'abord l'opinion de ceux qui prétendent que c'est Dieu qui envoie les songes, parce qu'ils sont envoyés indifféremment à n'importe qui, et non pas aux meilleurs et aux plus sages. Il estime que la plupart des songes prophétiques « sont assimilables à de pures coïncidences, principalement tous ceux qui présentent des caractères extraordinaires, et ceux dans lesquels le sujet n'exerce aucune initiative » (p. 463 a 31 - b 3 ; tr. Tricot, p. 113).

(1) Ce que M. 'A. 'Abdel Daîm dit, à savoir que le traité d'al-Kindî « représente un résumé du traité (il veut dire : des trois traités) d'Aristote » — est faux. Voir sa thèse secondaire : L'*Oniromancie arabe d'après Ibn Sîrîn*, p. 46 ; Damas, 1958. D'ailleurs ses indications historiques laissent beaucoup à désirer.

(2) Aristote : *De somno et vigilia*, I, p. 454 b 25-27. Traduction Tricot : *Parva Naturalia*, p. 79. Paris, 1951.

(3) Robert Bossard : *Psychologie du rêve*, p. 228. Paris, Payot, 1953.

(4) Aristote : *De divinatione per somnum*, I, p. 462 b 13-14. Traduction Tricot citée, p. 111.



En somme, Aristote rattache la plupart des rêves aux occupations de la journée ; leur réalisation parfois est une pure coïncidence ; les songes prophétiques ne sont en fait que des prolongements, dans le rêve, de mouvements, de soucis, ou des sollicitudes déjà déclenchés dans la veille.

Rien de tout cela ne se trouve chez al-Kindī. Dans sa théorie de rêve prophétique, il est décidément platonicien. Comme l'a déjà remarqué G. Quadri[1], « cette affirmation de Socrate dans le *Phédon* platonicien que l'âme est en un sens prophétique[2], trouve une habile démonstration chez notre philosophe (= al-Kindī) dans le traité *De somno et visione*, où il veut précisément démontrer que la thèse de Platon qu'on peut jusqu'à un certain point dire idéaliste, selon laquelle il y a une réalité formelle unique dans les choses et dans l'âme, sans quoi la connaissance serait impossible. L'âme est sage par nature. Et que signifie cela ? Que la forme des choses sensibles appartient à l'âme et que, de même, la forme des choses intelligibles lui appartient, c'est-à-dire les espèces. Le sensible et l'intelligible, l'âme les trouve non dans les choses, mais « in essentia sua ». Le sentant et le senti, l'intelligent et l'intelligible, ce sont les formes des choses sensibles et des choses suprasensibles (de là leur nécessité, mais l'âme les trouve près de soi ».

Nous trouvons chez saint Thomas d'Aquin la même influence platonicienne, quand il déclare que la connaissance du dormant est plus puissamment réceptive que celle de celui qui est éveillé[3].

Pour expliquer la symbolique du rêve, al-Kindī part de la même théorie, à savoir : l'aptitude de l'âme à recevoir les intelligibles, aptitude qui dépend de sa pureté. Or, si l'âme est moins apte à percevoir directement les intelligibles, elle s'ingénie à fournir à l'homme ce qu'elle veut lui fournir, moyennant le symbole : par exemple, si elle veut lui indiquer un voyage, elle lui fait voir sa personne transportée en volant d'un endroit à un autre endroit. Ce symbolisme donne une connaissance probable. Ce qui est probable est ou bien vrai, ou bien faux. Aussi le symbolisme du rêve donne tantôt une connaissance exacte, et tantôt une connaissance fausse. Le rêve fait voir ainsi la chose, ou son contraire : par exemple, on voit quelqu'un mort, en rêve, et celui-ci vivra longtemps ; ou un homme frappé de pauvreté, et il s'enrichira beaucoup.

Mais si l'âme est devenue d'une faiblesse qui ne lui permette même pas l'un de ces états, son rêve sera désordonné, déréglé, et impossible à qualifier, comme ce qui arrive à celui qui a la pensée confuse durant la veille : quelquefois quand il veut former un mot, et *a fortiori* une phrase intelligible, il confondra les mots, parlera à tort et à travers, comme ce

(1) G. Quadri : *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale, des origines à Averroès*, pp. 67-68. Paris, Payot, 1960.

(2) Platon : *Phèdre*, 242 c (et non pas 212 c comme dans le texte).

(3) Thomas d'Aquin : *Quaestiones disputatae de veritate*, 12, 2 ad 1, cité par Josef Pieper : *Love and Inspiration, a study of Plato's Phaedrus*, p. 58. London, 1964.



fut le cas d'un certain Ḥamzah ibn Naṣr[1] et ses pareils. Le rêve de cette sorte s'appelle *aḍghâth*[2], mot dérivé de *aḍghâth* (pluriel de *ḍighth* = branche d'un arbre mort), dans ce sens que ce genre de rêve ressemble à un faisceau de branches mortes.

Les causes du sommeil

Pour al-Kindî, la cause proche du sommeil est le refroidissement du cerveau et son humidité. En effet, quand le cerveau se refroidit et devient humide, il se détend de son équilibre et de son aptitude au mouvement sensible, puisque les organes de la sensation ont leur origine dans le cerveau. Alors l'âme abandonne l'usage des sens, à cause de la difficulté de cet usage, et penche vers la méditation, ce qui amène le sommeil et ce qu'on voit dans le sommeil.

La cause du refroidissement et de l'humidité du cerveau est l'enfoncement de la chaleur au dedans du corps du vivant, le froid de ses membres, et la montée de vapeur humide et subtile par l'enfoncement de la chaleur à l'intérieur du corps — sa montée vers le cerveau. La preuve en est que, si nous mangeons beaucoup de nourriture humide et froide, nos mouvements se tranquillisent, l'extérieur de nos corps se refroidit, la chaleur s'enfonce au dedans, nos sens se détendent, et il nous sera malaisé de les employer.

Autre preuve c'est que quand nous nous enfonçons dans la pensée, que nous nous recueillons et nous nous concentrons dans la lecture, nos organes se reposent, l'extérieur de nos corps sent du froid, à cause du manque du mouvement, nos sens se détendent, il nous deviendra difficile de faire usage de nos sens, et le sommeil nous envahit par le fait que la vapeur humide et froide monte à nos cerveaux.

C'est ce qui nous arrive aussi par suite d'une grande fatigue : nous sentirons alors le besoin de faire reposer nos corps ; quand ceux-ci se reposent, la chaleur s'enfonce, et vers nos cerveaux montent ces vapeurs froides et humides. La nature nous y aide beaucoup, parce que cela entre dans son gouvernement des corps[3].

Cet exposé des causes du sommeil s'inspire du traité *De somno et vigilia* (chapitre 3) d'Aristote. En effet, celui-ci dit que « le sommeil n'est pas toute impuissance de la faculté sensible, mais est seulement sommeil l'état qui provient de l'exhalaison relative à la nourriture. La matière

(1) Il n'est pas possible que ce Ḥamzah ibn Naṣr soit Ḥamzah ibn Baiḍ (ou Bîḍ), comme le suppose Abû Rîdah (*ibidem*, I, p. 306, n. 4), car celui-ci fut un grand poète, très spirituel et libertin, qui vivait au temps des Omayyades, voir sur lui : *al-Aghânî*, XV, pp. 14-25 (Le Caire, Impr. Taqaddum).

(2) Il faut donc lire dans la traduction latine : *athgathe*, comme dans le manuscrit M[a] (= Venise, Cod. Marc. 171[a]), et non pas *ahlagat*, comme le fait l'éditeur, Nagy.

(3) Al-Kindî : *Rasâ'il*, I, pp. 306-308.



exhalée, en effet, doit être poussée en avant jusqu'à un certain endroit[1] pour ensuite faire demi-tour et changer de sens comme un courant dans un chenal. Or, la chaleur inhérente à chaque animal se porte naturellement vers le haut, mais quand elle est parvenue dans les régions supérieures[2], elle se retourne en une seule masse et se dirige vers le bas[3]. Ceci explique pourquoi le sommeil se produit principalement à la suite d'une absorption de nourriture, car la matière, à la fois liquide et corporelle, qui se porte vers le haut en une seule masse, est alors en quantité considérable. Une fois en place, elle alourdit, et provoque l'assoupissement ; mais, quand elle est descendue vers le bas et que, dans son mouvement de conversion, elle a expulsé la chaleur, à ce moment le sommeil vient et l'animal s'endort »[4].

En outre, Aristote dit que « le sommeil est aussi la suite de certaines formes de fatigues : la fatigue agit comme un dissolvant, et la matière dissoute se comporte, si elle n'est pas froide, comme une nourriture non digérée » (*ibidem*, p. 456 b 33-35 ; p. 88, tr. Tricot).

La consolation par la philosophie

Dans la lignée de *Consolatio* par la philosophie, al-Kindî a écrit un traité intitulé : *risâlah fî al-ḥilah li-daf' al-aḥzân*[5], publié par H. Ritter et R. Walzer[6]. Le texte se trouve dans le même manuscrit (Ayâ Sophia 4832, II, fol. 23 a - 26 b). Malgré la collaboration de trois savants (H. Ritter, R. Walzer, et Levi della Vida [v. p. 7, n. 4]), l'édition est pleine de fautes, et par conséquent aussi la traduction italienne faite par R. Walzer : j'ai relevé deux cents fautes environ dans ce petit texte de 17 pages imprimées !

Dans l'introduction, R. Walzer examine les sources gréco-latines, les imitations arabes et ajoute des notes. Son argumentation vise à prouver que le traité d'al-Kindî est « non seulement une reproduction d'un original grec, mais est en fait une diatribe perdue de Thémistius, c'est-à-dire d'un ouvrage d'une des illustres personnalités du IVe siècle » (*ibidem*, p. 30). Mais c'est en vain qu'on cherche à y trouver un seul argument plausible en faveur de cette hypothèse gratuite, qu'il avance — il est vrai — « con

(1) « A savoir, le cerveau qui la refroidit et la fait redescendre » (note de Tricot).
(2) « Elle devient froide » (Tricot).
(3) « Vers le Cœur » (Themistius, 24, 25).
(4) Aristote : *De somno et vigilia*, III, p. 456 b 18-28 ; p. 87, traduction Tricot.
(5) Dans le *Fihrist* d'ibn al-Nadîm (260, l. 2) : *fî daf' al-aḥzân ;* dans Ibn Ṣâ'id (p. 52, l. 10) : *fî tashiyat al-aḥzân ;* Qifṭî : *kitâb daf' al-aḥzân.*
(6) H. Ritter et R. Walzer : Studi su al-Kindî II : *Uno scritto morale inedito di al-Kindî* (Temistio Περὶ ἀλυπίας). Memorie della R. Accademia nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche, serie VI, volume VIII, fascicule 1. Roma, 1938.



ogni prudenza, s'intende » (avec toutes les réserves, bien entendu), comme il le dit :

a. Le premier argument qu'il donne, c'est que, parmi les 49 discours de Thémistius qui furent connus des Byzantins et plus précisément de Photius, au moins 16 sont perdus dans leur texte original grec. « Il ne serait pas donc étonnant, si un autre discours de Thémistius fut à la base de la *risâlah* d'al-Kindî » (p. 17). Mais il est évident que cela ne prouve rien ;

b. Ayant vu que ce premier argument n'est rien, R. Walzer fait appel à un autre non moins faux. Il dit que « parmi les arguments (lesquels? il n'en a donné aucun) qui contribuent à accroître la vraisemblance — mais sans leur donner une rigueur de nécessité — de la conclusion que l'écrit-modèle d'al-Kindî est dû à la plume de Thémistius, est d'importance capitale l'argument basé sur la nature stylistique, propre à l'exemple allégorique suivant, à l'aide duquel l'auteur illustre ses développements plus généraux. Il ne s'agit pas de quelque chose de semblable, par exemple, à l'allégorie de la caverne dans la *République* de Platon, c'est-à-dire d'une vision nouvelle et claire de la nature des choses, mais d'une illustration allégorique de notions déjà acquises par la tradition, conçue en un second moment de la part de l'auteur sans aucune inspiration artistique... Or, Thémistius aime à insérer de telles fables dans ses discours » (p. 27). Nous voilà bien édifiés ! Comme si Thémistius fut le seul écrivain à émailler ses discours de fables ! Il fallait bien au moins montrer que la même fable fut employée par Thémistius !

L'argumentation de Walzer est tellement faible qu'elle tombe d'elle-même. De même les comparaisons qu'il dresse avec quelques passages du traité d'al-Kindî n'apportent rien à la solution du problème des sources utilisées par al-Kindî, parce que les ressemblances sont ou bien très faibles, ou bien nulles. Aussi ne vaut-il pas la peine de les mentionner ici.

Passons maintenant au traité d'al-Kindî, qu'il adresse à un ami qui lui demanda d'écrire un discours contre les tristesses, qui montrerait leurs dangers et préserverait d'en souffrir.

Il débute ainsi : « toute douleur, dont la cause n'est pas connue, est inguérissable. Aussi faut-il montrer qu'est-ce que c'est que la tristesse, quelle en est la cause, pour que les remèdes soient accessibles et faciles à employer. Nous disons donc que la tristesse est une douleur psychique causée par la perte des objets aimés ou la non-réalisation des objets visés. Par là sont montrées les causes de la tristesse : à savoir, la perte d'un objet chéri, ou la non-réalisation d'un but. Il faut donc chercher s'il est possible que quelqu'un soit exempt de ces causes. Or, il est évident que personne ne peut obtenir tout ce qu'il demande, ou qu'elle soit à l'abri de la perte de ses objets chéris, car rien n'est stable ni permanent dans le monde de génération et de corruption où nous vivons. L'immua-

bilité et la permanence existent nécessairement dans le monde intelligible qu'il nous est possible de voir. Si donc nous voulons que nos objets chéris ne soient pas perdus et que nos buts soient réalisés, nous devons voir le monde intelligible, et choisir en lui nos objets chéris, nos possessions et nos volitions. Par là, nous serons sûrs que personne ne nous privera de nos possessions, qu'aucune main étrangère ne s'en emparera pas, et que nous n'en perdrons rien de ce que nous aimons. Car, il ne leur arrivera aucun mal, ne seront pas frappées par la mort, et aucun désir d'elles ne sera rebuté, puisque les désirs intellectuels s'appellent les uns les autres ; sont stables et indestructibles ; et sont réalisables. Tandis que les possessions sensibles, les objets de désir sensibles, et les buts sensibles sont accessibles à tout le monde, et à la portée de toutes les mains ; on ne peut pas les protéger imprenablement ; ils ne sont pas à l'abri de la destruction et du changement. Chacun d'eux peut devenir inamical, après avoir été amical, rebelle après avoir été obéissant, néfaste après avoir été favorable ; car il n'est pas naturel que ce qui est contre nature soit. Si donc nous voulons que les choses communes — qui ne sont propres à personne, mais sont la possession de tout le monde — nous soient propres en exclusivité ; — que les choses corruptibles soient incorruptibles ; — que les choses qui nous sont tantôt favorables et tantôt non favorables soient toujours et invariablement favorables ; — et que les choses toujours changeantes soient toujours immuables, alors nous demanderions à la nature ce qui n'est pas dans la nature. Or, celui qui demande ce qui n'est pas dans la nature demande ce qui n'existe pas ; et celui qui demande ce qui n'existe pas, n'aura pas ce qu'il désire ; et celui qui n'a pas ce qu'il désire est misérable. Celui qui désire les choses temporaires et veut que ses possessions en fassent partie est misérable. Mais celui qui obtient ce qu'il désire est heureux.

Nous devons donc nous attacher à être heureux et nous garder d'être malheureux. Il faut que ce que nous désirons et ce que nous aimons soient ce qui nous est accessible. Il ne faut pas regretter ce qui nous échappe, ni demander que ce qui est à notre portée parmi les choses sensibles. Quand nous voyons les choses dont jouissent les gens, parmi les objets chéris et approuvés par la raison, selon ce qu'il faut à l'âme pour continuer sa forme durant la période du temps qui lui échoit, pour la protéger de la douleur et lui procurer du repos — nous devons en prendre d'une manière bonne et juste, selon le besoin. Avant d'en prendre possession, il ne faut pas les désirer ardemment. Si nous en sommes dépossédés, nous ne devrons pas les regretter et nous inquiéter à leur sujet. Voilà la conduite de grands rois : ils ne vont pas à l'encontre de ceux qui arrivent, et n'accompagnent pas ceux qui partent ; mais ils jouissent de tous ceux qu'ils voient en toute magnanimité et en tout détachement. Le contraire de cette conduite ne sied qu'à la conduite du bas peuple, des gens vulgaires et cupides, car eux ils vont à l'encontre de tout venant, et accompagnent tout partant. Il convient aux gens

raisonnables de ne pas se conduire comme le peuple vulgaire et préférer les mœurs de celui-ci à celles de grands rois. Ainsi nous disons qu'il faut que nous voulions ce qui est, quand nous ne trouvons pas ce que nous voulons. Donc, nous ne devons pas choisir la tristesse continue ni la joie continue. Celui qui s'attriste pour le fait de manquer ce qui est manquable et de ne pas posséder ce qui est périssable — ne verra jamais sa tristesse prendre fin ; car, toute sa vie il se verra perdre un ami, un objet aimé, et manquer un but. Or, la tristesse et la joie sont deux contraires qui ne peuvent pas coexister dans l'âme : s'il est triste il n'est pas joyeux, et s'il est joyeux il n'est pas triste. Il ne faut donc pas s'attrister sur les choses manquées ou sur les objets chéris perdus. Il faut, par la belle habitude, maintenir nos âmes contentes du tout, pour éprouver de la joie éternellement »[1].

Après ce préambule éloquent, al-Kindî expose en détail ces principes. D'abord, il pose ce principe, à savoir que le détestable et l'aimable sensibles ne sont pas deux valeurs naturelles et nécessairement fixés et définis, mais ils dépendent de l'habitude et de l'usage fréquent. En d'autres termes, ce sont des valeurs relatives. Par exemple, celui qui aime jouir de la chair, de la boisson, de l'accouplement sexuel, de l'habillement et d'autres plaisirs sensuels, se considère heureux, et croit que toute autre vie est défectueuse et horrible, quoique tout cela mine sa santé ; celui qui aime le jeu, quoiqu'il perde son argent et son temps, s'attriste pour ses pertes, se considère heureux, et croit que toute autre vie est défectueuse et horrible ; celui qui mène une vie de brigand et de bandit, malgré les terribles aventures qu'il endure et les châtiments qui l'attendent, jusqu'à la crucifixion, considère ces aventures une source d'honneur et s'en vante, et croit être heureux et que toute autre vie est défectueuse et horrible ; l'efféminé, dont les mœurs sont dissolues, dont la figure est déformée en prenant celle d'une femme, se croit heureux et supérieur à quiconque, et estime toute autre vie comme défectueuse et horrible. Ces exemples montrent bien que se sentir heureux est une affaire purement subjective et que tout dépend de l'attitude de l'homme ; rien donc, à ce sujet, n'est inscrit dans la nature même des choses. La tristesse aussi bien que la joie sont tout à fait relatives et subjectives.

Puisque la tristesse est un état psychique, et que le psychique est supérieur au physique, guérir l'âme est beaucoup plus important que guérir le corps. Or, nous n'hésitons pas à prendre des médicaments horribles, à nous laisser cautériser, mutiler des membres, et d'autres opérations semblables, pour guérir notre corps. *A fortiori* devons-nous ne ménager aucun effort pour guérir notre âme des maux qui la frappent. On ne se lassera pas d'exalter les mérites de l'âme sur le corps : en effet, l'âme gouverne et dirige, tandis que le corps est gouverné et dirigé ; l'âme est immortelle, tandis que le corps est périssable ; il vaut mieux

(1) Al-Kindî : *Fî daf' al-aḥzân*, édition citée, pp. 31-33. Rome, 1938.

donc s'occuper de la santé de l'âme que de celle du corps. En effet, nous sommes ce que nous sommes par l'âme, et non par le corps, car le corps est commun à tout ce qui a un corps, mais la vie de tout vivant vient de son âme. D'autre part, nos âmes nous sont propres ; or, notre intérêt propre prime l'intérêt des choses qui nous sont étrangères. Nos corps sont des instruments pour nos âmes, il est donc plus impératif de soigner nos âmes que de soigner nos corps. Nous devons donc supporter — pour guérir nos âmes — plus de remèdes durs et difficiles que nous n'en supportions pour la guérison de nos corps. Pourtant, la guérison de nos âmes est plus facile et moins pénible que celle de nos corps, car la guérison de nos âmes s'effectue par la décision de faire ce qui nous est utile, et non pas par un médicament à boire, une application d'un fer rouge, le feu ou par des dépenses d'argent. Il nous suffit d'imposer à l'âme la bonne habitude dans les petites choses dont l'obligation est facile à supporter, puis monter de là à l'obligation de faire une chose plus grande. Quand l'âme s'y est habituée, on l'élèvera à ce qui est plus grand encore, et ainsi de suite, de degré en degré, jusqu'à ce que l'habitude dans les grandes affaires y soit aussi ancrée que dans les petites affaires. Par là, l'habitude devient plus facile, et par là aussi seront plus faciles le fait de supporter les buts manqués et la consolation au sujet des choses perdues.

1. Un des remèdes les plus faciles est le fait de considérer la tristesse et de la diviser en deux sortes : en effet, la tristesse est causée par quelque chose qui dépend de nous, ou quelque chose qui dépend d'autrui. Si elle vient de notre agissement, nous ne devons pas faire ce qui nous attriste. Car, si nous faisons ce qui nous attriste, il revient à nous de nous abstenir d'en faire la cause. En effet, quand nous agissons : ou bien nous faisons ce que nous voulons, ou bien nous faisons ce que nous ne voulons pas. Si nous faisons ce que nous voulons, et que nous ne voulions pas être tristes, alors nous voulons ce que nous ne voulons pas — ce qui est le fait d'un homme qui aurait perdu la raison.

Si, d'autre part, ce qui nous attriste vient de l'action d'autrui alors ou bien il nous est possible de nous en protéger, ou bien non. S'il nous est possible de nous en protéger, nous devons la repousser et ne pas nous attrister. Mais si, au contraire, il ne nous est pas possible de la repousser, nous ne devons pas nous attrister avant que l'attristant arrive, car il peut se faire que celui — à qui il est possible de la repousser — la repousse avant qu'elle nous atteigne, et que celui qui nous occasionnerait de la tristesse ne le ferait pas. Mais si nous nous attristions avant que l'attristant nous frappe, nous nous attirerons une tristesse qui aurait pu ne pas avoir lieu, et par là nous éprouverions une tristesse que l'autrui ne nous a pas infligée. Or, celui qui s'attriste soi-même, nuit à soi-même ; et celui qui nuit à soi-même est insensé et injuste d'autant plus qu'il se fait cette injustice à lui-même. Nous ne devons donc pas consentir à être les plus insensés, et les plus injustes. Car, si la tristesse était une chose nécessaire, ce qui nous adviendrait, dans le cas où elle nous frappe, serait assez

pour n'en anticiper l'arrivée et il serait malveillant d'en souffrir avant que la cause survienne. Il vaut mieux donc attendre qu'elle survienne en fait.

Puisque tout ici-bas est passager, nous devons faire de notre mieux pour raccourcir la durée de la tristesse, une fois survenue. Si nous y manquions, nous manquerions de nous protéger de quelque chose dont il nous est possible de nous en défendre. Ce serait là un signe de *stultia* et le propre d'un homme misérable et injuste, car l'injuste est celui qui continue à être injuste, et le plus misérable est celui qui ne s'efforce pas, par tous les moyens, de repousser le malheur. Nous ne devons pas consentir à être misérable, quand nous pouvons être heureux.

2. Un autre remède est de nous rappeler les choses tristes dont nous nous sommes consolés depuis longtemps, et les choses tristes éprouvées par les autres et dont ils se sont consolés ; puis de regarder le cas de tristesse qui se présente maintenant comme étant semblable à ces cas précédents dont on s'est consolé ; de là nous puisons une grande force pour nous consoler.

A ce sujet, al-Kindî cite la lettre qu'Alexandre le Grand écrivit à sa mère, quand il fut sur le lit de mort. Voici cette lettre : « rappelle-toi, mère d'Alexandre, que tout ce qui est soumis à la génération et à la corruption est corruptible, et que ton fils ne peut pas consentir à avoir la morale des rois médiocres ; tu ne dois donc pas consentir à avoir la morale des mères médiocres des rois, quand ton fils meurt. Quand la nouvelle de la mort d'Alexandre te parvient, fais construire une grande ville. Envoie des émissaires pour inviter les gens des pays de Lybie (*Lûbia* = Afrique), d'Europe et d'Asie, pour se rassembler en un jour déterminé dans cette ville-là, afin de manger, de boire et de se réjouir. Mais ordonne qu'on proclame solennellement que n'y sont pas conviés les gens frappés de quelque malheur, afin que les funérailles d'Alexandre soient célébrées sous le signe de la joie, au contraire des funérailles des autres hommes, qui sont célébrées sous le signe de la tristesse. — Quand elle a donné ces instructions, personne n'est venu au jour fixé. Alors elle disait : pourquoi donc les gens ne sont pas venus, malgré tout ce que nous leur avions fait de bien? On lui répondit : mais vous avez exigé qu'aucune personne frappée de quelque malheur ne doive venir ; or, tout le monde est frappé de quelque malheur ; aussi personne n'est-elle venue. Elle disait : oh Alexandre ! Comme ta fin ressemble à tes débuts ! Tu as bien voulu me procurer la plus grande consolation de mon malheur ; car, moi je ne suis pas la première ou la seule à être frappée d'un malheur »[1].

Nous devons donc nous rappeler que tout ce qui nous a échappé a échappé à beaucoup de gens, que tout ce que nous avons perdu a été également perdu par d'autres gens et tous s'en sont consolés et sont devenus

(1) Al-Kindî : *Fî daf' al-aḥzân*, éd. citée, pp. 36-37. Rome, 1938.

heureux après. Par exemple, celui qui perd un fils, ou n'en a jamais eu : combien de gens ont perdu leurs fils, et combien n'en ont jamais eu ! Pourtant ils sont joyeux et s'en sont consolés. De même en ce qui concerne les biens. Donc la tristesse est une convention *(waḍʿ)* et non pas une nature *(ṭabʿ)*, c'est-à-dire qu'elle est un état qu'on se crée soi-même. La preuve c'est que quelqu'un perd son argent et par là devient triste, tandis qu'il y en a beaucoup qui n'ont pas cet argent et qui ne sont pas tristes ; donc celui-là s'est créé lui-même sa tristesse, à cause de la perte de cet argent. Nous devons donc ne pas nous attrister, car la tristesse est une chose mauvaise, et il ne faut pas se créer à soi-même une chose mauvaise. En effet, celui qui se crée à lui-même une chose mauvaise est un insensé et sans raison ; et nous ne devons pas être insensés et dépourvus de raison, car cela serait le comble de bassesse. En effet, il n'y a pas de différence entre celui qui perd sa raison et les animaux non-raisonnables. Que dis-je ! ils sont mieux que lui, car chacun d'eux a sa nature propre qui lui reste inhérente et conduit ses actes d'une manière systématique et uniforme dans tous ses états, tandis que chez celui qui perd sa raison il n'y a dans ses actions ni ordre ni conséquence, mais il agit dans un désordre et une confusion terribles. Nous devons donc avoir honte de nous trouver dans un pareil état : objet de pitié pour les sages, et de risibilité chez les vulgaires.

3. Il nous faut nous rappeler aussi que vouloir n'être pas atteint d'un malheur c'est vouloir ne pas exister du tout, car les malheurs viennent du fait que nous sommes périssables ; mais s'il n'y avait pas de destruction, il n'y aurait pas de génération ; donc, si nous voulions n'être pas atteints de malheurs, nous voudrions donc qu'il n'y aurait pas dans la nature de génération et de corruption. Mais si nous voulions que ce qui est dans la nature ne soit pas, nous voudrions l'impossible ; et celui qui veut l'impossible n'obtiendra jamais ce qu'il veut ; et celui qui n'obtient jamais ce qu'il veut est misérable. — Nous devons donc avoir honte de nous comporter ainsi et renoncer à l'état de folie et de misère, car la folie mène à la bassesse, et la misère mène à l'humiliation.

4. Il nous faut nous rappeler aussi que toutes les choses qui se trouvent entre nos mains sont communes à tous les hommes. Elles nous sont prêtées, voilà tout ; nous n'avons pas plus de droit sur elles que n'importe quel autre ; celui qui les possède en est propriétaire tant qu'il les possède. Mais les choses qui sont à nous et auxquelles les autres ne participent pas, ce sont les choses que les mains n'atteignent pas, et qu'autrui ne peut pas nous en priver ; ce sont les possessions qui nous sont propres, je veux dire : les biens spirituels. Ce sont ceux-ci qui méritent qu'on s'attriste de leur perte. Ce que nous n'avons que par la possession nous ne devons pas nous attrister à son sujet, car celui qui s'attriste du fait que les hommes s'emparent de ce qu'ils ont à posséder par la nature des choses est un envieux. Nous devons nous abstenir de l'envie, car

l'envie est le comble des vices. En effet, celui qui veut que le mal frappe les adversaires est un homme qui aime le mal ; et celui qui aime le mal est méchant. Pire que lui est celui qui aime que le mal frappe les amis. Celui qui aime que son ami soit privé de ce qu'il désire posséder — et cette possession est considérée par lui comme un bien — aimera pour l'ami une chose qu'il considère comme un mal ; donc, il désire le mal pour les amis. Celui qui désire qu'aucun autre que lui ne possède ce qu'il possède — et autrui en a le droit — désire que ni les ennemis ni les amis ne possèdent pas ce qu'il possède.

5. Nous devons nous rappeler aussi que tout ce que nous possédons de ce qui est d'une possession commune est chez nous comme une chose prêtée par un prêteur qui en est le Créateur — qu'Il soit loué ! Il peut donc la reprendre quand Il veut pour la donner à un autre ; car, s'Il ne la donne pas à qui Il veut, elle ne serait jamais parvenue à nous. Il peut nous arriver de croire que s'Il nous la prend et la remet entre les mains de nos ennemis, Il nous nuira. Non, nous devons nous rappeler que le prêteur a le droit de reprendre ce qu'il a prêté par l'intermédiaire de qui il veut, et cela ne doit pas être considéré par nous comme une insulte et un sujet de honte ; mais la honte et l'insulte à notre égard sont le fait de nous attrister quand une chose prêtée a été reprise ; cela fait partie des mœurs des méchants, des avares et des gens mal éclairés. Celui qui croit que ce qu'on lui prête est sa possession est un ingrat, car la moindre gratitude exige qu'on rende tout de suite ce qui nous est prêté, quand le prêteur veut le reprendre, et en toute joie de cœur. — Nous devons donc rougir de nous comporter ainsi, car cela n'est pas juste. Nous devons aussi avoir honte de recourir à des excuses ridicules et enfantines à notre tristesse au sujet de la reprise par le prêteur de ce qu'il a prêté, en disant par exemple que nous nous attristons parce que le prêteur n'a repris son prêt que par les mains de nos ennemis ; car, l'envoyé du prêteur pour reprendre son prêt ne doit pas nécessairement être quelqu'un que nous aimons. Aussi ne faut-il pas s'attrister si le messager ne nous plaît pas ; ce serait le propre des mœurs des enfants et des gens qui manquent de discernement.

Nous devons aussi nous rappeler que, si le prêteur ne reprend pas le meilleur de ce qu'il nous a prêté mais seulement le plus vil, il nous sera bienveillant au plus haut degré ; et nous devrons nous réjouir du fait qu'il nous aura laissé les plus nobles de ses prêts, et ne pas nous attrister au sujet de la perte de ce qu'il nous aura repris. Même s'il avait tout repris de ce qu'il nous avait prêté, nous aurions dû nous réjouir, cette réjouissance faisant partie de notre gratitude envers lui. C'est un signe de son amour pour nous qu'il nous a laissé le plus noble et le plus grand, c'est-à-dire ce qui n'est accessible à aucune autre main et auquel ne participe aucun autre. Nous devons dire alors à nous-mêmes : s'il nous a repris le plus vil et le plus petit, il nous a laissé pourtant le plus grand et le plus noble.

6. Nous devons avoir dans la tête que s'il faut s'attrister à cause des choses perdues et manquées, il faudra s'affliger toujours, et en même temps ne nous affliger jamais ! En voilà une contradiction flagrante ; car, si la cause de la tristesse est la perte des possessions extérieures à nous, que la tristesse soit une chose détestable et que la raison en soit ce que nous avons mentionné, donc si nous n'avons pas de possession extérieure à nous et n'en avions rien demandé, aucune tristesse ne nous frappera, puisqu'il ne nous arrivera pas de la perdre ou de la manquer. Donc, nous ne devons rien posséder pour n'avoir jamais l'occasion de nous attrister. Si donc nous devons ne rien posséder, et que la non-possession cause la tristesse, donc il faut toujours nous attrister puisque nous n'avons rien possédé. Donc, il faut nous attrister toujours, que nous possédions ou que nous ne possédions pas. Donc, s'il ne faut jamais s'attrister, il faut toujours s'attrister ! Ce qui est absurde.

Nous devons amoindrir nos possessions, puisque leur perte ou leur manque est une source de tristesse. Car, c'est de la possession que vient la tristesse. A ce propos on rapporte qu'un jour on demanda à Socrate l'athénien : « pourquoi tu ne t'attristes pas ? » Il répondit : « car je ne possède pas ce dont la perte m'affligerait »[1].

Dans le même sens, et comme al-Kindī l'a déjà fait en citant l'anecdote concernant la mort d'Alexandre et la lettre qu'il adressa, de son lit de mort, à sa mère, il raconte ici une autre anecdote, mais tirée cette fois de l'histoire (anecdotique) romaine. Voici son récit :

« On raconte de Néron, le roi de Rome, que quelqu'un lui fit cadeau d'un précieux et magnifique pavillon de crystal. On la lui montra en présence de quelques gens parmi lesquelles figura un philosophe de son temps. Néron s'en réjouit beaucoup, et les gens qui furent présents en ont multiplié l'éloge et en ont exalté la beauté. Néron tourna le visage du côté du philosophe et lui demanda : que penses-tu de ce pavillon ? Le philosophe répondit : je dis qu'il révèle en vous une pauvreté, et indique (ou annonce) une calamité que vous connaissez. Et Néron de lui répliquer : et comment cela ? Le philosophe répond : « car, si il est perdu, il n'y aura pas d'espoir d'en posséder un pareil, ce qui révèle en vous le besoin d'une chose semblable ; et s'il lui arrive un malheur qui l'emportera, cela vous frappera d'une grande calamité. » Ainsi parla le philosophe, ou en ce sens sinon textuellement. — On raconte que c'est vraiment ce qui s'est passé en fait et conformément à ce que disait le philosophe. On dit, en effet, que le roi (= Néron) est allé se promener, au jour de printemps, dans une des îles proches, et ordonna qu'on amena le pavillon parmi les bagages pour qu'il soit dressé dans un jardin. Le bateau qui le porta fit naufrage, et on ne le trouva pas. Le roi s'en

(1) Cette parole est rapportée aussi par al-Mubashshir ibn Fâtik : *Mukhtâr al-ḥikam*, p. 97 de notre édition, Madrid, 1958 ; et par *Âadâb al-falâsifah*, f. 42 a, manuscrit Munich, n. 651 arabe.



affligea beaucoup ; et on ressentit son affliction et s'efforça de lui trouver un semblable ; mais en vain ! On n'en trouva jusqu'à la fin de sa vie. »[1].

Donc, pour quiconque veut amoindrir ses malheurs, il incombe d'amoindrid ses possessions des choses extérieures à lui.

Autre anecdote, concernant Socrate, cette fois. On rapporte que Socrate se réfugia pendant quelque temps dans un tonneau brisé, dans le camp où on se trouva. Un jour, en présence de quelques médisants, il dit : « nous ne devons pas posséder afin de ne pas nous affliger. » Alors un medisant rétorqua : « et si le tonneau était brisé ? » Et Socrate de répondre : « si le tonneau se brise, le lieu ne se brisera pas. » — Al-Kindî observe : « le philosophe a bien dit, car il y a un remplaçant à tout perdu. » (p. 41).

7. Dieu n'a créé aucun être sans qu'il soit pourvu de ce dont il a besoin : par exemple, la grande baleine ou le grand éléphant est pourvu de ce qu'il lui faut pour se nourrir, s'abriter et les autres choses. Les animaux qui sont plus petits ont aussi ce qui leur suffit pour subsister ; quiconque considère leurs états pour trouver des manques, n'en trouvera pas. Tous vivent bien et en toute tranquillité, à moins qu'ils ne soient atteints de quelque chose de douloureux. Excepté l'homme : car, étant doué d'un privilège, c'est-à-dire d'une vertu (ou force) par laquelle il règne sur tous les animaux, les gouverne et les dirige — il a ignoré de se bien gouverner lui-même, ce qui est un signe du manque de raison. Nous devons rougir de manquer de raison. En effet, doué en plus de la raison et du discernement rationnel il a voulu posséder plusieurs choses dont il n'a pas besoin pour se maintenir et mener bien sa vie : varier les mets, les paysages, les décors, les objets de l'ouïe et du sentir, et d'autres choses qui le préoccupent et le détournent de ses intérêts véritables. Car, ces choses le font peiner pour les acquérir, le font souffrir quand elles sont perdues, et le font regretter leur manque quand elles lui manquent. Toute perte cause le malheur, tout manque s'accompagne du regret, en prévision de tout anéantissement il y a tristesse et angoisse, et après chaque tranquillité il y a de la crainte, car celui qui éprouve de la peur est troublé. « Aussi disons-nous que celui qui se préoccupe de s'approprier les choses qui lui sont extérieures, perdra la vie éternelle, troublera sa vie passagère ici-bas, souffrira plusieurs douleurs, et ses souffrances ne prendront jamais fin »[2].

8. Le cas des hommes, dans leur passage dans ce monde périssable, trompeur (dont les fins démentent les débuts, et celui qui y met sa confiance se ruinera, et celui qui s'en laisse prendre sera l'objet de pitié), est semblable au cas de quelques personnes qui se sont embarquées dans un bateau pour faire voile vers un endroit qui est leur lieu de séjour.

(1) *Ibidem*, pp. 40-41.
(2) *Ibidem*, pp. 41-42.

Le navigateur les mène à un port, y jette l'ancre, pour s'approvisionner. Alors les passagers sortent du bateau, pour se pourvoir de quelques-unes de leurs nécessités. Quelques-uns ont effectué leurs courses et s'en sont retournés à leur bateau, sans s'attarder à quoi que ce soit ; ils occupèrent des larges places dans le bateau et bien commodes, sans qu'ils en soient empêchés ou bousculés. — D'autres se sont arrêtés pour contempler les prés florissants à fleurs variées, sentir des parfums exquis qui s'exhalèrent de ces prés fleuris et de ces bosquets pleins de beaux arbres remplis de magnifiques fruits, écouter les chants harmonieux des oiseaux aux belles voix, observer dans la terre des pierres magnifiques colorées et des magnifiques nacres à couleurs et images fantastiques — sans dépasser le lieu où ils satisfaisaient à leurs besoins. Eux aussi sont retournés au bateau et y trouvèrent des places bien larges et commodes. — D'autres encore se sont occupés de ramasser ces nacres, ces pierres et ce qu'ils avaient sous la main : de fleurs et de fruits, sans dépasser le lieu où ils satisfaisaient à leurs besoins ; ils sont retournés chargés lourdement des pierres de la terre, de nacres, des fleurs qui se faneraient bientôt, et des fruits qui deviendraient bientôt gâtés et repoussants. Ils trouvèrent que d'autres les avaient précédés dans le bateau et y avaient occupé de bonnes places ; ils furent obligés de se tenir dans des places bien étroites, et bien dangereuses. Ce que chacun d'eux avait ramassé : de pierres, de nacres, de fleurs et de fruits, lui devint à charge : obligé qu'il fut de se mettre à l'étroit, de veiller à ce que ces choses ne soient perdues, et de sentir de l'angoisse à leur sujet. Son acquisition lui causa du regret, et de la tristesse, chaque fois qu'il perdit quelque chose. — Il y en a enfin qui ont pénétré dans ces prairies et ces bosquets, oubliant leur bateau et leur destination, c'est-à-dire leur patrie, s'occupant de ramasser ces pierres, nacres et fleurs, s'enfonçant de plus en plus dans ces bosquets, tout occupés qu'ils furent de goûter de ces fruits-là de sorte qu'ils oublièrent leur patrie et l'exiguïté de place qui l'attendrait sur le bateau, et avec cela ils ne manquèrent pas de ressentir de grandes craintes et d'essuyer de terribles épreuves : voir un lion qui rôde, un serpent venimeux, entendre des bruits horribles, se heurter à une branche d'arbre suspendue qui heurta leurs visages et leurs corps, se laisser piquer par une épine, ou barbouiller les vêtements, ou déchirer ceux-ci par une branche.

Quand le navigateur les appela pour monter à bord, les uns retournèrent chargés de ce qu'ils avaient ramassé et eurent le malheur d'éprouver ce que nous avons dit : c'est-à-dire ils ne trouvèrent qu'une place très serrée, fatigante et causant beaucoup de douleurs ; — d'autres ne pouvaient pas entendre l'appel du navigateur, du fait qu'ils se sont trop enfoncés dans les bosquets et allés trop loin dans les prairies ; le bateau leva l'ancre les laissant là où ils furent, exposés qu'ils étaient à des dangers mortels et à des calamités terribles : les uns furent dévorés par les bêtes féroces, les autres se sont enfoncés dans des gouffres, un troisième groupe s'enlisa dans la boue, un quatrième fut mordu par les

serpents ; ils devinrent des cadavres puants, leurs membres déchiquetés, objet de pitié pour qui ne les connaissait pas et leçon pour ceux qui les connaissaient, coupés de leurs pays. Ceux qui sont arrivés à temps, mais chargés de ce qu'ils avaient ramassé d'objets trompeurs qui les priveraient de leur liberté, ne leur accorderaient qu'une place très serrée sur le bateau, ceux-là, dis-je, ne tardèrent pas de voir leurs fleurs se faner, l'éclat de pierres se ternir, et les nacres devenir puantes. Ces objets leur devinrent à charge, et un voisin nocif. Il ne leur restèrent que de les jeter à la mer. Ainsi ils retournèrent, les mains vides, à leur patrie, chargés de maux causés par la puanteur de ces odeurs, l'épuisement de leur force, la fatigue par suite de l'étroitesse de leurs places. Quelques-uns même moururent avant d'arriver à leur patrie, et d'autres n'y abordèrent que faibles et malades. Celui qui s'est attardé pour voir et rien de plus, il ne manqua que la large place et la commodité du siège. Mais celui qui retourna au bateau sans être accaparé par ce que ses sens éprouvèrent, il eut la première place et la plus commode ; et retourna à sa patrie en pleine forme.

Cette parabole s'applique à notre état en ce monde. Comme il est mauvais que nous soyons trompés par les cailloux de la terre, les nacres de l'eau, les fleurs des arbres et les plantes cassées — qui tous deviendront accablants pour nous, de sorte qu'il ne nous restera plus — pour nous en délivrer — que de les enterrer au fond de la terre, au fond de la mer, ou dans la chaleur du feu ; fermant le nez pour ne pas les sentir et les yeux pour ne pas les voir, et nous en éloignant pour ne pas sentir de la nausée à leur vue !

Si nous devons nous attrister, cela doit être à cause du fait que nous sommes coupés de notre vraie patrie, et que nous sommes dans un état qui nous empêcherait d'atteindre le bateau qui nous ramènera à notre vraie patrie, là où il n'y a pas de malheurs puisqu'on n'y perd rien et on n'y regrette rien étant donné qu'il n'y a pas là des buts à manquer ; là il n'y a que du vrai, alors on n'y demande que ce qu'on doit demander ; et ce qu'on doit demander là-bas est toujours à sa disposition, ne s'en sépare pas, et n'est pas exposé aux malheurs.

S'attrister à cause du fait qu'on ne s'attristera pas est le propre de la folie ; mais s'attrister à cause du fait qu'on s'attristera est le propre de la sagesse.

9. Nous devons aussi nous rappeler que nous ne devons pas détester ce qui n'est pas mauvais ; mais nous devons détester ce qui est mauvais. Si nous mettons cela bien dans la tête, il nous sera d'un grand secours pour nous protéger des choses sensibles attristantes.

Par exemple, nous croyons que rien n'est plus mauvais que la mort. Mais la mort n'est pas un mal, ce qui est mal c'est la peur de la mort. Car la mort est l'achèvement *(tamâm)* de notre nature. Sans la mort, il n'y aura pas d'homme du tout ; car la définition de l'homme est qu'il est un animal raisonnable et mortel ; or, une définition est basée sur la

nature, et en l'espèce sur la nature de l'homme en tant qu'il est vivant (= animal) raisonnable et mortel. Donc, s'il n'y avait pas de mort, il n'y aurait pas d'homme ; car, s'il ne meurt pas, il ne sera pas un homme. Donc, il n'est pas mauvais que nous soyons ce que nous sommes ; mais ce qui est mauvais c'est de n'être pas ce que nous sommes. Donc, ce qui est mauvais c'est qu'il n'y aurait pas de mort, car si elle n'était pas, l'homme ne serait pas non plus. Donc, la mort n'est pas un mal. Si donc ce qui est considéré par tout le monde comme un mal n'est pas un mal, alors ce qui lui est inférieur en gravité, parmi les choses sensibles perdues, n'est pas non plus un mal. En conséquence, nous devons reconnaître que la cause de notre croyance que la mort est un mal — et nous avons démontré qu'elle n'était pas un mal — est notre ignorance de ce que sont la mort et la vie.

Donnons un exemple : si la nourriture fut douée de raison, et qu'elle fût dans le foie sans avoir vu rien que le foie, et qu'on voulût la transporter de là, elle s'attristerait, quoiqu'elle ne s'en sépare que pour recevoir une forme plus proche à la perfection. Si elle arrive aux testicules et se change en semences, et qu'on veuille la transporter de là, pour être mise dans l'utérus, elle s'attristerait beaucoup ; si même on lui dit qu'après l'utérus elle reviendrait aux testicules, elle en éprouverait une plus grande tristesse, parce qu'elle se souviendrait de l'étroitesse des testicules et qu'elle serait plus éloignée de la perfection de la forme humaine quand elle comparera son état ici à son état dans l'utérus. De même si on veut la jeter de l'utérus dans la vastité de ce monde, elle s'en affligerait beaucoup. Quand elle se trouve dans cette vastité et en sa perfection, et qu'on lui dise : retourne à l'utérus, elle préférerait donner toute la richesse du monde — si elle en fut propriétaire — à être renvoyée à l'utérus.

De même en ce qui concerne l'homme : quand il est dans ce monde-ci, il s'afflige beaucoup de s'en séparer. S'il arrive au monde intelligible, où il n'y aura pas de douleurs physiques ni de possessions physiques accompagnées de douleurs physiques et psychiques, et où il y a des biens qui ne sont pas accessibles aux mains ni susceptibles d'être atteints de maux et dont le propriétaire ne sera jamais dépossédé de ses biens ; s'il arrive au monde intelligible, dis-je, et qu'on lui dise : tu retourneras à ce monde-ci, là où tu étais, son affliction sera plusieurs fois plus grande que celle de celui qu'on lui dit : tu retourneras de la vastité de ce monde dans le fond obscur de l'utérus.

Cela met clairement en évidence combien sont tombées dans l'erreur les âmes faibles d'intelligence, enclines à ce qui est sensible, quand elles ont pensé que la mort est un mal. Non, la mort n'est pas un mal. Donc, la perte de toutes les choses sensibles de ce monde bas n'est pas un mal ; ce qui est mal c'est l'affliction à leur sujet, car cette affliction n'est pas nécessaire, mais ce sont nous qui nous la créons à nous-mêmes. Si nous sommes ainsi, nous aurons un mauvais caractère, et nous vivrons une mauvaise vie : car, celui qui se contente de cela est un homme dépourvu

de raison, car la raison met les choses à leur place propre, mais le manque de raison met les choses autres que dans leurs places, et les pense contrairement à ce qu'elles sont.

10. Finalement, nous devons avoir présent à l'esprit, quand nous éprouvons une perte, ce qui nous reste de possessions physiques et intellectuelles, et nous les remémorer et énumérer en oubliant les pertes passées ; car le rappel de ce qui nous reste nous console des pertes subies. En outre, il faut se rappeler, à l'occasion de tout sujet de tristesse, que nous nous sommes débarrassés d'un sujet de tristesse, ce qui aura pour conséquence de diminuer le nombre des choses qui causent la tristesse. Si nous nous comportons ainsi, ce qui est une cause de tristesse devient un sujet de réjouissance, et chaque calamité qui nous frappe se changera en bienfait, car une calamité qui diminue le nombre des calamités doit être considérée comme un bienfait.

Aussi disons-nous que celui qui ne possède pas les choses qui lui sont extérieures possède et domine ce qui asservit les rois, à savoir : la colère et la concupiscence, deux choses qui sont la source des vices et des douleurs. Le plus grand mal est celui de l'âme, car il est plus grand que celui du corps. En effet, celui qui ne se laisse pas affecter par les mauvaises influences de la colère et de la concupiscence n'en sera pas asservi. Mais celui qui s'en affecte en sera l'esclave et elles pourraient le mener à leur gré. Il est donc vrai de dire que celui qui ne possède pas les choses qui lui sont extérieures, possèdera ce qui asservit les rois, et vaincra les plus forts de ses ennemis qui sont dedans lui et de qui on ne peut pas se protéger par le fer, ni être en sûreté dans sa cohabitation de n'en être pas frappé des plus terribles perditions.



Voilà une paraphrase assez complète du contenu du traité d'al-Kîndî. Commençons par quelques remarques sur les sources de notre philosophe.

1. Tout d'abord, le récit concernant le pavillon dont on a fait don à Néron, se trouve dans : Plutarque, *De cohibenda ira*, chapitre 13, où il dit :

« On raconte que Néron, ayant fait faire un pavillon à huit faces, riche et beau d'une façon merveilleuse, alors Sénèque lui dit : il te montre bien pauvre, car si une fois tu perds ce pavillon, tu n'en pourras faire faire un autre de semblable : ce qui est arrivé en fait, car le bateau sur lequel il se trouva fit nauvrage : et alors Néron se rappela les paroles de Sénèque, et en supporta la perte avec beaucoup de patience ».

Une traduction syriaque de ce passage, publiée par Paul de Lagarde[1]

(1) Paul de Lagarde : *Analecta syriaca*, p. 195, Londres, 1858.

d'après le manuscrit n. Add. 17209 du British Museum, et traduite en allemand par P. Kahle[1], est ainsi conçue : « on a fait cadeau à Néron d'un pavillon à six faces comme un théâtre merveilleux à voir. Quelqu'un lui dit : ce pavillon montre que tu es pauvre. Car, s'il est perdu (ou ruiné), tu ne pourras pas en avoir un autre de semblable. Ce qui s'est vérifié en fait. En effet, quand le bateau sombra et avec lui le pavillon qui s'y trouvait, il se rappela la parole (de cet homme-là), et se consola de la perte (de ce pavillon). »

D'après les sources qui nous restent encore, al-Kîndî fut le premier parmi les arabes à citer ce récit. Mais, comme on le voit, il ne mentionne pas sa source ; il supprime le nom du philosophe — Sénèque — comme dans cette traduction syriaque ; mais il a au moins le mérite de mentionner sa profession de philosophe, la traduction syriaque se contentant de dire simplement : « quelqu'un... ». Mais cela prouve aussi qu'al-Kîndî avait devant lui un texte du récit plus complet que celui qui se trouve dans cette traduction syriaque conservée. Le texte d'al-Kîndî dit aussi que le pavillon fut « octogonal »[2], ce qui est conforme au texte de Plutarque : ὀκτάγωνον ; tandis que la traduction syriaque dit : à *six* faces.

Chez al-Bîrûnî (m. le 3 rajab 440 h./13. 12.1048), notre deuxième source arabe à citer ce récit, nous avons la même chose : à six faces *(musaddasah)*. Mais il cite bien la source, en disant : « Plutarque dit dans son livre *de Ira (fî kitâb al-ghaḍab)* que Néron, roi de Rome, fut gratifié d'un pavillon (qubbah) de crystal, à six faces, merveilleusement fabriqué, d'un grand prix. Il n'a pas spécifié — dans son récit — sa grandeur, s'il était une seule pièce, ou bien taillé quand il fut dressé. Il (Néron) en fut très fier et dit à un philosophe qui fut présent : qu'en dis-tu ? Et le philosophe de répondre : son cas m'inquiète, car si tu le perds, il se peut que tu n'en trouveras de pareil, et par là se montrera ton indigence au sujet de lui ; et s'il lui arrive quelque malheur, il t'arrivera une calamité à son sujet. Et c'est ce qui s'est passé en fait. Car, il est allé un jour se promener dans les îles, pendant le printemps, et le pavillon fut porté dans un canot qui accompagnait son bateau. Le vent a fait couler le canot, le pavillon a sombré. Le roi resta triste ; mais il se rappela la parole du philosophe et s'en est consolé, sinon il serait resté toute sa vie dans le regret de cette perte. »

Ce récit d'al-Bîrûnî ne diffère de celui d'al-Kindî que dans quelques détails insignifiants ; mais il diffère de celui de Plutarque par des détails plus imagés.

(1) Paul Kahle : « Bergkristall, Glas und Glasflüsse nach dem Steinbuch von el-Bērūnī », in *ZDMG*, t. 90 (1936), p. 337, n. 1.

(2) Il faut corriger le texte édité ainsi : مثمنة au lieu de : ثمينه qui n'a pas de sens ici, puisqu'il dit après : عجيبة الصنعة, il n'a pas donc besoin de dire ثمينة qui est bien mitigé.

Cette référence à Plutarque dans son Περὶ ἀοργησίας, c. XIII, fut relevée par Muḥammad Yaḥyâ al-Hâshimî dans sa thèse[1].

Puis Paul Kahle, dans son article précité, a traduit et commenté ce passage d'al-Bîrûnî, en notant que « Bērūnī devait avoir devant ses yeux un texte de Plutarque qui contenait plus que ce qu'il y a dans les *Moralia* ou même dans la traduction syriaque. Du livre *de ira* de Plutarque il n'en est resté que de petits fragments. Peut-être Bērūnī avait devant lui le texte complet de ce livre [i. e. *de ira*], et y trouva ce qu'il cite ici. » Mais P. Kahle se trompe quand il veut comprendre du titre : « fî al-ghaḍab » de Plutarque, qu'il s'agit de Περὶ ὀργῆς, et non pas de : Περὶ ἀοργησίας, où en effet le passage se trouve, comme nous l'avons traduit plus haut ; et ce traité : Περὶ ἀοργησίας est parvenu complet, et se trouve dans toutes les éditions des *Moralia* de Plutarque, et surtout dans l'édition critique de Pohlenz. Comme nous l'avons dit dans notre livre : *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*[2], le « fî al-ghaḍab » de Plutarque, mentionné dans Ibn al-Nadîm (p. 254) et par Bîrûnî dans le passage ci-dessus cité, est le Περὶ ἀοργησίας, qui « est un dialogue entre les deux amis de Plutarque : Sulla et Fundanus ».

2. Ce premier point étant donc élucidé, passons à un autre : la lettre qu'Alexandre, sur son lit de mort, a écrite à sa mère pour la consoler par avance de son affliction. Cette lettre fait évidemment partie de l'immense littérature apocryphe écrite autour d'Alexandre le Grand, et dont une bonne partie est passée en arabe. Nous en avons déjà publié un chapitre qui se trouve dans le *Mukhtâr al-ḥikam (Los Bocados de oro)* de al-Mubashshir ibn Fâtik[3], et qui contient, dans une version beaucoup plus complète que celle qui se trouve chez al-Kindî, la lettre d'Alexandre à sa mère (*ibidem*, pp. 249-251).

Cette lettre se trouve dans ce qu'il est convenu d'appeler le groupe B des versions du roman d'Alexandre le Grand[4], mais d'une manière beaucoup plus raccourcie que celle du texte d'al-Kindî et *a fortiori* celle du texte d'al-Mubashshir ibn Fâtik. Il est exclu que ce soit al-Mubashshir qui a amplifié le texte d'al-Kindî, puisque il fut un simple compilateur. Mais il a dû trouver le texte amplifié de la lettre d'Alexandre à sa mère dans une autre source que le traité d'al-Kindî. Ce qui est bien probable, c'est que tous deux puisaient à une même source, déjà amplifiée quand elle

(1) Mohammed J. Haschimi : *Die Quellen des Steinbuchs des Bērūnī*, p. 39 sqq. Bonner Dissertation, 1935.

(2) 'Abdurraḥmân Badawi : *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, p. 114. Paris, Vrin, 1968.

(3) Al-Mubashshir ibn Fâtik : *Mukhtâr al-ḥikam (Los Bocados de Oro)*, pp. 222-251. Madrid, 1958.

(4) Voir : Reinhold Merkelbach : *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*. Zetemata : Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, Heft 9. München, 1954 ; I. Zacher : Pseudo-Kallisthenes, Halle, 1867 ; *Historia Alexandri Magni*, éd. W. Kroll, Berlin, 1926.

fut traduite en arabe probablement au début du IIIe siècle de l'hégire (IXe de l'ère chrétienne). En effet, ce roman d'Alexandre de Pseudo-Callisthène n'a cessé de s'amplifier depuis le IIIe siècle de l'ère chrétienne, date probable de la composition du roman d'Alexandre de Pseudo-Callisthène. Il n'est pas inutile de donner ici le texte complet de ce passage dans le Pseudo-Callisthène :

'Επιστολὴ 'Αλεξάνδρου προς 'Ολυμπιάδα την μητέρα αὐτοῦ ἔχουσα (cod. ἔχων) οὕτως

Βασιλεὺς 'Αλέξανδρος τῇ γλυκυτάτῃ μοι μητρὶ χαίρειν. Δεξαμένη μου ταύτην τὴν τελευταίαν γραφὴν ποίησον ἄριστον πολυτελῆ εἰς ἀντάμειψιν τῆς ἄνω προνοίας τὸν τοιοῦτόν σοι παρασχούσης υἱόν. Πλὴν εἰ βούλει με θεραπεῦσαι, αυτή δι' ἑαυτῆς πορευθεισα συνάγαγε πάντας μικρούς τε καὶ μεγάλους, πλουσίους καὶ πέυτας ἐν τῷ ἀρίστω, λέγουσα πρὸς αὐτούς · ἰδοὺ τὸ ἄριστον ἡτοίμασται · δεῦτε οὖν χυθέντες · πλὴν μηδεὶς ἐξ ὑμῶν (ὃς) ἔχει θλίψιν ἢ νῦν ἢ ἔκπαλαι εἰσέλθοι, ὅτι οὐ θλίψεως ἄριστον ἐποίησα, ἀλλὰ χαρᾶς. Ἔρρωσο μῆτερ.

Τοῦτο δὲ ποιήσασα ἡ 'Ολυμπιάς, οὐδεὶς παρεγένετο ἐν τῷ ἀριστῳ οὔτε μικρὸς οὔτε μέγας, οὐ πλούσιος οὐ πένης εὑρέθη δίχα θλίψεως. Εὐθὺς οὖν ἐπέγνω ἡ μήτηρ αὐτοῦ τὴν σοφίαν αὐτοῦ καὶ ὡς ὅτι εκ τῶν ὄντων ἐξῆλθεν 'Αλέξανδρος, καὶ χάριν παραμυθίας ἔγραφεν ταῦτα, ὡς ὅτι οὐ ξένον τι συνέβη τοῦτο, αλλὰ (τὸ) τοῖς πᾶσι συμβὰν καὶ συμβαῖνον[1].

Si nous faisons maintenant l'historique de la citation de cette lettre dans les sources arabes, nous trouvons :

1. Ḥunain ibn Isḥâq (m. 264 h./877 a. d.), dans : *Nawâdir al-falâsifah*, manuscrit de Munich n. 651, f. 80 sqq. ;

2. Al-Kindî (m. 270/883 a. d.) dans : risalah fî daf' al-aḥzân, pp. 36-37 ;

3. Aḥmad ibn Abî Ya'qûb ibn Ja'far al-Ya'qûbî (m. 284/897), dans son : *Târikh*, tome I, p. 162, ll. 7-11, mais très abrégé et un peu déformé ; il dit qu'Alexandre « a envoyé une lettre à sa mère pour la consoler de sa mort imminente ; Alexandre y dit vers la fin de la lettre : faites un banquet, et invitez toutes les femmes du royaume que vous puissiez inviter, mais que ne mange de votre nourriture que celui qui ne fut jamais frappé d'une calamité. Alors personne ne mangea. Elle comprit ce que son fils voulut dire. »

4. Abû al-Ḥasan ibn al-Ḥusain ibn 'Alî al-Mas'ûdi (m. 345 h./956 a. d.), dans : *Murûj al-dhahab*[2]; le récit ici est conforme à celui d'al-Kindî,

(1) *Pseudo-Callisthenes*, nach der Leidener Handschrift herausgegeben von Heinrich Mensel, pp. 790-791 (cap. 33). Besonderer Abdruck aus dem fünften Supplementband der Jahrbücher für classische Philologie. Leipzig, Verlag B. G. Teubner, 1871 (la pagination est celle du 5e Supplementband...).

(2) Maçoudi : *Les Prairies d'or*, texte et traduction par Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, tome I, pp. 257-258. Paris, 1863.

de Ḥunain, mais plus abrégé ; voici ce qu'il écrit : « avant de mourir, (Alexandre) avait fait promettre à son successeur, Ptolémée fils d'Arit, qu'il enverrait son corps à sa mère, à Alexandrie. Il lui avait recommandé, en outre, d'écrire à cette princesse que, lorsqu'elle recevrait le message funèbre, elle eût à faire préparer un grand repas et à faire proclamer dans toute l'étendue des provinces qu'elle administrait, que personne ne se dispensât d'y assister, excepté ceux qui pleuraient la mort d'une maîtresse ou d'un ami : ainsi cette cérémonie joyeuse devait servir au deuil d'Alexandre, au lieu que pour les autres hommes le deuil est marqué par la tristesse et les larmes. — Lorsque la nouvelle de la mort d'Alexandre parvint à sa mère et que le cercueil eut été déposé devant elle, elle convoqua tous ses sujets, comme on le lui avait prescrit ; mais personne ne témoigna d'empressement à répondre à son appel. Alors elle dit aux officiers qui l'entouraient : « Pourquoi donc personne ne répond-il à mon appel ? » Ils lui dirent : « Vous seule en êtes la cause ». — « Pourquoi donc ? » — « Parce que vous avez excepté de votre invitation tous ceux qui regrettaient une maîtresse, ou qui avaient perdu un ami, ou qui étaient séparés d'un être cher à leur cœur ; or, il n'est aucun de vos sujets qui n'ait été victime de l'un de ces malheurs ». Lorsqu'elle entendit ces paroles, la reine rentra en elle-même et se sentît soulagée d'un grand poids. Puis elle dit : « Mon fils m'a ménagé la plus puissante des consolations », et elle ajouta : « O Alexandre, ta fin a été digne de ton commencement ! ».

5. Al-Mubashshir ibn Fâtik, dans : *Mukhtâr al-ḥikam wa maḥâsin al-kalim*, pp. 249-250 de notre édition. Ce livre fut composé en 445/1053.

Il faut nous arrêter ici, au milieu du ve siècle de l'hégire (IIe de l'ère chrétienne). A part Mas'ûdî, qui pourrait puiser directement à Ḥunain ibn Isḥâq, les autres auteurs ne semblent pas avoir puisé au traité d'al-Kîndî. La meilleure version, et la plus étendue, est celle d'al-Mubashshir ibn Fâtik.

Les parallèles arabes du traité d'al-Kîndî

I. A notre grand étonnement, nous avons trouvé qu'un traité attribué à Platon sur le même sujet, et publié par Louis Cheikho dans la Revue *Al-Machriq* en 1922 (n. 10, pp. 885-892) est exactement calqué sur le traité d'al-Kindî et en reproduit la plus grande partie. C'est presque une autre version du même texte, avec quelques changements ici ou là. Personne avant nous ne s'est aperçu de cette vérité[1].

Disons d'abord quelques mots de ce traité. Il est intitulé : risâlat Aflâtôn al-ḥakîm ilâ Forforiūs fî ḥaqîqat nafy al-ghamm wa al-hamm wa

(1) R. Walzer ne fait que mentionner (p. 8) le traité sans rien dire de plus.

ithbât al-zuhd, jawâban 'an su'âl kân sabaq ilayhi (= épître de Platon le philosophe à Porphyre sur le fait de chasser [m. à m. nier] la tristesse et le souci, et d'affirmer l'ascèse — en réponse à une question que celui-ci lui avait adressée). Il fait partie d'un recueil manuscrit, qui se trouve maintenant dans la bibliothèque Taimûryyah à Dâr al-kutub au Caire. L. Cheikho l'avait publié quand ce recueil fut encore entre les mains de son ancien propriétaire : Girgis Ṣafâ.

Ce qui étonne d'abord, c'est son attribution à Platon qui l'a envoyé à Porphyre ! Faut-il peut-être lire : Plotin? Ce serait plus probable, vu que Porphyre fut son disciple, et on pourrait alors fabriquer une épître ainsi adressée.

L'auteur prend du traité d'al-Kindî — si c'est à ce traité qu'il a puisé — les passages essentiels, quelquefois littéralement et mot à mot, et d'autres fois il se contente d'exprimer les idées en d'autres termes mais qui sont très proches du texte du traité d'al-Kindî. Mais il ajoute quelquefois des anecdotes, comme celle de Diogène le sage quand passa devant lui Antiochos le roi et Diogène ne se leva pas. Alors l'aide de camp du roi lui donna un coup de pied. Diogène lui dit : est-ce le caractère d'un homme, ou d'une bête? Pourquoi m'as-tu donné un coup de pied? L'autre répondit : parce que tu ne t'es pas levé en signe du respect dû au roi. Diogène réplique : Pourquoi devrais-je me lever en respect à un esclave de mes esclaves? Le roi l'entendit et comprit ce qu'il voulait dire, et lui dit : de quel droit dis-tu que je suis l'esclave de tes esclaves? Le Sage répondit : parce que tu es l'esclave de ce bas monde. Celui qui renonce à quelque chose, il en est maître. Moi j'ai renoncé à ce bas monde volontairement, tandis que toi tu le sers obligatoirement ; donc tu en es nécessairement l'esclave. Le roi comprit alors que c'est un sage... »[1]. Et l'histoire continue pour montrer la valeur du renoncement au monde. — Autre anecdote qui ne se trouve pas chez al-Kindî est celle qui concerne Hermès le Sage, où on rapporte qu'il a dit que « celui qui le plus mérite la pitié est l'homme qui tombe dans la mauvaise possession (ou : le mauvais caractère). On lui demanda : mais qui est-ce? Il répondit : c'est celui dont les concupiscences sont énormes, aussi ses regrets sont-ils perpétuels. Il est toujours préoccupé par leurs effets. Mais si sa raison les chasse et les vainc, sa raison sera libérée ; la raison est l'essence de l'homme. Celui que Dieu libère des souffrances de ce monde bas mérite à plus forte raison la pitié de Dieu dans l'autre monde »[2].

Mais il rapporte les paroles de Socrate (*al-Machriq*, p. 889 = al-Kindî, p. 40), l'histoire de Néron et du pavillon (*al-Machriq*, pp. 889-890 = al-Kindî, pp. 40-41).

La question se pose alors : quel est le rapport entre les deux traités? S'inspirent-ils tous deux d'un même original? C'est le plus probable.

(1) *Al-Machriq*, 1922 (n. 10), p. 888.
(2) *Op. cit.*, 1922, p. 889.

II. Un autre traité sur le même sujet, et qui est aussi en rapport avec celui d'al-Kindî est la lettre (toutes les trois sont sous forme de lettre à un ami) d'Élie al-Jawharî sur le fait de se consoler de la tristesse : *fî taslyat al-aḥzân*, publié par Giorgio Levi della Vida[1], d'après le manuscrit Vaticano arabo n. 1492, dont la première feuille est perdue, et qui probablement contenait le titre et l'auteur, puisque l'inventaire des manuscrits arabes du Vatican, rédigé par Federico Ranaldi et Marino, lui donna pour titre : « Helias Giouhari de curandis affectibus animae »[2]. Mais la question est beaucoup plus compliquée. Car, on ne sait pas au juste qui est cet Élie Giouhari (al-Jawharî). Est-ce Élie, le métropolite de Damas, l'auteur des canons conciliaires nestoriens conservés dans le manuscrit Vaticano Arabo 157 f. 2 b-81 ? J. S. Assemani[3] les estime une seule et même personne, et croit que c'est le même Elias ibn 'Ubaid, évêque de Jérusalem, qui fut élevé au grade de métropolite de Damas le 15/7/893, d'après ce que rapporte 'Amr-Ṣalîbâ (II, 80 [47]) dans son *Histoire des Patriarches nestoriens*[4].

Cet Élie al-Jawharî nous a laissé deux livres de théologie : (1) *ijtimâ' al-amânah* (= l'accord des symboles de foi), dont un manuscrit se trouve au Vatican (Vat. arabo 657, ff. 4 b-15 a en écriture nestorienne-karshûnî, c'est-à-dire en caractères syriaques), où il compare les différentes croyances des Nestoriens, des Melchites et des Jacobites concernant la trinité ; (2) et le second est un recueil de canons des Pères orientaux, qui se trouve également en manuscrit au Vatican (Vat. arabo 157, ff. 2 b-81 b)[5].

Il vivait donc dans la seconde moitié du IIIe siècle de l'hégire (IXe de l'ère chrétienne).

G. L. della Vida voudrait tirer du fait que le style du traité de la *Consolation de la tristesse* ne fait pas usage de la prose rimée, malgré le fait qu'il est rhétorique et fleuri, se complaisant dans l'accumulation de synonymes — la conclusion que l'auteur devait avoir vécu au IIIe siècle « parce que l'usage (de la prose rimée) ne devient, comme on le sait, normal qu'à partir du IVe siècle de l'hégire »[6]. Mais, cet argument est bien faible, car l'auteur emploie plutôt la prose littéraire chère aux auteurs du IVe siècle et même plus tard, sans tomber dans le maniérisme de la seconde moitié de ce siècle-là. D'ailleurs, la prose rimée n'était de règle que dans les lettres personnelles, ou semi personnelles, et notre traité

(1) G. Levi della Vida : « il conforto delle tristezze », in *Mélanges* Eugène Tisserant, vol. II, pp. 345-397. Studi e Testi, 232. Città del Vaticano, 1964.

(2) Voir G. L. della Vida : *Elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca Vaticana*, pp. 41-42, Città del Vaticano, 1935 ; et *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana* (Studi e Testi, 92), Città del Vaticano, 1939, p. 148.

(3) J. S. Assemani : *Bibliotheca Orientalis*, III, 2, 513 sqq. Rome, 1725.

(4) Voir A. Baumstark, in *Oriens Christianus* I (1901), p. 112 sqq.

(5) Voir G. Graf : *Geschichte d. christ. arab. Literatur*, II, pp. 132-135.

(6) G. Levi della Vida : « il conforto delle tristezze », in *Mélanges Eugène Tisserant*, II, p. 347.

n'entre pas dans ce genre, quoiqu'il soit adressé à un ami pour le consoler : mais c'est un traité théologico-philosophique qui fait partie de la littérature édifiante, qui est à cheval entre la théologie (ou la religion en sens général) et la morale philosophique. Son style est beau et rappelle le style d'Ibn al-'Amîd.

L'ami à qui le traité (ou lettre, si l'on veut) est adressé, est un chrétien — ce qui explique les citations bibliques qui y abondent, et l'absence totale de toute reférence islamique — pour le consoler d'une disgrâce qui l'a frappée aussi bien qu'elle a frappé deux personnes hautement placées : Abû Ayyûb et Abû al-Qâsim. L'éditeur suppose que ces deux messieurs doivent être deux fonctionnaires dans l'administration publique qui, tombés en disgrâce, avaient leurs biens confisqués, comme il arrivait souvent dans de pareils cas. « On pense évidemment à Sulaymân ibn Wahb Abû Ayyûb et à son fils 'Ubaidillâh Abû al-Qâsim, qui tous deux occupaient près les Califes la fonction de ministre (wazîr) et dont l'origine chrétienne aurait poussé Élie al-Jawharî à s'intéresser à leur sort... Mais puisque la disgrâce dans laquelle le père et le fils sont tombés ne pourrait avoir eu lieu, s'il s'agissait des deux Banû Wahb, que lors de leur arrestation ordonnée par le calife al-Muwaffaq en 265 h./878-9 a.d., la composition du traité : *tasliyat al-aḥzân* devrait être remontée à une période antérieure à l'élévation d'Élie au siège de Damas (si son identification avec le métropolite de Damas est juste), et devrait être placée dans les années où il est à supposer qu'il résidât à Bagdad ou dans un couvent d'Iraq, où se trouvaient les jeunes nestoriens qui se préparaient au sacerdoce » (*ibidem*, t. II, p. 348).

On voit par cette citation combien les hypothèses sont entassées les unes sur les autres à propos de l'auteur de ce traité, sans pouvoir être vérifiées !

Mais passons outre, puisque cette question dépasse le cadre de notre propos ici ; et regardons de près dans le traité lui-même pour voir sa relation avec celui d'al-Kindî dont le nom n'est cité nulle part. Remarquons tout d'abord qu'il y a des courts passages communs aux deux traités :

a) al-Jawhari 355, l. 22-356, l. 7 = al-Kindî, p. 34, l. 13-p. 35, l. 1 ;
b) al-Jawhari 357, l. 23-358 l. 3 = al-Kindî, p. 32, l. 8-16 ;
c) al-Jawhari 361, l. 3-l. 16 = al-Kîndi, p. 38, l. 20-39, l. 9 ;
d) al-Jawhari 361, l. 16-19 = al-Kindî, p. 39, l. 14-16 ;
e) al-Jawhari 361, l. 20-362, l. 7 = al-Kindî, p. 40, l. 10-l. 17 ;
f) al-Jawhari 362, l. 11 = al-Kindî, p. 41, l. 7 ;
g) al-Jawhari 362, l. 12-13 = al-Kindî, p. 44, l. 17-19.

Mais il est à noter que ce sont ces passages communs qui sont d'un intérêt philosophique ; le reste du traité d'al-Jawhari se composant d'historiettes bibliques : l'épreuve d'Adam, le sacrifice d'Isaac par Abraham, les tribulations de Jacob au sujet de Joseph, l'histoire des

calamités de Job, la lutte de David et de Goliath, les malheurs de Michée, d'Ezékiel, etc. On y trouve beaucoup de citations bibliques, mais, comme le remarque Levi della Vida, quelques-unes de ces citations n'ont pas leurs correspondants exacts dans la *Bible*.

En somme, le traité d'al-Jawhari est de peu d'intérêt philosophique, et dépend beaucoup du traité d'al-Kîndî, mais il en diffère par l'esprit puisqu'il fait appel aux textes religieux.

III. Un troisième traité sur le même sujet est le traité intitulé : fî 'ilâj al-ḥuzn *(= le traitement de la tristesse)* d'[ibn] Miskawaih[1].

Conclusion

Le premier philosophe arabe, ou le philosophe des arabes tout court, al-Kindî le fut pour plus d'un titre :

C'est lui le premier, parmi les arabes et les musulmans en général, qui eut une vocation philosophique.

Il fut le premier à faire une synthèse originale entre la pensée grecque et la pensée religieuse musulmane ; à édifier un système philosophique cohérent, basé sur la raison pure et ne faisant appel à la révélation que pour donner le change à une orthodoxie ombrageuse.

Son esprit embrassa toutes les connaissances transmises par les anciens (les grecs et leurs commentateurs hellénistiques) ; essaya de donner au monde arabe l'essence de ces connaissances en des traités innombrables (plus de 250) ; et initia le mouvement philosophique qui prendra, aux siècles ultérieurs, des proportions immenses.

Aucun humaniste de la Renaissance européenne ne fut son égal dans l'étendue des connaissances, la rigueur de la méthode rationnelle, et l'amplitude des intérêts philosophico-scientifiques.

(1) Publié par L. Cheikho dans un recueil intitulé : *Traités inédits d'anciens philosophes arabes*, 2e éd. Beyrouth, 1911, pp. 114-117.



AL-FÂRÂBÎ

I

SA VIE[1]

a) Sa naissance

Abû Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ṭarakhân ibn Ûzalagh al-Fârâbî.

Il descend d'une famille turque qui habita Wasîj, dans le territoire de la ville de Fârâb. Fârâb, appelé plus tard (au VIIe siècle de l'hégire = XIIIe a. d.) Uṭrâr, est le nom d'une ville et du district qui l'entoure, qui se trouve sur les deux rives de Sîr Dârya (= Jarsartes), à la bouche de son affluent Aris, qui coule d'Isfidhâb ; ce fut une ville bien fortifiée de 700 000 habitants, dont la plupart sont de rite Shâfi'ite. L'autre grande ville du territoire fut Kadar (ou Kadir). Wasîj fut un petit village sur la rive gauche de la rivière Sîr Dârya (= Gaxartes), un peu plus bas que la bouche d'Aris. C'est Ibn Ḥawqal qui précise que Wasîj fut le lieu de naissance d'al-Fârâbî ; les autres sources se contentent de mentionner le territoire de Fârâb. Notre philosophe est sans doute d'origine turque[2] ; et sa langue maternelle fut le turc. Mais aucune source ne donne l'année de sa naissance[3].

(1) Sur sa vie, voir : al-Qifṭî, 277 ; al-Baihaqi : *Tatimmah*, 16-20 ; ibn Khillikân IV, 239-243, Le Caire, 1948 ; al-Ṣafadî, I, 106-113 ; Ṣâ'id : *Tabaqât al-umam*, 85 ; ibn abî Uṣaibi'ah, II, pp. 134-145 ; ibn al-'Imâd : *Shadharât*, II, 350-354 ; M. Steinschneider : *Al-Fârâbî, des arabischen Philosophen, Leben und Schriften*, St. Pétersbourg, série VII, t. XIII, n. 4.

(2) Ibn Khillikân IV, p. 239. Le Caire, 1948. Par contre, Ibn Abî Uṣaibi'ah dit : qu'il est « d'appartenance persane » (II, p. 134, l. 3), mais cela n'a rien à faire avec son origine raciale.

(3) Si on fait confiance à ce que dit Ibn Khillikân (IV, 242) qui dit qu'al-Fârâbî est mort à l'âge de 80 ans, il faudrait placer sa naissance vers 259 h.



b) Sa formation

De même, on ne sait rien sur son enfance. Tout ce qu'on sait c'est qu'il est parti pour Baghdad, afin, paraît-il, d'étudier. Là, il apprit la langue arabe, on ne sait pas chez qui ; mais on sait que plus tard, quand il fut déjà formé en logique, il apprit la grammaire arabe auprès d'Abû Bakr ibn al-Sarrâj (m. 316 h./928), grand philologue et grammairien compétent, qui, en échange, apprit la logique auprès d'al-Fârâbî[1].

Là à Baghdâd[2], il fut le disciple de Yūḥannâ ibn Ḥaylân, durant le califat d'al-Muqtadir (295 h./908-320 h./932). Tout ce que nous savons de ce Yūḥannâ c'est qu'il fut le disciple d'un professeur de Merw, qui fut à son tour disciple du dernier philosophe à Antioche. Abû Bishr Mattâ ibn Yûnis, le fameux traducteur du syriaque en arabe, mort le 11 ramadân 328 (= 22/6/940 a. d.), fut aussi un disciple de Yūḥannâ ibn Ḥaylân.

Al-Fârâbî dit de lui-même : « j'ai appris auprès de Yûḥannâ ibn Ḥaylân jusqu'à la fin du livre de la *Démonstration (= Seconds Analytiques)* d'Aristote. La partie [de la logique] qui vient après les figures non-modales fut appelée « la partie qui n'est pas à lire ». Puis elle fut lue ; et ce fut la règle, chez les professeurs musulmans, de lire tout ce qu'on peut lire de la partie qui suit les figures non-modales. Abû Naṣr dit qu'il a lu jusqu'à la fin du livre de la *Démonstration (= Seconds Analytiques)* »[3].

En effet, nous lisons dans une note insérée dans la traduction des *Premiers Analytiques* par Tudhârî, ce qui suit : « ici finit l'exposé de la troisième figure. Jusqu'ici les modernes parmi les Alexandrins avaient coutume de lire ; ils appelèrent la partie qui le suit dans ce livre « la partie qui n'est pas à lire », et c'est l'exposé concernant les syllogismes composés de prémisses modales »[4].

D'autre part, Renan[5] et Steinschneider remarquent que les traductions syriaques de l'*Organon* d'Aristote se terminèrent toujours avec le chapitre 7 des *Premiers Analytiques*. Ceci confirme la note de la traduction arabe aussi bien que ce que rapporte al-Fârâbî[6]. Celui-ci explique ce fait en invoquant une décision de l'Église à cet égard. En effet il dit que le Roi des chrétiens (= l'Empereur Byzantin) a réuni un synode d'évêques pour discuter la question de l'enseignement de philosophie. « Ils se consultèrent au sujet de cet enseignement et ce qu'il faut en éliminer.

(1) Ibn Abî Uṣaibi'ah, II, p. 136. Sur Ibn al-Sarrâj, voir Ibn Khillikân, n. 613.

(2) M. Meyerhof dit qu'on ne sait pas exactement si c'est à Baghdâd ou à Harrân (« Von Alexandrien nach Bagdad », in notre recueil : *al-Turâth al-yûnânî*, 3e éd., p. 75).

(3) Ibn Abî Uṣaibi'ah, II, p. 135, ll. 20-24.

(4) Voir notre édition : *Organon Aristotelis in versione arabica antiqua*, I, p. 132. Le Caire, 1948.

(5) E. Renan : *De Philosophia Peripatetica apud Syros*, p. 40. Paris, 1852.

(6) M. Steinschneider : *Al-Farabi...*, p. 86, n. 5.

Ils décidèrent de permettre que l'enseignement de la logique embrasse l'étude des livres de logique jusqu'à la fin de figures non-modales (du syllogisme) et d'interdire d'enseigner ce qui le suit ; car ils ont vu là de quoi porter préjudice au christianisme, et estimèrent que ce qu'on permit d'enseigner aiderait à fournir le moyen de défendre leur religion. Cette partie fut donc la seule à être exposée tandis que le reste fut caché. Cet état de choses dura jusqu'à l'avènement de l'Islam beaucoup plus tard »[1].

Al-Fârâbî a la cour de Saif al-Dawlah al-Ḥamdânî

Jusqu'à quand al-Fârâbî est-il resté à Baghdâd, nous ne savons pas. Mais nous le trouvons après à Damas, où il fut d'abord un gardien d'un jardin. En même temps il poursuivit ses études de philosophie. Il fut très pauvre, lisant la nuit à la lumière de sa lampe de gardien[2].

Mais ibn Khillikân nous dit qu'al-Fârâbî est resté longtemps à Baghdâd, se consacrant à la philosophie, jusqu'à ce qu'il devînt illustre et dépassa ses contemporains ; et que c'est à Baghdâd qu'il composa la plupart de ses livres[3]. A cette époque, le plus renommé en logique fût Abû Bishr Mattâ ibn Yūnis. « Abû Naṣr (al-Fârâbî) assistait à ses cours parmi ses élèves. Il est resté ainsi pendant un certain temps, puis il partit pour Ḥarrân où se trouva Yūḥannâ ibn Ḥaylân, le philosophe chrétien, chez qui il apprit un peu de logique. Ensuite il retourna à Baghdâd, y étudia (m. à m. lisait) les sciences philosophiques, s'attaquait à tous les livres d'Aristote, excella en l'intelligence de leur sens et la pénétration de ses buts dans ces livres »[4].

Selon ce récit, al-Fârâbî serait d'abord un élève de Mattâ, puis d'ibn Ḥaylân à Ḥarrân. Mais nous croyons qu'il serait plus logique de supposer qu'il fut d'abord élève d'Ibn Ḥaylân, qui fut le maître de Mattâ, et donc condisciple de celui-ci ; puis il fut un concurrent de Mattâ ; ceci n'empêche pas qu'il soit probable qu'il fût quelquefois parmi ses auditeurs.

Tandis qu'Ibn Abî Uṣaibiʿah donne beaucoup de poids au séjour d'al-Fârâbî à Damas, ibn Khallikân le minimise assez.

Quand notre philosophe entra-t-il en rapport avec Saif al-Dawlah al-Ḥamdâni (né le 17/10/303 ou 301 h., mort le 25/2/356 h.)? Saif al-Dawlah s'empara d'Alep en 333 (945 a. d.), de Damas en 334 et s'y maintint jusqu'en 336, où il en fut chassé par Kâfûr al-Ikhshîdî qui s'y installa durant une courte période, après quoi il revint en Égypte, laissant

(1) Ibn abî Uṣaibiʿah, II, p. 135. — Voir à ce sujet l'article cité ci-dessus de Max Meyerhof, dans notre : *Turâth*..., pp. 44-45.

(2) Ibn abî Uṣaibiʿah, II, 134.

(3) Ibn Khillikân, n. 677, vol. IV, p. 240.

(4) *Op. cit.*, IV, p. 239.

Badr al-Ikhshîdî comme gouverneur de Damas. Badr resta à Damas pendant un an, après lequel il fut chassé par Abû al-Muẓaffar ibn Ṭughg, en 337[1], qui gouverna Damas au nom de son frère Anûjûr al-Ikhshîd, roi d'Égypte. En 338, le gouverneur de Damas fut Shu'lah ibn Badr al-Ikhshîdî, au nom d'Anûjûr.

S'il en est ainsi, il faut reviser ce que nos biographes débitent au sujet des relations entre al-Fârâbî et Saif al-Dawlah. Leurs relations, puisqu'elles eurent lieu à Damas, et non pas ailleurs, d'après ces mêmes biographes, doivent être placées durant la période où Saif al-Dawlah fut souverain à Damas, c'est-à-dire de 334 à 336, puisqu'après cette période Saif al-Dawlah ne fut plus à Damas, mais à Alep et n'avait rien à faire à Damas.

Puisque, d'autre part, nos sources sont unanimes à placer la mort d'al-Fârâbî à Damas au mois de rajab en 339, il faut mettre au compte de la légende tout récit concernant la participation de Saif al-Dawlah aux funérailles d'al-Fârâbî[2].

Seulement, al-Qifṭî nous dit qu'al-Fârâbî est arrivé à Alep à la cour de Saif al-Dawlah, « y resta un certain temps vêtu du vêtement des mystiques. Saif al-Dawlah l'a bien accueilli, apprécia son rang en science et en intelligence. Il partit en sa compagnie pour Damas, et là il mourut en 339 »[3].

Si nous faisons confiance à ce récit d'al-Qifṭî, il faudrait tracer l'itinéraire de notre philosophe ainsi :

Baghdâd → Alep (an?) → Damas (en 334).

Puisque on nous dit[4] qu'il visita l'Égypte en 338, puis il retourna à Damas pour y mourir l'année suivante, on pourrait compléter son itinéraire ainsi :

Damas (en 334) → L'Égypte (en 338) → Damas (en 338) jusqu'à sa mort au mois de rajab 339.

Ce qui confirme ce voyage en Égypte, c'est le fait, rapporté par ibn Khallikân (IV, p. 240, l. 19-20), qu'al-Fârâbî affirme, dans son livre intitulé *al-Siyâsah al-madanyyah*, qu'il « a commencé sa composition à Baghdad, et la termina en Égypte ».

De toute façon, cela ne changerait pas grand'chose, on mettrait seulement l'époque des relations entre al-Fârâbî et Saif al-Dawlah durant la période qui va de 333 jusqu'à 336. Mais en ce qui concerne son métier à Damas, on devrait alors mettre au compte de la légende le récit concernant son travail à Damas comme gardien d'un jardin. Comment, en effet, concevoir qu'un homme de l'entourage de Saif al-Dawlah exercerait un tel métier? Il n'en avait pas besoin pour vivre ; et il serait plus logique

(1) Voir Ibn al-Athîr, VI, p. 318. Le Caire, 1353 h.

(2) Cette légende se trouve dans ibn abî Uṣaibi'ah, II, 134, ll. 15-16 ; ibn Khillikân IV, p. 242, Le Caire, 1948.

(3) Al-Qifṭî : *Akhbâr al-ḥukamâ'*, 279, éd. Lippert.

(4) Ibn abî Uṣaibi'ah, II, p. 134, ll. 14-15 ; ibn Khillikân IV, p. 240, ll. 19-20.

alors d'admettre le récit qui dit que « Saif al-Dawlah lui fit une pension de quatre *dirhams* chaque jour qu'il recevait du trésor de l'État ; et il s'en contenta, à cause de sa frugalité »[1].

De son séjour à Damas, ibn Khillikân raconte aussi qu'on le trouva la plupart du temps auprès d'une source d'eau, ou dans un bosquet. Là il avait coutume de composer ses livres, et d'enseigner à ses élèves la philosophie. Il fut très ascète, ne se préoccupa jamais des questions de gain ou de domicile.

La même source[2] (Ibn Khillikân) raconte, toutefois, une anecdote assez invraisemblable, au sujet de sa première présentation à Saif al-Dawlah. Il est dit qu'on l'introduisit en sa présence, en vêtement de turc, ce qui fut toujours son vêtement ; il fut debout, alors Saif al-Dawlah lui dit : assieds-toi. Al-Fârâbî répond : où je suis, ou bien où vous êtes? Saif al-Dawlah répondit : là où tu es. Al-Fârâbî alors se fraya un chemin parmi les assistants, arriva jusqu'au banc de Saif al-Dawlah, se pressa contre lui et le poussa en dehors du banc. Il y avait des esclaves, avec lesquels Saif al-Dawlah usa d'un parler spécial que personne ne comprenait. Alors il dit à ces esclaves que cet homme s'est mal comporté ; je lui poserai des questions, et s'il ne parvient pas à y répondre, empalez-le ! Et al-Fârâbî de répondre, en cette même langue : « Prince ! patience ! il faut juger les choses d'après leurs conséquences ». Saif al-Dawlah fut étonné, et lui dit : « connais-tu bien cette langue ? » Al-Fârâbî répondit : « oui, je connais bien plus de soixante-dix langues. » Il l'admira. Alors al-Fârâbî s'entretenait avec les savants qui furent là présents, parlant de toute science. Son ascendant sur eux fut si grand que tous se turent et lui seul parlait, tandis qu'eux prenaient note de ce qu'il disait. Saif al-Dawla les congédia et resta seul avec al-Fârâbî. Puis il dit : veux-tu manger? Al-Fârâbî répondit : non ! « Veux-tu boire ? », reprit-il ; et l'autre de répondre : non ! « Veux-tu entendre (de la musique) ? » Al-Fârâbî acquiesça. Saif al-Dawlah ordonna alors de faire venir les musiciens. Chacun des plus capables vint avec son instrument. Mais chaque fois que l'un d'eux joua sur son instrument, al-Fârâbî le critiqua en lui disant : tu as mal joué. Saif al-Dawlah lui demanda alors s'il excelle en cet art. Al-Fârâbî répondit que oui, et il tira alors d'un sac qu'il porta à sa ceinture des cordes *('îdân)* qu'il composa ensemble, y joua, et alors tous les assistants riaient ; puis il les défit et les recomposa de nouveau d'une autre manière, y joua, et alors tous les assistants pleurèrent ; puis il les défit encore une fois, les composa de nouveau, y joua, et alors tous dormirent, même le portier. Al-Fârâbî les laissa, et sortit[3].

Bien sûr, cette anecdote est montée de toutes pièces. Mais il y a là un fonds de vérité, c'est qu'al-Fârâbî fut connu pour deux choses : 1° il connaissait plusieurs langues ; 2° il fut un bon musicien.

(1) Ibn Khillikân, IV, p. 242.
(2) *Op. cit.*, IV, pp. 240-241.
(3) Ibn Khillikân, IV, pp. 240-241.

Quelles sont ces langues qu'il connaissait? Bien sûr le turc sa langue maternelle ; l'arabe, langue en laquelle il a écrit tous ses ouvrages ; le persan, probablement, puisqu'on dit qu'il fut d'appartenance persane. Mais connaissait-il le grec? Voilà une question capitale à laquelle on ne peut pas répondre d'une manière certaine. Aucune source ne le dit, et aucune référence dans son œuvre ne permet de le supposer. La même chose peut se dire du syriaque, dont on ne trouve aucune trace dans son œuvre.

*
* *

Mais il y a une notice qui concerne la composition de son livre *La Cité Idéale* (Ārâ' ahl al-madinah al-fâḍilah), rapportée par Ibn Abî Uṣaibi'ah (II, pp. 138-139), dont voici le texte : « (Al-Fârâbî) commença la composition de ce livre à Baghdâd ; il le porta avec lui en Syrie (al-Shâm) à la fin de 330 ; il le compléta à Damas en 331. Il le rédigea, le revit, et y mit les têtes de chapitres *(abwâb)*. Quelques-uns le prièrent d'en faire une division (fuṣûl) qui éluciderait ses idées maîtresses ; et il a composé ces *fuṣûl* en Égypte en 37 (c'est-à-dire 337) ; ces fuṣûl sont au nombre de six ».

Cette notice nous donnerait l'itinéraire suivant :

Baghdâd → Syrie (fin 330) → Damas (331) → Égypte (337).

Mais ce schéma a le désavantage d'embrouiller complètement ses relations avec Saif al-Dawlah, à moins de supposer ceci :

Al-Fârâbî serait parti de Baghdâd fin 330 ; il serait arrivé à Alep fin 330 ; puis il partit pour Damas en 331 ; à Damas il fréquenta la cour de Saif al-Dawlah de 334 jusqu'à 336 ; il est allé en Égypte en 337, année où le gouvernement de Damas dépendit du sultan d'Égypte ; puis il revint à Damas, en 338, où il mourut au mois de rajab 339.

Nous optons pour ce dernier schéma, parce qu'il est plus conforme aux autres faits certifiés par l'histoire politique.

Sa mort

Il est mort au mois de rajab 339 de l'hégire, à Damas[1]. Seulement, il y a une autre source qui dit qu'il fut tué par des brigands, sur la route entre Damas et Askalon.

(1) *Ibn abî Uṣaibi'ah,* II, p. 134, l. 15.

II

Son œuvre[1]

Son œuvre fut immense ; mais on peut la répartir entre les rubriques suivantes :

A. *Logique*[2]

a) Traités

1. Fuṣūl yuḥtâju ilaihâ fî ṣinâ'at al-mantiq.
   MM. Paris, en caractères hébraïques, n. 303 anc. fonds héb.
2. al-qawl fî sharâ'iṭ al-yaqîn.
   MM. Paris, en caractères hébr. anc. fon. 303 hébr.
3. kalâm 'alâ awwal kitâb al-burhân ; qawl fî kitâb al burhân ; kitâb al-burhân.
   MM. Paris, anc. fon. 303, en carac. hébr. ; Manchester 374 B ; Téhéran, I, 7 [5].
4. kitâb al-Qiyâs — ce doit être : al-qiyâs al-saghîr.
   MM. Escurial *612 [5] ; Manchester 374 A.
   Publié par Mubahat Türker, *op. cit.* 244-286.
5. risâlah fî al-mâhyyah wa al-huwyyah.
   MM. Téhéran, II, 634 [4].
6. al-tawṭi'ah fî al-mantiq.
   Publié par Mubâhât Türker : « Fârâbî'nin Bazi Mantik Eserleri », Ankara, 1958.
7. shurûṭ al-qiyâs.
8. al-mukhtaṣar al-kabîr fî al-mantiq.
9. al-mukhtaṣar al-saghîr fî al-mantiq 'alâ ṭarîqat al-mutakadimîn.
10. k. al-mukhtaṣar al-awsaṭ fî al-qiyâs.
11. k. al-jadal.

(1) Voir : *a)* M. Steinschneider : *Alfarabi, des arabischen Philosophen Leben und Schriften*, in Mémoires de l'Académie impériale de sciences de Saint-Pétersbourg, vol. XIII, 1869 ; *b)* Ahmed Ateş : « Fârâbînin Eserlerinin Bibliografyası », *Türk Tarih Kurumu Belleten* (Ankara), XV (1951), pp. 175-192 ; *c)* N. Resher.

(2) Mlle Mubahat Türker a publié un grand nombre des traités logiques d'al-Fârâbî, sous le titre : « Fârâbî'nin Bazi Mantik Eserleri », Ankara Üniversitesi Dil ne Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi (Ankara), XVI (1958), pp. 165-286. Malheureusement son établissement du texte est très fautif ; ce qui est tout à fait étrange, c'est qu'elle choisit presque toujours les fausses leçons !

12. k. al-mawâḍi' al-muntaza'ah min al-maqâlah al-thâminah fî al-jadal.
13. k. al-mawâḍi' al-mughalliṭah.
14. k. iktisâb al-muqaddimât.
15. kalâm fî al-muqaddimât al-mukhtaliṭah min wujûdî wa ḍarûrî.
16. saḍr li kitâb al-khaṭâbah.
17. ta'âlîq 'alâ kitâb al-qiyâs.
18. kitâb fî al-khaṭâbah, kabîr (grand), vingt volumes.
19. mukhtaṣar jamî' al-kutub al-manṭiqiyyah.
20. al-madkhal ilâ al-manṭiq ; ris. fî tafsîr kitâb al-madkhal fî ṣinâ'at al manṭiq.
    MM. Ayâ Sophia 4854 [5], 4839 [5].
21. kalâm jama'ahu min aqâwîl al-naby yushîru fîhi ilâ ṣinâ'at al-manṭiq.
22. kitâb aṣnâf al-ashyâ' al-basîṭah allatî tanqasimu ilayhâ al-qaḍâyâ fî jamî' al-ṣanâ'i' al-qiyâsyyah.
23. Fuṣûl tashtamil 'alâ jamî' mâ yuḍṭarru ilâ ma'rifatihi man arâd al-shurû' fî ṣinâ'at al-manṭiq, wa hiya khamsat fuṣûl.
    Publié deux fois :

a) D. M. Dunlop : « al-Fârâbî's introductory sections on Logic », in *The Islamic Quarterly* (London), II (1955), 264-282 ; avec une traduction anglaise ;

b) Mubahat Türker : « Fârâbî' nin Bazı Mantık Eserleri », Ankara, 1958, pp. 203-213 ; avec une tr. turque.

24. risâlah ṣaddar bihâ Abû Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad al-Fârâbî kitâbahu fî al-manṭiq.
    Publié deux fois :

a) D. M. Dunlop : « Al-Fârâbî's introductory *Risâlah* on logic », in *The Islamic Quarterly* (London), III (1957), 224-235 ;

b) Mubahat Türker, *op. cit.*, pp. 197-194.

25. kitâb al-alfâz al-musta'malah fî al-manṭiq.

MM. Diârbakr, n. 1970, ff. 71 b-106 b ; Faiḍullâh à Istânbūl, n. 1882, ff. 111 b-211 b ; Université de Téhéran, Faculté des Lettres, collection de Kirmân, n. 211 gîm, ff. 1 b-19 a ; Bibliothèque Majlis Shûrây Milly, à Téhéran, n. 595, ff. 130 b-141 a.

Édité par Muḥsin Mahdî, Dar El-Mechreq, Beyrouth, 1968.

b) Commentaires sur l'*Organon* d'Aristote

1. Sharḥ kitâb al-burhân d'Aristote.
2. Sharḥ kitâb al-khaṭâbah d'Aristote.
3. Sharḥ kitâb al-mughâlaṭah d'Aristote.

4. Sharḥ kitâb al-qiyâs d'Aristote ; le grand commentaire[1].
5. Sharḥ kitâb περὶ ἑρμηνίας d'Aristote ; à la manière de gloses[2].
6. Sharḥ kitâb al-maqûlât d'Aristote ; à la manière de gloses[3].
7. Sharḥ kitâb al maqâlah al-thânyah wa al-thâminah min kitâb al-jadal d'Aristote.
8. Sharḥ kitâb *Isâgoge* de Porphyre[4].
9. ta'lîqât analuṭîqa al-ûlâ d'Aristote.
10. Sharḥ kitâb al-burhân d'Aristote, à la manière de gloses.
11. Sharḥ al-mawâḍi' al-mustaghliqah min kitâb *Categorias* d'Aristote, connu sous le titre : ta'lîqât al-ḥawâshî.

B. *Commentaires sur les autres œuvres d'Aristote*

1. Sharḥ kitâb al-samâ' al-ṭabî'î d'Aristote, à la manière de gloses (com. sur la *Physique*).
2. Sharḥ kitâb al-samâ' wa al-'âlam d'Aristote, à la manière de gloses (com. sur le *de Coelo et mundo*).
3. Sharḥ kitâb al-âthâr al-'alwiyyah d'Aristote, à la manière de gloses (com. sur les *Meteorologica*).
4. Sharḥ ṣadr kitâb al-akhlâq d'Aristote (com. sur le début de l'*Éthique*).
5. Sharḥ maqâlat Alexandre d'Aphrodise fî al-nafs, à la manière de gloses (com. du Περὶ ψυχῆς d'Alexandre).
6. Sharḥ risâlat al-nafs li Arisṭuṭâlîs.
   MM. Râmpûr I, 395, 710 [73 (3)].
7. Commentaire sur l'*Éthique à Nicomaque*, mentionné par al-Fârâbî dans son : *al-jam' baina ra'yay al-ḥakîmayn* (édition Dieterici).

C. *Introduction à la philosophie d'Aristote*

1. kitâb fî aghrâḍ Arisṭûṭâlîs fî kull wâḥidin min kutubih.

(1) Sharḥ kitâb al-qiyâs li Arisṭûṭâlîs, manuscrits à la Bibliothèque Majlis Shûrây Milly à Téhéran, n. 949 ; Maktabat Milly à Téhéran, n. 270.

(2) Sharḥ al-Fârâbî li kitâb Arisṭûṭâlîs fî al-'ibârah, édité par Wilhelm Kutsch et Stanley Marrow, Beyrouth, 1960. L'édition est faite d'après le manuscrit n. 3439 à la Bibliothèque de Top Kapu Ahmed III (133 folio, 24,2×16,8 cm. de format). Mais les deux éditeurs, s'inspirant de l'exemple néfaste de Bouyges, à savoir : rendre le texte arabe aussi *illisible* que possible, ont tout fait pour rendre le texte, si clair et si précis, d'al-Fârâbî, aussi illisible et inintelligible que possible !

(3) Publié deux fois : *a)* D. M. Dunlop : « al-Fârâbî's paraphrase of the *Categories* of Aristotle », in *The Islamic Quarterly* (London), IV (1958), 168-97, V (1959), 21-54 ; *b)* Nihat Keklik : « Abu Naṣr al-Fârâbî'nin kategoriler kitabi », in *Islâm Tetkikleri Enstitüsü Gergisi* (Istanbul), II (1958), 1-48.

(4) Édité par D. M. Dunlop : « Al-Fârâbî's *Eisagoge* », *The Islamic Quarterly* (London), III (1956), pp. 117-138.



¡âlah fî aghrâd Arisṭûtâlîs fî kull maqâlatin min kitâbihi al-
vsûm bi-*al-ḥurîf;* c'est un exposé de ses objectifs dans son livre
Métaphysique.

I. Leiden, n. 1002 Warner, ff. 62 b-64 a ; Tashkent, n. 2385,
ı - 263 b.

›lié par Dieterici : Alfarabi's..., pp. 34-38 ; Heyderabad.

âb 'uyûn al-masâ'il 'alâ ra'y Aristûṭâlîs ; ce sont 160 questions.

âb fî al-da'âwâ al-mansûbah ilâ Arisṭûṭâlîs fî al-falsafah mujarra-
›an 'an bayânâtihâ wa ḥujajihâ.

t-ce le : tajrîd risâlat al-da'âwâ al-qalbiyyah, édité à Heyderabad,
pages, 1349 h. ? C'est possible.

D. *Défense d'Aristote*

-Radd 'alâ Yaḥyâ al-Naḥwî fî mâ radd bihî 'alâ Arisṭûṭâlîs (réponse
Jean Philophon au sujet de sa réfutation d'Aristote).

IM. Tashkent, n. 2385, ff. 302 b - 303 b.

ublié par nous.

ıtâb al-radd 'alâ Gâlenûs fî mâ ta'awwalahu min kalâm Arisṭuṭâlîs
ılâ ghayr ma'nâh (Réponse à Galien au sujet de ce qu'il a mal
ıterprété des paroles d'Aristote) ; al-tawassut baina Arisṭûṭâlîs wa
;alenûs.

\MM. Tashkent, n. 2385, ff. 303 b - 304 b.

'ublié par nous.

E. *Sur Platon*[1]

Jawâmi' kitâb al-nawâmis de Platon.

MM. Leiden.

Publié par F. Gabrieli avec une traduction latine faite par l'éditeur,
le titre : *Compendium Legum Platonis*, in collection : *Plato Arabus*
London, 1952.

Al-alfâz al-Aflâṭûniyyah wa taqwîm al-siyâsah al-mulûkyyah wa
al-akhlâq.

MM. Ayâ Sophia 2820/2.

kitâb al-jam' baina ra'yay al-ḥakîmayn (conciliation entre la philo-
sophie de Platon et celle d'Aristote).

MM. Diarbakr, n. 1970, ff. 1 b - 23 a ; Tashkent, n. 2385, ff. 202 b -
› a ; Berlin, Petermann, II, 578 ; British Museum, n. 7518 or ; Téhéran,
630 [13], 644 [3] Mashhad I, 141 [26] ; Bûhâr 462 L.

(1) Voir Leo Strauss : « Farabi's Plato », in *Ginsberg jubilee Volume*, New York,
15 ; —. « How Farabi read Plato's *Laws* », in *Mélanges Massignon*, III, Damas,



Publié par Dieterici, *op. cit.*, pp. 1-33 ; reproduit par Albert Naṣrî Nâder, Beyrouth, d'après l'édition de Dieterici.

4. kalâm fî ittifâq ârâ' Hippocrate et Platon (propos sur l'accord entre Hippocrate et Platon).
5. al-multaqaṭât li Aflâṭûn.
   MM. Râmpûr II, 841.
6. ris. Aflâṭûn fî radd man qâla bitalâshî al-insân.
   MM. Rampur II, 841.

F. *Sur Ptolémée et Euclide*

1. Sharḥ kitâb Almageste de Ptolémée.
   MM. British Museum, or. 7368.
2. kalâm lahu <fî> sharḥ al-mustghliq min muṣâdarat al-maqâlah al-ûlâ wa al-khâmisah min Euclide (explication des points obscurs du postulat du premier livre et du cinquième des *Éléments* d'Euclide).

G. *Initiation à la philosophie*

1. fî mâ yanbaghî an yuqaddam qabla ta'allum al-falsafah.
   MM. Leiden, 1002 Warner, ff. 17 a - 21 a.
   Publié par Dieterici, *op. cit.*, pp. 49-55.
2. kalâm lahu fî ma'nâ ism al-falsafah ; kalâm fî ism al-falsafah wa sababi ẓuhûrihâ wa asmâ' al-mubarrizîn fîhâ wa 'alâ man qara' minhum.
3. kalâm fî lawâzimi al-falsafah.
4. fuṣûl lahu mimmâ jama'ahu min kalâm al-qudamâ'.
5. mukhtaṣar fuṣûl falsafiyyah muntaza'ah min kutub al-falâsifah.

H. *Classification des sciences*

1. Iḥṣâ' al-'ulûm wa tartîbuhâ.

MM. Escurial, I, pp. 454-455, n. 646 ; Köprulu à Istânbûl, n. 1606 de la collection Muḥammad Pacha ; Princeton, n. 308 de la collection Yehuda, dont il existe une photocopie à Dâr al-Kutub al-miṣryyah n. 246 fann al-maktabât, d'après laquelle 'Uthmân Amîn a publié le livre en 1931, Le Caire.

La traduction latine, sous le titre de : *de ortu scientiarum*, se trouve dans les manuscrits suivants : Paris latin 6298, Bodley (Cat. Mss Angl. I, 173) n. 6523 [29] ; éd. par Baeumker : « Alfârâbî, über den Ursprung der Wissenschaften », in Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XIX, 3. Cette traduction est faite par Gérard de Crémone.

Le texte arabe fut publié pour la première fois dans la revue *al-'Irfân*, à Ṣaidâ (Liban), en 1920 et suivantes, pp. 11-20, 130-43, 241-57 — d'après

un manuscrit de Najaf ('Irâq). Puis, 'Uthmân Amîn a publié le livre d'après la photocopie de Dâr al-Kutub mentionnée ci-dessus.

La 2e édition de 'Uthmân Amîn est basée sur l'édition de la revue al-'Irfan, la photocopie n. 264 maktabât à Dâr al-kutub au Caire, le manuscrit (ou photocopie) de Köprülü à Istânbûl, n. 1604, et l'édition de Palencia (Madrid, 1932). Pourtant, les leçons que l'éditeur choisit sont souvent les mauvaises, outre un grand nombre d'erreurs de lecture. Aussi cette édition est-elle bien défectueuse.

La 3e édition fut celle de Angel Gonzalez Palencia, à Madrid, en 1932, avec une traduction espagnole et une édition de la traduction latine de Dominicus Gundisalvi (Gundisalinus) ou de Jean d'Espagne (Jean Hispalensis). En ce qui concerne le texte arabe, quoiqu'il mentionne un grand nombre de manuscrits, l'édition est faite d'après le manuscrit de l'Escurial n. 646 ; il donne aussi une liste des variantes entre son édition et celle de 'Uthmân Amîn. Après la mort de Palencia en 1949, une deuxième édition fut publiée à Madrid en 1953, avec, en note, les variantes de l'édition de 'Umân Amîn.

Un morceau du chapitre 5 fut publié par Muḥsin Mahdî dans : Abû Naṣr al-Fârâbî : kitâb al-millah wa nuṣûṣ ukhrâ, Beyrouth, 1968, Dâr El-Machreq, pp. 69-76.

I. *Métaphysique*

1. kalâm fî al-jawhar.
2. al-siyâsât al-madanyyah ; il est connu sous le titre : mabâdi' al-mawjûdât. Voir section I, n. 2.
3. ta'âlîq fî al-ḥikmah.
4. kalâm amlâh 'alâ sâ'il sa'alahu 'an ma'nâ dhât wa ma'nâ jawhar wa ma'nâ ṭabî'ah.
5. jawâbât li masâ'il su'ila 'anhâ ; ce sont 23 questions.
6. k. al-wâḥid wa al-waḥdah ; r. fî taqsîm al-wâḥid.
   MM. Ayâ Sophia, n. 3839 [3].
7. k. al-mawjûdât al-mutaqhayyirah.
8. kitâb al-radd 'alâ al-Râzî fî al-'ilm al-ilâhî.
9. kalâm fî al-millah.
   MM. Leiden 1002 Warner, sans nom d'auteur ni titre de l'ouvrage ; Taymûr (Dâr al-kutub, au Caire), n. 290 akhlâq.
   Il est publié par Muḥsin Mahdî : Abû Naṣr al-Fârâbî : kitâb al-millah wa nuṣûṣ ukhrâ, pp. 41-66. Beyrouth, Dâr El-Machreq, 1968.
10. 'Uyûn al-masâ'il.
   MM. Berlin 5061 ; Manchester 384 R.
   226 a Râghib 1604 [3] ; Leiden, 1002 Warner, ff. 64 b - 69 a ; Tashkent, 2385, ff. 224 b.
   Publié par Dieterici : *Alfârâbi's...*, pp. 56-65.

11. Fuṣûṣ fî al-ḥikmah.
   MM. Leiden, n. 1002, ff. 1-16.
   Édité par Dieterici, *op. cit.*, pp. 66-83 ; à Heyderabad, 1345 h.
12. kalâm fî al-ṣuwar al-rûḥânyyah.
   MM. Tashkent, n. 2385, ff. 319 a - 327 b.
13. risâlah fî ithbât al-mufâriqât.
   Édité à Heyderabad, en 8 pages, 1345 h.
   MM. Ayâ Sophia, 4839 [2], 4854 [4], 4859 ; Téhéran, II, 634 [1].
14. ris. fî al-ḥikmah.
   MM. Ayâ Sophia, 2191 [3], 2577 [1], 3336 [2], 4600 [2].
15. ris. al-ḥurûf.
   M. Bibliothèque Centrale de l'Université de Téhéran, n. 339 Mishkowah, ff. 3 b - 52 b.
   Édité par Muḥsin Mahdi sous le titre : *kitâb al-ḥurûf*, le texte pp. 61-226+introduction 27-56. Beyrouth, 1970, collection : *Recherches*, n. XLVI, Dâr al-Machriq, éditeur.

J. *Ethique et Politique*

1. al-madînah al-fâḍilah ; mabâdi' ârâ' ahl al-madînah al-fâḍilah.
   MM. Qilij 'Alî Pacha à Istânbûl, à la Bibliothèque Sulaymânyyah à Istânbûl, n. 674, 65 feuilles, format 19,5×11 centimètres, sans date ; Princeton, n. 308 de la collection Yehuda, ff. 93 b - 125 a ; Tashkent, n. 2385, ff. 226 a - 241 a, 328 a - 343 b.
2. al-siyâsah al-madanyyah ; al-Siyâsât al-madanyyah.
   MM. Leiden 1002 Warner, ff. 21 b - 50 b ff Tashkent, 2385, ff. 241 a - 254 a.
   Publié en 1964 à Beyrouth, Dâr El-Machreq, par Fawzî Mitrî al-Najjâr ; auparavant, il fut publié à Heyderabad, en 1346 h.
3. fusûl majmû'ah min kalâm al-qudamâ' (?) ; fuṣûl muntaza'ah min aqâwîl al-qudamâ' fî tadbîr al-mudun wa ma taṣluḥu bihi ; fuṣûl mûntaza'ah tashtamil 'alâ uṣûl kathîrah min aqâwîl al-Qudamâ' fî mâ yanbaghî an tudabbar bihi al-mudun wa ta'mur bihi wa taṣluḥu bihi sîratu ahlihâ wa yusaddadû naḥwa al-sa'âdah.
   MM. Diyâr Bakr, n. 1970, ff. 34 b - 68 a.
   Publié par Dunlop, sous le titre : Fusūl al-Madanî, Cambridge, 1961.
4. risâlat taḥṣîl al-sa'âdah.
   MM. Tashkent, n. 2385, ff. 211 b - 219 b.
   Publié à Heyderabad, en 47 pages, 1345 h.
5. al-tanbîh 'alâ sabîl al-sa'âdah.
   MM. Berlin 5034 ; Br. Mus. 425 [10].
   Publié à Heyderabad, en 26 pages, 1346 h. Tr. latine, éd. par H. Salman, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XII (1940), pp. 33 sqq.

6. kalâm abî Naṣr fî waṣâyâ ya'ummu naf'uhâ jamî'a al-nâs.
MM. Les manuscrits de *Jâwîdân Khired* de Miskawaih, voir notre édition.
Édité par 'Abdurraḥmân Badawi : *Jâwîdân Khired (al-ḥikmah al khâlidah)* de Miskawaih, pp. 327-342. Le Caire, 1953.

K. *Psychologie et* varia

1. Risâlah fî ma'ânî al-'aql.
MM. Tashkent, n. 2385, ff. 180 b - 182 b ; Diârbakr, n. 1970, ff. 25 a - 33 b ; Fâtiḥ à Istanbûl, n. 5316.
Édité par Bouyges, selon le manuscrit Fâtiḥ seulement, Beyrouth, 1938.
La traduction latine fut éditée par Gilson, in *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, année 1929, pp. 122 et sqq.
2. maqâlah li Abî Naṣr al-Fârâbî fî al-jihat allatî yaṣiḥḥ 'alayhâ al-qawl fî aḥkâm al-nujûm.
MM. Princeton, Collection Yehûdâ, n. 308, ff. 292 a - 293 a ; Diârbakr, n. 1970, ff. 23 a - 25 a.
3. nukat Abî Naṣr al-Fârâbî fî mâ yaṣiḥḥ wa lâ yaṣiḥḥ min aḥkâm al-nujûm.
Édité par Dieterici, *op. cit.*, pp. 104-114.
4. Masâ'il mutafarriqah su'ila 'anhâ al-ḥakîm Abû Naṣr.
MM. Tashkent, n. 2385, ff. 219 b - 223 b.
5. maqâlah fî al-khalâ'.
Édité par N. Lugal et A. Sayili, avec une traduction anglaise et une traduction turque (36 pages, 16 p. en turc, 8 fac-similés), Türk. Tar. Kur. Yay., XV, 1.
6. kitâb fî al-quwwah al-mutanâhyah wa ghayr al-mutanâhyah.
7. mukhtaṣar kitâb al-hudâ.
8. maqâlah fî wujûb ṣinâ'at al-kîmyâ' wa al-radd 'alâ mubṭilîhâ.
9. kitâb fî al-lughât.
10. kitâb al-madkhâl ilâ al-handasah al-wahmyyah-mukhtaṣaran.
11. kalâm fî anna ḥarakat al-falak dâ'imah.
12. kitâb al-alfâz wa al-ḥurûf (voir section I, n. 15).
13. kalâm lahu fî al-ḥayyiz wa al-miqdâr.
14. kitâb fî al-'aql-petit. Cf. n. 1.
15. kitâb fî al-'aql-grand.
16. k. fî al-juz' wa mâ lâ yatajazza'.
17. risâlah fî quwwâd al-juyûsh.
18. kalâm fî al-ma'âyish wa al-ḥurûb.
19. kutâb fî al-ta'thîrât al-'alwyyah.



20. kitâb fî al-ḥiyâl wa al-nawâmîs.
21. kalâm lahu fî al-ru'yâ.
22. kitâb fî ṣinâ'at al-kitâbah.
23. kalâm fî a'ḍâ' al-ḥayawân.
24. du'â' 'aẓîm.

MM. Les manuscrits de *Tabaqât al-aṭibbâ'* d'Ibn Abî Uṣaibi'ah ; shahîd 'Alî Pacha à la Bibliothèque Sulaimânyyah à Istânbûl, n. 537, ff. 1 b - 4 a ; al-Ṣafadi : *al-wâfi*, I, pp. 111-113 et ses manuscrits.

Édité à part par Muḥsin Mahdî, in : *Abû Naṣr al-Fârâbî: Kitâb al-millah wa nuṣûṣ ukhirâ*, pp. 89-92. Beyrouth, 1968, Dâr El-Machreq éditeur.

25. On attribue à al-Fârâbî un livre intitulé : min al-as'ilah allâmi'ah wa al-ajwibah al-jâmi'ah, qui se trouve en manuscrit à Ayâ Sophia à Istânbûl, n. 4855, ff. 64 a - 71 b. Il est édité par Muḥsin Mahdi, dans le recueil : Kitâb al-millah wa nuṣûs ukhrâ, pp. 95-115.

Il contient des courtes notices sur les prophètes, les noms bibliques et coraniques. Il est très probable que ce ne soit pas de la main d'Abû Naṣr al-Fârâbî le philosophe ; il s'agit peut-être d'un autre Fârâbî, et il y en avait plusieurs. Voir l'introduction de l'éditeur, pp. 34-38.

26. risâlah fî faḍilat al-'ulûm wa al-ṣinâ'ât.
Édité à Heyderabad, en 17 pages, 1367 h./1948.

27. risâlah fî masâ'il mutafarriqah.
Édité à Heyderabad, en 24 pages, 1344 h.

28. al-ta'lîqât.
Édité à Heyderabad, en 26 pages, 1346 h.
M. Bibliothèque Centrale de l'Université de Téhéran, n. 339 Mishkowah, ff. 126 b - 133 b.

29. sharḥ risâlat Zénon al-kabîr al-yûnânî.
Édité à Heyderabad, en 10 pages, 1349 h.
Voir sur cette épître l'étude de F. Rosenthal, in *Orientalia*, nouvelle série, VI, 64.

MM. Manchester, 384 h. ; Welieddin, 1821 [4] ; Berlin, 5123 ; Âṣaf. III, 756 [73 (9)] ; Râmpûr I, 404 [159 b] ; Br. Mus. or. 8069 [3].

30. al-radd 'alâ ibn al-Râwandî fî adab al-jadal.

Le titre dit clairement que son sujet est la réfutation d'Ibn al-Râwandî, le fameux hérésiarque (voir notre livre : *De l'histoire de l'athéisme en Islam*), au sujet de la méthode appropriée de la polémique. Nous savons, d'après l'*Intiṣar* d'ibn al-Khayyâṭ, qu'ibn al-Râwandî fut en polémique un homme de mauvaise foi, et un inventeur de mensonges débités sur le compte de ses adversaires. Il semble qu'al-Fârâbî veut montrer comment procéder en polémique avec l'adversaire. Ce traité n'a donc rien à faire avec ce que prétend R. Walzer (Encyclopédie de l'Islam, vol. II, p. 780, Leiden, 1965) y trouver, à savoir une réfutation de la

négation totale de prophétisme par ibn al-Râwandî ! Il ne sait pas même comprendre le titre d'un livre ![1].

30. al-radd 'alâ al-Râzî fî al 'ilm al-ilâhî.

Le traité de Muḥammad ibn Zakaryyâ al-Râzî intitulé : *fî al-'ilm al-ilâhî* fut publié par P. Kraus in : Abu Bakr Muhammedis f. Zachariae Phagensis (Rhazis) *opera philosophica fragmentaque* quae supersunt, collegit edidit P. Kraus (Univ. Fouad, I, Lit. Fac. Publ. fasc. XXII, Cahirae, 1939.)

31. muntakhab min kitâb al-madkhal fî al-ḥisâb.
    MM. Rampur I, 418 [68].
32. risâlah fî 'ilm al-falsafah.
    MM. Ayâ Sophia 3839.
33. ris. fî faḍîlat al-'ulûm.
    Imprimé à Heyderabad, 1345.
34. Tafsîr asmâ' al-ḥukamâ'.
    MM. Brill.-Houtsma[1], 464, 1, b.
35. risâlah fî mâhiyyat al-nafs.
    Voir le § : traductions hébraïques, n. 19.

L. *Musique et poétique*

1. kitâb istuquṣṣât 'ilm al-mûsîqâ.

MM. Madrid, 602 ; J. P. N. Land : « Recherches sur la gamme arabe », Actes du VI[e] Cong. intern. des Orientalistes, Leiden, 1903, I, 44, n. 1.

2. al-madkhal fî al-mûsîqâ.

MM. Râghib 876 ; Köprülü 953 ; Qilij 'Alî Pacha, 674 ; Âṣaf. III, 486 ; Râmpûr I, 336.

3. kitâb al-mûsîqâ al-kabîr ; composé pour le ministre Abû Ja'far M. ibn al-Qâsim al-Karkhî.
   MM. Leiden, 1423.

Publié par R. d'Erlanger : *La Musique arabe* I, Paris, 1930 ; trad. française, II, Paris, 1935.

Voir : al-Fârâbî's Arabic-latin writings on Music, from various manuscripts (Madrid, London, Paris, Oxford) — the Texts with translations and commentaries — by H. G. Farmer, Glasgow 1934 (Collection of arabic writers on Music, II).

4. kitâb fî iḥṣâ' al-îqâ'.
5. kalâm lahu fî al-nuqlah, muḍâfan ilâ al-îqâ'.
6. kalâm fî al-mûsîqâ.
7. risâlah fî Qawânîn ṣinâ'at al-*shi'r*.

(1) D'ailleurs, tout cet article est plein de fausses suppositions.



Publié par A. Arberry, in *RSO* XVII, 266 sqq. ; puis publié par nous, dans notre recueil : Aristûṭâlîs : *Fann al-Shi'r*, ma' al-tarjamah al-'arabyyah al-qadîmah wa shurûḥ al-Fârâbî wa Ibn Sînâ, wa Ibn Rushd, pp. 147-158 — d'après le manuscrit n. 3832, ff. 42 b - 45 a à la Bibliothèque de l'India Office à Londres. Il y en a un autre manuscrit dans le recueil n. 2385 à Taskent.

Les traductions hébraïques

Un grand nombre des œuvres d'al-Fârâbî furent traduites en hébreu. Nous nous contentons d'en donner ici l'inventaire, en nous servant du livre fondamental à ce sujet, de M. Steinschneider[1] :

A. *Livres de logique :*

1. al-tawṭi'ah fî al manṭiq (A, a, 6 de notre inventaire).
Il y en a trois traductions anonymes. *MM. a)* Bisliches, 77 ; Steinschneider, 22 ; *b)* München 307 ; *c)* Vatican 49 f. 105.
2. Fuṣûl yuḥtâju ilayhâ fî ṣinâ 'at al-manṭiq (A, a, 1).
Il existe en 4 traductions : *a)* Bishches, 77 ; *b)* Bodleiana, Oxford, Michael, 176 ; München, 297 ; Taurinensis, Pey., p. 224, n. 211, f. 37 ; *c)* München, 307 ; *d)* Pétersbourg, Firk., 696.
3. Isâgōgē (A, b, 8).
MM. Paris, 898 et 917.
4. Catégories (A, b, 6).
MM. Paris, 917, f. 108.
5. De interpretatione (A, b, 5).
MM. Paris, 917 8. 134.
6. Analuṭîqâ, qiyâs (A, a, 4).
Il y en a deux trad. :
a) Compendium, en 18 chap. *MM.* P. 917 f. 143 ; Paris 898 ;
b) al-qiyâs al saghîr. *MM.* Bodleiana Uri 402 ; Vienne, 112 ; Paris, 917 [5], 928 [5].
7. al-Burhân (A, b, 1).
On dit qu'il fut traduit par Jehuda Tibbun.
8. al-mawâḍi' (A, a, 12)).
MM. München 26 [6] ; Vienne, 112.
9. al-muqhâlaṭah (A, b, 3).
MM. München 26 [7] ; Vienne, 112.

(1) Moritz Steinschneider : *Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*. Berlin, 1893. Photomechanischer Nachdruck der Akademischen Druck- und Verlaganstalt, Graz, 1956.

10. Sharâ'iṭ al-yaqîn (A, a, 2).
MM. Paris, 917 [2].

B. *Métaphysique, Éthique et Politique:*

11. kitâb fî aghrâḍ Arisṭû fî kull maqâlah min kitâbihi al-musammâ bi al-ḥurûf (C, 2).
Il y a une traduction anonyme en 5 copies. *MM.* Bodleianana, Opp. Add. 10 Qu. f. 128 b-129 ; Leipzig, 40 hebr. ; Paris, 915 et 989 ; Kauffmann, 26 [10].

12. risâlah fi al-tanbîh 'alâ sabîl al-sa' âdah (I, 5).
Traduction anonyme. *MM.* Bodey, Mich. 77 ; Kauffm. 26.

13. kitâb al-mabâdi', mabâdi' al-mawjûdât (I, 2).
MM. Bodl. I, Canon 17 ; München 234 ; Paris 189, 893, 930, 1054.
Édité, d'après deux manuscrits du British Museum, dans un almanach hébraïque pour l'année 5610 (Leipzig, 1849).

14. al-fuṣûl al majmû'ah.
MM. Bodl. Uri 178 [6] ; Michael's Bibliothek, 77 ; Kauffmann, 26.

15. iḥṣâ' al-'ulûm.
Une traduction abrégée fut faite par Calonymos b. Calonymos, d'Arles, au printemps de 1314. On en connaît les manuscrits suivants : München 308 ; Parma R. 458, 776.

16. 'uyûn al-masâ'il (I, 10).
Traduit par Todros Todrosi. *MM.* Bodl. Mich. 332 ; Paris 1023 ; Taurinensis, 150 ; Vat. 274.

17. risâlah fî mâ yanbaghî an yuqaddam qabla ta'lîm al-falsafah. *MM.* München, 308 ; Parma R. 458.

18. fî al-'aql wa al-ma'qûl (K, 1).
Traduit au moins trois fois en peu de temps :
a) Tr. anonyme. *MM.* Leipzig, 39 [e] ; Paris, 1859 ;
b) Tr. par Iedaia ha-Penini (circa 1300). *MM.* Paris, 984 ; Vienne, 123 (XXXIII) ;
c) Tr. par Calonymos b. Calonymos (terminé le 27 mars 1314, à Arles). *MM.* Bodl. Opp. 1172 Qu. ; Florence, Pl. 88, cod. 25 ; München 125 [5], 308 ; Vienne, Pi., 15.

19. risâlah fî mâhiyyat al-nafs.
Traduit par Serachia b. Isac b. Shealtiel (peut-être à Rome, 1284).
MM. Berlin 112 ; Bodl. Reggio, 43 ; Londres Bet ha-Midrash 43 ; München, 120 ; Paris, 763), 930, 986 ; Parma R. 1390 [3] ; Pétersbourg, Firkowitsch 438 ; Tauriniensis, 157 ; Vat. 252, 294, 297, 340, 374.

20. Sharh al-mustaghliq min muṣâdarât al-maqâlah al-ûlû wa al-khâmisah min Euclide.
Trad. anonyme. *MM.* München, 36 et 290.

Traductions en langues européennes modernes

a) En allemand

Dieterici a traduit les œuvres suivantes :

1. *Der Musterstaat* von Alfârâbî, aus dem arabischen übertragen von Dr. Friedrich Dieterici. Précédé d'un essai : « über den zusammenhang der arabischen und griechischen Philosophie ». Leiden, E. J. Brill, 1900 ; LXXIX+136 pp.

2. *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen*, aus dem Arabisch übersetzt, von Dr. Fr. Dieterici. Leiden, E. J. Brill, 1892; XLVI+223 pp. Les traités traduits sont :

a) Harmonie zwischen Plato und Aristoteles (1-53) ;
b) Tendenz der Aristotelischen Metaphysik (54-60) ;
c) Der Intellect (61-81) ;
d) Die Vorstudien zur Philosophie (82-91) ;
e) Die Hauptfragen (92-107) ;
f) Die Petschafte der Weisheitslehre (108-138) [Fuṣûs al-ḥikam] ;
g) Die Antworten auf vorgelegte Fragen (139-169) ;
h) Wert der Astrologie (170-180).

En appendice, la traduction du chapitre sur al-Fârâbî dans al-Qifṭî (187-192) ; puis des notes (193-223).

b) En français

Al-Fârâbî : Idées des habitants de la cité vertueuse. Traduit par R. P. Jaussen, Youssef Karam et J. Chlala. Le Caire, 1949. Institut français d'Archéologie Orientale, éd., 128 pages.

Al-Fârâbî et la philosophie grecque

Aucun philosophe musulman ne fut autant imprégné de l'esprit de l'histoire de philosophie qu'al-Fârâbî. Il connaissait bien les sources historiques, les consultait sur les différents problèmes ; étudiait l'évolution de la philosophie grecque ; se servait d'une manière précise et consciencieuse des commentateurs ; fut au courant des différentes opinions émises au sujet de telle ou telle question, ou de l'explication de tel ou tel texte de Platon et d'Aristote.

Dans un petit texte conservé par Ibn Abî Uṣaibiʿah[1], al-Fârâbî expose ainsi le déroulement de l'histoire de philosophie :

« La philosophie fut répandue aux temps des rois grecs, et après la

(1) Ibn Abî Uṣaibiʿah, II, p. 135.



mort d'Aristote, à Alexandrie, jusqu'à la fin des jours de la Femme. Quand Aristote fut mort, l'enseignement resta tel qu'il fut durant le règne de treize rois[1]. Pendant le règne de ceux-ci, douze des maîtres de philosophie se succédèrent, parmi lesquels fut celui qui est connu sous le nom d'Andronicus[2]. Le dernier de ces rois fut la Femme[3] ; mais le roi Auguste, de Rome, la vainquit, l'a tuée et s'empara de son trône. Quand son règne s'est bien établi, il s'occupa des bibliothèques et de la fabrication des livres. Il y trouva des copies des œuvres d'Aristote faites pendant la vie d'Aristote et celle de Théophraste. Il trouva que les maîtres et les philosophes avaient composé des livres sur les sujets traités par Aristote. Alors il ordonna de recopier ces livres qui avaient été copiés aux temps d'Aristote et de ses disciples, et de donner l'enseignement d'après les (nouvelles) copies, en écartant les autres. Il confia à Andronicus cette tâche ; lui ordonna de copier des copies qu'il porterait avec lui à Rome, et d'autres copies qui resteraient au lieu d'enseignement à Alexandrie, tandis qu'il l'accompagnera à Rome. L'enseignement s'établit donc en deux endroits[4]. Cet état des choses continua de la sorte jusqu'à l'avènement du christianisme, et alors l'enseignement[5] à Rome fut aboli, mais il continua à Alexandrie jusqu'au moment où le roi du christianisme considéra l'affaire. Les évêques se réunirent, se consultèrent sur ce qu'on devait maintenir et ce qu'on devait abolir de cet enseignement[5]. Ils décidèrent de maintenir de l'enseignement de la logique jusqu'à la fin des figures non-modales, et d'abolir l'enseignement[5] de ce qui vient après, car ils y ont vu un danger pour le christianisme, et estimèrent que ce qu'ils permirent d'enseigner aiderait à fournir le moyen de défendre leur religion. Cette partie fut donc la seule à être exposée, tandis que le reste fut caché. Cet état de choses dura jusqu'à l'avènement de l'Islam beaucoup plus tard, et alors l'enseignement[5] fut transféré d'Alexandrie à Antioche, où il resta longtemps jusqu'à ce qu'il ne s'y trouvât qu'un seul maître. De ce maître deux hommes ont appris (la philosophie). Ils partirent avec les livres : l'un d'eux fut un citoyen de Ḥarrân, et l'autre fut originaire de Merw. De celui de Merw, deux hommes ont acquis leur instruction : l'un d'eux fut Ibrâhîm al-Marwazî (ou al-Marrûzî), et l'autre fut Yūḥannā

(1) C'est-à-dire les Ptolémées qui régnèrent en Égypte ; ils sont au nombre de XIII : Ptolémées I-VII, X-XV, faisant abstraction de Ptolémée VIII (associé seulement à son père), de Ptolémée IX, roi de Cyrène, et de Ptolémée XVI, fils de César.

(2) Dans le commentaire d'Ammonius sur le *De interpretatione* (5, 28, 6, 4), Andronicus est appelé le ἑνδέκατος ἀπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους (= l'onzième après Aristote). Al-Fârâbî semble compter Aristote, ce qui le fait dire que douze maîtres de philosophie se succédèrent. Ce sont : Aristote, Théophraste, Straton, Lycon, Ariston, Kritolaus, Diodore, Erymneus ... ... [trois noms manquent], Andronicus. Dans ce cas ἀπὸ Ἀριστοτέλους veut dire : à compter à partir d'Aristote. Voir Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III. Teil, erste Abt., p. 642, n. 5, Darmstadt, 1963.

(3) La Femme = Cléopâtre.

(4) C'est-à-dire à Alexandrie et à Rome.

(5) C'est-à-dire : l'enseignement de la philosophie.



ibn Ḥailân. Du ḥârranien, Isrâ'îl al-asquff (= l'Évêque) et Quwayrî reçurent leur instruction (en philosophie, toujours). Puis, ils partirent pour Baghdâd : Ibrâhîm se préoccupa de la religion, et Quwayrî s'engagea dans l'enseignement. Quant à Yûḥannâ ibn Ḥaylân, il s'occupa aussi de sa religion. Ibrâhîm al-Marrûzî s'établit à Baghdâd. D'al-Marrûzî, Mattâ ibn Yûnân reçut son instruction. »

Voilà l'histoire, très raccourcie, de l'enseignement de la philosophie péripatéticienne d'Aristote jusqu'à al-Fârâbî, qui fut, comme nous l'avons déjà dit, le disciple de Yûḥannâ ibn Ḥailân.

1. Les renseignements historiques qu'il donne sont très exacts : 13 Ptolémées qui ont régné en Égypte (à l'exclusion des autres Ptolémées qui sont : ou bien simplement associé pendant un moment (Ptolémée VIII, fils de Ptolémée VI, qui fut un moment associé à son père [vers 145 av. J.-C.], ou roi de Cyrène (Ptolémée IX, *Apion* [117-96 av. J.-C.], ou fils de César et de Cléopâtre (Ptolémée XVI, *Caesar*, ou *Césarion* [47-30 av. J.-C.] qui fut mis à mort par Octave, après la bataille d'Actium).

2. Quant au nombre des maîtres de l'École Péripatéticienne, al-Fârâbî affirme qu'ils sont douze, parmi lesquels il compte Andronicus de Rhodes. Sa source a dû donc les compter, comme suit : (Aristote), Théophraste, Straton de Lampsaque, Lycon de Troie, Ariston d'Alexandrie, Lykiskos, Praxiphanes, Hieronymos, Prytanis, Pharmion, Kritolaos de Phaselis, Diodoros de Tyr, et Andronicos de Rhodes[1]. Malheureusement, al-Fârâbî ne mentionne pas les noms de ces maîtres, pour pouvoir fixer sa source.

3. Troisième point à relever dans le récit d'al-Fârâbî, c'est le fait qu'il mentionne que c'est Andronicos de Rhodes qui fut chargé par l'Empereur Auguste, de faire une édition des œuvres d'Aristote, d'après les copies conservées du temps d'Aristote et de ses disciples. Il nous livre en somme l'histoire de la bibliothèque d'Aristote. Encore une fois, les faits qu'il mentionne sont corroborés par les sources grecques :

a) Nous savons, d'abord, qu'Andronicos de Rhodes (qui vivait au Iᵉʳ siècle avant Jésus-Christ) entreprit l'édition des œuvres d'Aristote et de Théophraste. « Il ordonna les œuvres d'Aristote et celles de Théophraste d'après leur contenu, et c'est à peu près selon cet ordre que les œuvres d'Aristote nous sont parvenues et que les œuvres de Théophraste furent transmises dans l'Antiquité et partiellement conservées jusqu'à présent. C'est en se basant sur cette édition que, plus tard, Ptolemaios (= Chennos) énuméra les 1 000 livres d'Aristote ; et probablement d'après leur origine qu'ont été rédigées aussi les trois listes des œuvres d'Aristote, contrairement à celles ordonnées alphabétiquement chez Diogène Laerce. Il composa un traité détaillé sur cet arrangement, sur les œuvres essentielles en particulier, qui comprit cinq livres, où, outre des indications sur les *incipit* et quelquefois les titres, sur le contenu et le but, et peut-être sur l'authen-

(1) Voir K. O. Brink, article : « Peripatos » in Pauly-Wissowa : *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft,* Suppl. VII, col. 849-949, surtout p. 909-910.



ticité, il fournit des traits et des tables de matière et sûrement des βίοι ; il a reproduit aussi les testaments des philosophes. Il fournit d'autres informations dans des monographies, par exemple un éclaircissement des *Catégories*, qui contient, outre des remarques critiques, une paraphrase du texte... Il semble qu'une circonstance tout à fait accidentelle fut à l'origine du travail compréhensif d'Andronicos, à savoir : l'édition tout à fait non-critique des œuvres d'Aristote par l'athénien Apellicon et de semblables spéculations des libraires, qui furent occasionnées par la découverte par hasard d'un fonds d'anciens manuscrits, et qui ont amené aussi, outre Andronicos, le grammairien Tyrannion de faire une révision philologique. Comme, d'après Strabon (XIII, 609) on n'a trouvé que les œuvres purement scientifiques, et que celles-ci furent pour la plupart inconnues jusqu'alors sur le marché, on a le droit de supposer qu'Andronicos porta son attention essentiellement sur ces œuvres scientifiques. D'après Plutarque, il a pu profiter de la révision faite par Tyrannion »[1].

Nous savons, d'autre part, qu'Apellicon de Teos (Strabon, XIII, 644), qui acquit plus tard la citoyenneté d'Athènes, les acheta, à Skepsis, des descendants de Neleus, à qui Théophraste avait légué sa bibliothèque et celle d'Aristote[2]. Mais cette édition fut assez mauvaise, parce que les livres furent abîmés par les vers et l'humidité[3].

Les renseignements donnés par al-Fârâbî concernant l'édition faite par Andronicos sont donc exacts, et montrent jusqu'à quel point les Arabes furent au courant de ces sujets historico-philologiques. Une preuve, de plus, de la rigueur de leur méthode historique et de leur profonde et exacte connaissance de la philosophie grecque. Il n'y a pas de raison de supposer un intermédiaire syriaque ici, puisque la littérature syriaque parvenue jusqu'à nous ne contient pas de tels renseignements. Il faut attribuer cette connaissance précise et profonde à l'école arabe de traducteurs au temps d'al-Ma'mûn et ses successeurs de califes musulmans qui ont déployé de grands efforts méritoires pour assurer le milieu, les moyens et les hommes nécessaires à l'élaboration de la science grecque en pays d'Islam.

4. Quatrième point, c'est l'histoire de l'école péripatéticienne à Rome, à Alexandrie et à Antioche. Comme l'a bien vu Max Meyerhof dans son remarquable article : « d'Alexandrie à Baghdâd[4] », ce sont les renseignements d'al-Fârâbî, à défaut de renseignements dans les sources grecques et syriaques, qui nous permettent de suivre cette histoire d'Athènes à Alexandrie, d'Alexandrie à Rome, puis d'Alexandrie à Antioche, et d'Antioche à Baghdâd. Nous nous contentons de renvoyer à l'étude de Meyerhof.

(1) Gercke, in Pauly-Wissowa, Band I, 2, col. 2164-2165.
(2) Voir : Diogène Laërce, V, 32.
(3) Dziatzko, in Pauly-Wissowa, Band I, 2, col. 2693.
(4) Max Meyerhof : « von Alexandrien nach Bagdad », tr. arabe dans notre : *al-Turâth al-Yûnânî*, Le Caire, 1940.

Classification des écoles philosophiques grecques

Al-Fârâbî, dans son traité : « ce qu'il faut savoir avant l'étude de la philosophie » (éd. Dieterici, pp. 49-55 ; tr. all. de Dieterici, pp. 82-91) nous donne une classification des écoles philosophiques grecques selon sept points de vue. Il dit :

« Les noms des écoles philosophiques grecques sont dérivés de sept choses :

a) du nom de l'homme, qui enseigna la philosophie ;

b) du nom de la ville, dont ce maître fut originaire ;

c) du nom de l'endroit, où il enseigna ;

d) de la conduite de vie, qu'il pratiqua ;

e) des opinions, que ses partisans professèrent en philosophie ;

f) des opinions, que les partisans professèrent concernant le but, auquel il faut s'efforcer de parvenir par l'étude de la philosophie ;

g) des actes, qu'ils accomplissaient en étudiant la philosophie.

a. Une école, qui fut appelée d'après le nom du maître de philosophie, est l'école de Pythagore.

b. Une école, qui fut appelée d'après le nom de la ville dont le philosophe fut originaire, est celle d'Aristippe, qui fut originaire de Cyrène.

c. Une école, qui fut appelée d'après l'endroit où la philosophie fut enseignée, est l'école de Chrysippe, c'est-à-dire les Stoïciens. Ils furent appelés ainsi, parce que leur enseignement se déroula dans le Portique du temple de la ville d'Athènes.

d. Une école, qui fut appelée d'après la conduite dans la vie de leurs partisans et leurs mœurs est l'école des partisans de Diogène. Ils furent appelés les Cyniques, parce qu'ils professaient le rejet des ordonnances imposées aux hommes dans les cités, le rejet de l'amour de leurs proches et frères, et la haine des autres hommes. Ce genre de caractère ne se trouve que chez les chiens.

e. Une école, qui fut appelée d'après les opinions que professèrent ses adhérents au sujet de la philosophie, est celle de Pyrrhon et de ses partisans. Cette école s'appelle la Détournante, parce qu'ils estimèrent qu'il faut détourner les gens de la science.

f. Une école, qui fut appelée d'après les opinions de ses adhérents au sujet du but qu'il faut poursuivre en philosophie, est celle d'Épicure et de ses partisans. En effet, ils s'appellent ‘ les Partisans du Plaisir ’, parce qu'ils professèrent que le but à poursuivre en philosophie est le plaisir, qui est une suite de la connaissance de la philosophie.



g. Une école, qui est appelée d'après l'acte accompli par ses partisans, est celle des Péripatéticiens. Ce sont les partisans de Platon et d'Aristote. En effet, ces (deux philosophes) enseignèrent les gens, en marchant, afin que le corps s'exerce en même temps que s'exerce l'âme »[1].

Cette classification se trouve dans le commentaire de Simplicius sur les *Catégories* d'Aristote (pp. 3-4, édition Kalbfleiseh, collection Commentaria in Aristotelem graece, VIII). La voici :

« Αἱ μὲν οὖν κατα φιλοσοφίαν αἱρέσες ἑπταχῶς ὀνομάζονται, ἢ ἀπὸ τοῦ συστησαμένου τὴν αἵρεσιν ὡς Πυθαγόρειοι καὶ Πλατωνικοί, ἢ ἀπὸ τῆς τοῦ αἱρεσιάρχου πατρίδος ὡς Κυρηναϊκοὶ οἱ ἀπ' Ἀριστίππου καὶ Μεγαρικοὶ οἱ ἀπὸ Εὐκλείδου καὶ Ἐλεατικοὶ οἱ ἀπὸ Ξενοφάνους καὶ Παρμενίδου, ἢ ἀπὸ τοῦ τόπου ἐν ᾧ διέτριβον Φιλοσοφοῦντες ὡς Ἀκαδημαϊκοὶ καὶ Στωικοί, ἢ ἀπὸ συμβεβηκυίας ἐνερείας ὡς Περιπατητικοί, ἢ ἀπὸ τῆς ἐν τῷ φιλοσοφεῖν κρίσεως ὡς Ἐφεκτικοὶ οἱ ἀπὸ Πύρρωνος, ἢ ἀπὸ τέλους ὃ προτίθενται τῆς ἑαυτῶν φιλοσοφίας ὡς Ἡδονικοὶ οἱ Ἐπικούρειοι, ἢ ἀπὸ τοῦ εἴδους τῆς ζωῆς ὡς οἱ Κυνικοί · ἄλλο γὰρ τὸ τέλος οὗ στοχάζονται καὶ ἄλλο τὸ εἶδος τῆς ἐπιτηδεύσεως · οὐ γὰρ δἰ ἡδονῆς οἱ Ἐπικούρειοι τὴν ἡδονὴν ἐθήρων, ἀλλὰ διὰ πόνων μάλιστα καὶ ἐγκρατείας. »

Comment al-Fârâbî a-t-il eu connaissance de ce texte? Al-Qifṭî nous dit[2] que Ḥunain ibn Isḥâq avait rapporté cette classification. D'autre part, Ibn al-Nadîm[3] mentionne le commentaire de Simplicius sur les *Catégories* en 4 maqâlah. Alors al-Fârâbî a puisé cette notice de l'une ou de l'autre source ; mais plus probablement de Ḥunain.

La conciliation entre Platon et Aristote

C'est encore à Simplicius qu'al-Fârâbî a emprunté, en partie, son essai de conciliation entre Platon et Aristote, dans son traité : « de la conciliation entre les enseignements des deux philosophes : le divin Platon et Aristote ».

En effet, Simplicius croit fermement qu'il n'y a pas de contradiction sérieuse entre Platon et Aristote. Au fond, estime-t-il, ces deux philosophes sont d'accord, même si leurs paroles se contredisent[4]. Même quand

(1) Alfârâbî's *philosophische Abhandlungen*, herausgegeben von Dr. Friedrich Dieterici, pp. 49-50, Leiden, E. J. Brill, 1890 ; tr. allemande, pp. 83-84, Leiden, E. J. Brill, 1892.

(2) Al-Qifṭî, *op. cit.*, pp. 25-26 : « Ḥunain ibn Isḥâq, Abû Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad al-Fârâbî le logicien, et d'autres savants versés en philosophie ont rapporté que les philosophes grecs se partagent en sept écoles... ».

(3) Ibn al-Nadîm : *Fihrist*, p. 268, l. 19).

(4) Simplicius : commentaire sur les *Catégories*, 2 δ : « δεῖ δέ, οἶμαι, καὶ τῶν πρὸς Πλάτωνα λεγομένων αὐτῷ (c'est-à-dire τῷ Ἀριστοτέλει|μὴ πρὸς τὴν λέξιν ἀποβλέποντα μόνον διαφωνίαν τῶν φιλοσόφων καταψηφίζεσθαι, ἀλλ' εἰς τόν νοῦν ἀφορῶντα τὴν ἐν



Aristote fait des objections vigoureuses contre une théorie de Platon, les deux sont, en vérité, d'accord. Par exemple, les deux sont en complet accord au sujet des universaux. Car, Platon distingue entre les idées générales et les êtres particuliers, mais il n'attribue pas à ceux-ci une existence à part ; par contre, il n'arrive pas à Aristote de nier que le particulier (l'individu) ne soit pas conditionné par le général[1]. Aristote ne nie donc la doctrine des Idées qu'en apparence : il affirme que les causes de toutes choses se trouvent en Dieu, seulement il ne veut pas que ces causes soient désignées des mêmes noms donnés aux choses[2]. Même leurs conceptions de la matière ne se contredisent pas[3]. De même, il n'y a pas de contradiction entre les deux quand Aristote affirme que le monde est éternel, tandis que Platon soutient qu'il a commencé, car Platon suppose que le monde vient d'une plus haute cause, tandis qu'Aristote nie que le monde est engendré dans le temps[4]. Que l'âme, d'après Aristote, est immobile, tandis que, d'après Platon, elle se meut, cela doit s'entendre de la même manière. Partout, Simplicius essaie de concilier les opinions de Platon et d'Aristote, et souvent aux dépens de celui-ci.

Mais nous ne connaissons pas un traité systématique où Simplicius aurait traité cette question de la conciliation de Platon et d'Aristote. Chez Syrianus non plus, il n'y a que des allusions furtives à ce problème.

Donc, dans l'état actuel de nos connaissances des sources grecques, nous ne connaissons pas l'existence d'un traité systématique exclusivement consacré à l'étude de ce problème, semblable à celui d'al-Fârâbî. Jusqu'à preuve du contraire, attribuons donc à al-Fârâbî le mérite d'avoir consacré un traité systématique à la question de conciliation de Platon et d'Aristote. Passons donc à ce traité lui-même.

Il est vrai que Suidas (s.v. Πορφύριος, II, 2, p. 373) rapporte que Porphyre a composé un livre, en huit livres, intitulé : Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τῆν Πλάτωνος καὶ 'Αριστοτέλους αἵρεσιν, qui a suscité parmi ses partisans l'envie de tenter la même conciliation : Hiéroclès, Simplicius et Ammonios Hermeiu. Mais ce livre est perdu, et nous n'en connaissons que le titre. De toute façon, cette tentative de concilier Platon et Aristote est due à la tendance de syncrétisme dans l'antiquité tardive, à partir de Poseidonios, qui sera très accentuée plus tard dans l'école néo-platonicienne d'Alexandrie. C'est surtout à Alexandrie que cet effort de conciliation fut largement déployé, par suite de l'esprit moins dogmatique de ses membres[5].

τοῖς πλείστοις συμφωνίαν αὐτῶν ἰχνεύειν ». Cité par Zeller : *Die philosophie der Griechen*, 3. Teil 2. Abteilung, p. 911, n. 2. Nous renvoyons le lecteur aux pages 911-912 (éd. de 1963) en ce qui concerne la question que nous traitons ici.

(1) Simplicius : Commentaire sur les Catégories, 17/8.

(2) Commentaire sur le *de Coelo*, 871.

(3) Commentaire sur la *Physique*, 244, 14 sqq.

(4) Commentaire sur le *de Coelo*, 103, 1 ; *Physique*, 1154, 3 sqq.

(5) Voir : Ueberweg : *Gundriss der Geschichte der Philosophie*, I, p. 639, n. Basel/Stuttgart, 1957.

Hiéroclès voit dans la tentative d'Ammonios Saccas (*circa* 175-242 après J.-C.) de concilier Platon et Aristote le grand mérite d'Ammonios.

Mais comme le remarque Ueberweg (I, p. 594) cette tendance n'est pas spécifiquement néo-platonicienne, mais revient, à travers l'école platonicienne moyenne et l'Académie d'Antioche, à Poseidonios.

Al-Fârâbî commence son traité par l'exposé des motifs qui l'ont incité à l'écrire : « Comme j'ai vu la plupart des gens de notre temps se disputer au sujet de la création et de l'éternité du monde, et prétendre qu'entre les deux illustres philosophes il y ait désaccord concernant : la démonstration du premier créateur, la dérivation des causes — de lui, la vérité sur l'âme et l'intellect, la récompense des actes : bons et mauvais, et beaucoup des questions politiques, morales et logiques — comme j'ai vu tout cela, dis-je, j'ai voulu, dans ce traité-ci, essayer de concilier leurs opinions, et montrer le fond de leurs affirmations, pour que se manifeste l'accord entre ce qu'ils professaient, et disparaisse le doute des cœurs de ceux qui méditent leurs livres. Je montrerai également les endroits susceptibles de susciter des équivoques et des doutes dans leurs thèses à ce sujet, car cela est d'une importance capitale et des plus utiles à expliquer et à élucider »[1].

Puis il donne une définition de la philosophie en ces termes : la philosophie est la science des êtres en tant qu'êtres. Une doctrine est juste quand elle s'applique à l'être. De l'avis de la majorité, sinon de tout le monde, Platon et Aristote sont les créateurs de la philosophie ; ce sont eux qui ont établi ses principes, parachevé ses branches ; ils font autorité en toutes ses parties : les petites aussi bien que les grandes.

Or, sur plusieurs points de philosophie, ces deux philosophes ne sont pas d'accord. Cela tient à l'une des trois raisons suivantes : ou bien la définition que nous avons donnée de la philosophie n'est pas juste ; ou bien l'opinion de tous ou de la plupart des gens concernant la philosophie de ces deux hommes est fausse et mal fondée ; ou bien, enfin, la connaissance de ceux qui supposent qu'il y a un désaccord entre eux est défectueuse. Considérons une à une ces trois possibilités :

Quant à la première, il faut reconnaître que la définition de la philosophie, donnée plus haut, est juste ; cela apparaît clairement de l'examen des parties de cette science. Les objets des sciences sont : ou bien divins, ou bien physiques, ou logiques, ou mathématiques, ou politiques. Or, la philosophie s'occupe de tous ces objets ; il n'y a pas un seul être parmi les êtres de ce monde sur lequel la philosophie n'ait pas son mot à dire, et duquel elle n'ait pas une connaissance selon la capacité de l'homme.

Ici se présente le premier point de désaccord — apparent — entre les deux philosophes : Platon et Aristote. C'est que Platon, dans l'étude des sciences philosophiques, préfère employer la dichotomie, pour

(1) Al-Fârâbî : *kitâb al-jam' baina ra'yay al-ḥakîmayn*, p. 1, éd. Dieterici, Leiden, 1890 ; tr. allemande, p. 2.

embrasser l'ensemble des cas particuliers, tandis qu'Aristote préfère employer le syllogisme et la démonstration. Mais cela ne veut pas dire, poursuit al-Fârâbî, qu'Aristote rejette la méthode dichotomique, ou que Platon nie la valeur du syllogisme et de la démonstration. Le fait est que Platon a tellement élucidé la dichotomie qu'Aristote n'avait plus besoin de s'en occuper davantage. D'ailleurs, al-Fârâbî reviendra plus tard sur ce point. Pour le moment, il suffit de constater que les deux ont la même conception de la philosophie.

La deuxième hypothèse ne tient pas debout non plus. En effet, l'accord entre la plupart des gens intelligents est un signe de vérité, pourvu que cet accord ne soit pas le résultat de l'imitation, mais celui du raisonnement approfondi. L'accord qui est le fruit de l'imitation d'un chef est comme l'opinion d'un seul, puisque les imitateurs et l'imité ne font qu'une seule intelligence. Mais si l'accord est le fruit de l'examen, des différents points de vue, des objections, de la recherche acharnée — il est très juste. Or, nous voyons les gens unanimes à reconnaître l'excellence de ces deux philosophes, à les prendre comme modèles de la connaissance philosophique, et à les qualifier comme les maîtres suprêmes de la profonde sagesse, de la science subtile, des déductions merveilleuses et des idées profondes qui aboutissent, en tout, à la vérité pure.

Reste donc la troisième possibilité, à savoir que l'affirmation de ceux qui prétendent trouver entre eux, au sujet des principes, un désaccord, est défectueuse. Il faut savoir que chaque opinion erronée est motivée d'une manière quelconque.

Montrons d'abord les motifs qui ont amené à croire qu'il y a entre ces deux philosophes un désaccord en les principes ; après quoi nous essayerons de concilier les prétendues divergences.

Mais avant de procéder à l'énumération des points de divergence, établissons la règle suivante, à savoir que pour juger un homme, ou un phénomène, il ne faut pas partir de quelques cas particuliers pour tirer un jugement général : par exemple en voyant une pierre se plonger dans l'eau : affirmer que toute pierre se plonge dans l'eau, ou une plante brûler sous le feu : affirmer que toute plante brûle sous l'action du feu, car il se peut qu'une pierre flotte sur l'eau, ou qu'une plante ne brûle pas sous l'action du feu. Mais il faut une induction complète pour émettre un jugement général.

a) Les points de divergences entre Platon et Aristote

1. *Leur conduite dans la vie :*

Le premier point concerne leur conduite dans la vie. A ce sujet, on voit que Platon a renoncé à beaucoup de choses de ce monde bas ; il exhorte à s'en défaire le plus possible ; tandis qu'Aristote s'est plongé dans la vie de ce monde et ses honneurs, de sorte qu'il posséda beaucoup de richesses, s'est marié et a eu des enfants, devint ministre du roi Alexandre

et posséda des biens de ce monde ce que sait quiconque est versé dans les livres des anciens. Il semble, à première vue, que cet état des choses fait penser qu'entre Platon et Aristote il y a une divergence au sujet de la conception de la vie dans ce monde.

Mais al-Fârâbî voit la chose autrement. Il dit : « la vérité n'est pas ainsi, car c'est Platon qui a composé des livres de politique, montré les régimes justes, analysé la société humaine civile, indiqué leurs mérites, révélé la corruption qui advient aux actes de celui qui abandonne la société politique et renonce à y collaborer. Ses traités à ce sujet sont bien connus ; les différentes nations les étudient, depuis son temps jusqu'à notre temps. Mais, ayant vu que la première tâche de l'homme est de reformer son âme, après quoi il passera à la réforme d'autre chose ; et n'ayant pas plus de force que ce qui suffisait à la réforme de son âme, il a épuisé ses jours en l'accomplissement de sa tâche la plus importante, tout en ayant la volonté de passer à la tâche la plus proche de celle-ci quand celle-ci aura été accomplie, comme il l'a conseillé dans ses traités de politique et de morale.

Aristote a suivi le précepte de Platon, exprimé dans ses discours et traités politiques. Quand il s'est retourné à soi-même, il a trouvé en son âme une grande force, une largeur d'horizon, un développement de caractère suffisants pour les réformer, et pour se livrer à la coopération avec les autres et la jouissance de beaucoup de choses civiles (ou politiques).

Celui qui tient compte de ces considérations s'apercevra qu'entre leurs conceptions il n'y a pas de désaccord. La cause de leur divergence tient à l'insuffisance dans les forces physiques de l'un (Platon), et la surabondance en ces forces chez l'autre (Aristote). Il n'y a pas d'autre raison. N'importe quelles deux personnes ne manquent pas de se trouver ainsi, puisque beaucoup de gens savent ce qui est plus vrai et plus juste, mais ils ne sont pas capables de les accomplir ; quelquefois ils pensent en accomplir quelques-uns et sont incapables d'en accomplir d'autres »[1].

2. *Leur manière de composer leurs livres :*

Platon recommande de ne pas consigner par écrit les sciences. Au lieu de les confier aux fonds des livres, il préfère les confier aux cœurs purs et aux intelligences saines. Mais sa science et sa sagesse ayant été abondamment enrichies, il craignait leur perte par suite de l'oubli ; alors il a eu recours aux symboles[2] et aux énigmes pour consigner ses connaissances et sa sagesse, de manière à ce que ne les comprennent que ceux qui en sont dignes et capables, par leur recherche et leurs efforts intellectuels.

Par contre, Aristote a opté pour la clarté, l'ordre, l'éclaircissement, la production écrite et la communication.

(1) Al-Fârâbî : *op. cit.*, p. 5 ; tr. all., p. 8-9.
(2) Symboles = mythes.



Ces deux procédés sont, à première vue, différents. Mais celui qui approfondit l'étude de l'œuvre d'Aristote ne manquera pas de s'apercevoir qu'Aristote, lui aussi, cherche parfois l'obscurité, la complication et le mystère. Par exemple, dans beaucoup de syllogismes qui se rapportent à la physique, à la métaphysique et à la morale, il ne mentionne pas la prémisse nécessaire, comme le montrent ses commentateurs ; en outre, il laisse tomber un membre du couple se contentant d'un seul, comme il le fait dans sa *Lettre à Alexandre* concernant la politique particulière à chaque ville ; il y dit : « celui qui, dans la collaboration sociale, préfère la justice, est digne d'être privilégié, par le gouverneur de la cité, en matière de châtiment ». En fait, cette phrase est elliptique, et sa forme complète devrait être ainsi conçue : celui qui préfère la justice à l'injustice mérite d'être privilégié par le gouverneur de la cité en matière de châtiment et de récompense ; c'est-à-dire que celui qui préfère la justice mérite d'être récompensé, et celui qui préfère l'injustice mérite d'être châtié. Autre exemple : Aristote donne les deux prémisses d'un syllogisme, mais il les fait suivre de la conclusion d'un autre syllogisme ; il mentionne les deux prémisses d'un syllogisme, puis il les fait suivre de la conclusion des conséquences de ces prémisses, par exemple dans son livre sur le syllogisme[1], quand il dit que les parties des substances sont des substances. Parfois aussi, il se plaît à dénombrer les particuliers d'une chose évidente pour montrer jusqu'à quel point il cherche à épuiser le sujet ; tandis que, pour une chose vague et obscure, il passe légèrement sans l'approfondir. De plus, l'ordre qu'il suit dans la composition de ses livres, nous semble, à première vue, comme une méthode fixe dont il ne s'écarte pas. Mais quand on étudie de plus près ses traités dédiés (ou ses épîtres, ou ses lettres) on verra qu'il suit une autre méthode différente de celle suivie dans ses livres[2]. Il nous suffit de parcourir son épître à Platon, en réponse à une lettre où celui-ci lui reproche le fait de composer des livres et de consigner les connaissances dans des livres complets et exhaustifs. En effet, dans cette épître, Aristote déclare : « si j'ai consigné ces connaissances et ces sentences qui s'y trouvent, je les ai composées selon un système qui ne permet d'en révéler le sens qu'aux gens compétents, et je m'y suis exprimé d'une façon qui n'est compréhensible qu'aux initiés ».

Tout cela démontre clairement que ce qu'on a supposé de divergence entre leurs deux procédés dans la composition des livres n'est qu'apparente, et qu'en fait ils poursuivent tous deux le même but, à savoir : de ne divulguer la science qu'à ceux qui en sont dignes.

3. *Le problème de substances :*

Un troisième point de divergence — apparente, selon al-Fârâbî — concerne la question de substances : laquelle est plus noble : l'universel ou l'individuel ?

(1) C'est-à-dire : *Les Premiers Analytiques*.
(2) Al-Fârâbî entend donc distinguer entre la composition des livres et celle des épîtres (ou lettres) chez Aristote.



La plupart des gens qui ont étudié les œuvres de Platon et d'Aristote estiment qu'ils ne sont pas d'accord à ce sujet. Ce qui les a amenés à juger ainsi est le fait qu'ils ont trouvé dans les propos de Platon émis dans plusieurs de ses livres, par exemple dans le *Timée*, le *Politique*[1], des indications qui affirment que pour Platon la substance la plus noble et la plus ancienne est celle qui est plus proche de l'intellect et de l'âme, et plus éloignée du sens et de l'être concret. En revanche, ils ont trouvé qu'Aristote, dans quelques-uns de ses livres, par exemple *Les Catégories*, *Les Syllogismes hypothétiques*[2], déclare que la substance la plus digne de prendre la première place est la substance première qui est l'individu. Quand ils ont vu cela, ils affirmèrent qu'entre Platon et Aristote il y a un désaccord à ce sujet.

Al-Fârâbî reconnaît cette divergence, mais il l'attribue au contexte où l'affirmation se trouve. Il estime que les philosophes parlent de manières différentes selon les sujets qu'ils traitent. « Ils parlent d'une chose dans une discipline déterminée selon les exigences de cette discipline, et ils parlent d'une autre manière, de la même chose dans une autre discipline. Cela ne doit pas nous étonner, et n'est pas à condamner, car la philosophie tourne autour de la question « d'où » et « en tant que »[3], de sorte qu'on affirme que si on supprime le « d'où » (min ḥaith) et le « en tant que » (min jihat mâ), la philosophie et la science seraient du même coup supprimées. Ne vois-tu pas qu'une seule et même personne, Socrate par exemple, est ordonnée sous la catégorie de *substance* en tant qu'il est homme ; sous la catégorie de la *quantité* en tant qu'il a une grandeur ; sous la catégorie de la *qualité* en tant qu'il est blanc ou vertueux ou quelque chose de semblable ; sous la catégorie de la *relation*, en tant qu'il est père ou fils ; et sous la catégorie de la *position*, en tant qu'il est assis ou s'appuyant ; et il en est de même des autres cas semblables »[4].

Aristote, quand il fait de l'individuel la substance excellente et la plus digne de préséance, il le fait en logique et en physique, car ici il porte son attention aux états des êtres proches du sensible ; tandis que Platon fait de l'universel la substance excellente et la plus digne de préséance, en métaphysique et en ses discours théologiques, car il y fait cas des êtres simples, éternels et qui ne changent ni ne périssent.

Puis donc que le contexte est différent et le but n'est pas le même, il est démontré qu'il n'y a pas de désaccord entre ces deux philosophes, la divergence ne pouvant s'établir que si leurs jugements portent sur la

(1) Dans le texte : politia al-Sughra (la petite *politeia*). Nous croyons qu'il s'agit du *Politique*. Dieterici dit simplement : « peut-être par opposition aux Νόμοι ».

(2) Al-Fârâbî attribue donc à Aristote « un livre sur les syllogismes hypothétiques ». Est-ce un livre à part, ou un simple chapitre des *Premiers Analytiques*?

(3) Dieterici traduit ces deux expressions ainsi : « woher », et « Inwiefern ». Il vaut mieux traduire celui-ci par : « als », ou même « In sofern » qu'il emploie lui-même en traduisant l'exemple.

(4) Al-Fârâbî : *r. fî al-jam'...*, pp. 7-8 ; tr. all., pp. 12-13.

même chose sous le même rapport. Mais tel n'est pas le cas. Donc, ils sont d'accord au sujet de laquelle des substances est première et plus digne de préséance.

4. *La division et la démonstration:*

Platon estime que la définition parfaite se fait par la division, tandis qu'Aristote estime qu'elle se fait par la démonstration et la synthèse.

Al-Fârâbî compare cela à l'échelle qu'on descend et qu'on monte : la distance est la même, mais il y a différence entre celui qui descend et celui qui monte. Il explique la position d'Aristote, à cet égard, en disant qu'Aristote, ayant vu que le chemin le plus court et le plus sûr pour obtenir une définition parfaite étant de chercher ce qui est particulier et ce qui est général au concept défini, parmi les qualités essentielles de celui-ci, il fut obligé de recourir à la division, implicite ou explicite, par exemple quand il distingue entre le général et le particulier, entre l'essentiel et le non-essentiel ; ici il a recours à la division. C'est ce qu'il fait quand il traite de la définition dans le livre Δ de la Métaphysique, où il parle des définitions, dans les *Seconds Analytiques*, dans les *Topiques* et dans d'autres endroits, qu'il serait fastidieux d'énumérer. Même s'il ne le dit pas explicitement, sa pensée le fait en fait. Aussi ne rejette-t-il pas totalement la méthode de division, mais la considère un moyen d'obtenir les composants d'une définition. La preuve en est ce qu'il dit dans les *Premiers Analytiques*, à la fin du livre un : « que la division par les genres soit une faible partie de la méthode que nous avons exposée, il est facile de le voir »[1], et ce qui le suit dans ce chapitre sur la division[2].

Aristote par là ne dépasse[3] pas les objectifs que Platon s'est assignés en employant la division. Car Platon vise d'abord au plus général des termes qui conviennent à la définition, et le divise en deux par deux différences spécifiques essentielles ; puis il divise chaque division obtenue, et considère laquelle entre dans la définition de l'objet visé ; et il continue de faire de la sorte jusqu'à ce qu'il obtienne un terme général proche de la définition visée, et une différence spécifique qui le distingue des autres espèces qui participent au même genre. En procédant ainsi, Platon ne manque pas d'employer la synthèse, dans la mesure où il compose la différence avec le genre, quoiqu'il ne vise pas à cela dès le début. Donc, Platon a eu

(1) Aristote : *Les Premiers analytiques*, I, c. 31, ll. 30-31 : ὅτι δ' ἡ διὰ τῶν γενῶν διαίρεσις μικρόν τι μόριόν ἐστι τῆς εἰρημένης μεθόδου ῥᾴδιον ἰδεῖν. La traduction que nous citons est celle de Tricot, p. 159, Paris, 1966.

(2) Dieterici a mal traduit cette phrase, en la rattachant au texte même d'Aristote : « was nun die Einteilung, die in den Gattungen stattfindet, anbetrifft, so ist sie nur ein kleiner Teil dieser Frage, *denn es ist leicht, dies und das ihm Folgende zu verstehen* » !

(3) Il faut lire le mot arabe ainsi : يَعْدُ (ya'du) = dépasse, outrepasse. Dieterici le lit يَعُدّ (ya'uddu) — ce qui fausse sa traduction et ce passage entier.

recours quelquefois à la synthèse, quoique son procédé apparent n'est pas ainsi. Qu'on demande le genre de la chose avec sa différence, ou qu'on demande la chose en son genre et sa différence, le résultat est le même. En principe donc Platon et Aristote ne diffèrent pas sur ce point, mais leur cheminement n'est pas le même. « Nous ne prétendons pas, précise al-Fârâbî, qu'il n'y ait aucune différence entre les deux procédés, sinon il nous faudrait alors affirmer que la pensée, la conduite et le procédé d'Aristote sont exactement ceux de Platon, ce qui est absurde et impossible. Mais nous prétendons seulement qu'il n'y a pas, entre les deux, un désaccord dans les principes et les intentions »[1].

En résumé, celui qui fait appel à la division, doit aussi passer par la synthèse entre le genre et la différence spécifique ; et en revanche, celui qui use du syllogisme doit aussi recourir à la division. Les deux procédés, quoique différents, se complètent, mais ne se contredisent pas. Le chemin est le même, et c'est seulement le sens du mouvement qui est différent.

5. *Questions de logique: syllogisme; opposition des propositions.*

Il y a aussi des divergences entre Platon et Aristote en matière de logique formelle. Al-Fârâbî en relève deux questions.

La première concerne le syllogisme. « Ammonias[2] et beaucoup de Scholarques, dont le dernier est Thémistius parmi ceux qui l'ont suivi, prétendent que dans un syllogisme (modal) composé d'une prémisse nécessaire et d'une autre assertorique, si la majeure est nécessaire, la conclusion sera assertorique et non pas nécessaire. Ils ont attribué cette opinion à Platon, et prétendu que celui-ci, dans ses livres, donne des syllogismes dont les prémisses sont nécessaires et les conclusions sont assertoriques, comme le syllogisme qu'il donne dans le *Timée*, quand il dit :

« l'être est mieux que le non-être
or, la nature désire toujours l'être »

Ils prétendent que la conclusion qui découle de ces deux prémisses, à savoir : « la nature désire l'être », n'est pas nécessaire, pour les raisons suivantes : 1° il n'y a pas de nécessité dans la nature, car ce qu'il y a dans la nature est « ce qui est le plus souvent » ; 2° la nature peut désirer l'être chez l'ajouté qui se rattache à un être quelconque, dont elle en est la conséquence (!)[3]. Ils prétendent que la majeure de ce syllogisme est

(1) Al-Fârâbî, *op. cit.*, pp. 9-10 ; tr. all., pp. 15-16.

(2) Il s'agit d'Ammonios Hermeiou (qui vivait à la fin du ve siècle après Jésus-Christ — selon Dieterici (Alfârâbî's, *Philos. Abhand.*, pp. 205-206). Mais alors comment dit-il que Thémistius (qui vivait vers 360 après J.-C.) est le dernier des Scholarques qui l'ont suivi ? ! Ou bien s'agit-il d'Ammonios Saccas ? Mais on ne sait pas qu'il a attribué une telle idée à Platon.

(3) Le texte arabe ici est corrompu. Nous l'avons traduit littéralement, ce qui ne donne pas un sens. La traduction de Dieterici n'en donne pas non plus. La voici : « dass die Natur sich bisweilen nach dem Sein sehne. Hier könne man sagen, dass das Bezogene (Prädikat) das sei, was an dem Sein der von ihm abhängigen Materie einen notwendigen Anhang bilde (d.h. das Sein sei Prädikat der Natur, folglich könne die Natur sich als das Frühere nicht danach sehnen) ».



nécessaire, puisqu'il dit : « toujours ». Or, Aristote, dans son livre des *Premiers Analytiques*, déclare que le syllogisme, dont une prémisse est nécessaire et l'autre assertorique, et que la majeure en est nécessaire, a la conclusion nécessaire. Il y a là un désaccord manifeste »[1].

Al-Fârâbî fait allusion ici à ce qu'Aristote dit dans les *Premiers Analytiques* (I, c. 9, p. 30 a, ll. 15 sqq. ; tr. Tricot, p. 45 sqq.) : « il arrive parfois aussi que, quand une seule des deux prémisses est nécessaire, le syllogisme[2] est nécessaire, non pas qu'il s'agisse de n'importe quelle prémisse, mais seulement de celle qui se rapporte au grand extrême », c'est-à-dire si la majeure est nécessaire. Par contre, si c'est la mineure qui est nécessaire, la conclusion n'est pas nécessaire, comme dans cet exemple :

Tout animal se meut :

Il est nécessaire que tout homme soit animal ;
Tout homme se meut (mais pas nécessairement).

« Dans les syllogismes particuliers, si l'universelle est nécessaire, la conclusion sera aussi nécessaire ; mais si c'est la particulière qui est nécessaire, la conclusion ne sera pas nécessaire, que la prémisse universelle soit négative ou affirmative... Mais si c'est la prémisse particulière qui est nécessaire, la conclusion ne sera pas nécessaire, car <de la négation d'une telle conclusion> rien d'impossible ne découle, pas plus que dans les syllogismes universels »[3].

Al-Fârâbî remarque d'abord, pour résoudre cette divergence, que Platon n'a jamais exprimé une telle opinion. Ce sont les chercheurs qui l'ont prétendu. Ce qui les a amenés à penser ainsi est leur manque de discernement, et leur confusion entre la logique et la physique. En effet, ayant vu que le syllogisme est composé de deux prémisses et de trois termes : grand, moyen, et petit, et que, dans ce syllogisme, l'attribution du grand (majeur) au moyen est nécessaire, tandis que l'attribution du moyen au petit (mineur) est assertorique ; et, ayant vu que le moyen, qui est la raison de l'attribution du mineur au majeur est assertorique, — comment alors serait-il possible que l'attribution du mineur au majeur soit nécessaire ? Ce qui justifie à leurs yeux cette opinion est le fait qu'il considère les concepts en eux-mêmes et ne tiennent pas compte des conditions exigées par la logique et des conditions de ce qui est universel. S'ils avaient bien réfléchi sur le concept de l'universel et ses conditions, et qu'ils sussent que le sens de l'universel est que tout ce qui est B et tout ce qui devient B est tel qu'il est parfait, ils auraient trouvé que tout ce qui se dit du tout, doit l'être nécessairement, et ils n'auraient plus de doute et leur opinion ne serait plus justifiée.

(1) Al-Fârâbî : *op. cit.*, p. 10 ; tr. all., pp. 16-17.
(2) Il s'agit ici des syllogismes de la première figure, dont une prémisse est nécessaire et l'autre assertorique.
(3) Aristote : *Les Premiers Analytiques*, tr. Tricot, pp. 45-48. Paris, 1966.



D'autre part, les syllogismes qu'ils attribuent à Platon, s'ils y avaient regardé de près, ils auraient trouvé que la plupart d'eux se trouvent sous forme d'un syllogisme de deuxième figure composé de deux affirmatives. Si on examine chaque prémisse qui s'y trouve, on s'apercevra de la fragilité de ce qu'ils prétendent. Al-Fârâbî dit ici qu'Alexandre d'Aphrodise a résumé les sens de ce qui est dit sur le tout (= l'universel), et a défendu la thèse d'Aristote contre ce que ces scholarques ont prétendu. Il nous informe que lui aussi a expliqué la thèse d'Aristote exprimée dans les *Premiers Analytiques* à ce sujet, montré les différents sens de l'universel, et a distingué entre le nécessaire syllogistique et le nécessaire démonstratif (c'est-à-dire : le nécessaire en ce qui concerne le syllogisme, et le nécessaire en ce qui concerne la démonstration).

Il est donc clair, conclut-il, que la thèse d'Aristote, concernant le syllogisme de la première figure dont la majeure est nécessaire, est une thèse juste, et que Platon n'a rien dit qui soit contraire à cette thèse d'Aristote.

En effet, al-Fârâbî a raison de dire que Platon, dans son œuvre, n'a pas exprimé d'opinion à ce sujet. Il n'y a pas donc lieu de l'opposer à Aristote sur ce point.

Une autre question concernant le syllogisme est qu'ils ont attribué à Platon le fait qu'il emploie un mode de syllogisme, dans la première et la troisième figures, où la mineure est négative. Mais Aristote a montré, dans les *Premiers Analytiques*[1], que ce mode ne conclut pas. Les commentateurs ont parlé de ce mode, l'ont analysé et ont montré ce qu'il faut en penser. « Nous autres aussi, ajoute al-Fârâbî, avons expliqué dans nos commentaires et montré que ce que Platon mentionne dans la *République* et Aristote dans le *de Coelo et mundo*, qui fait penser qu'il s'agit des prémisses négatives, en fait celles-ci ne sont pas négatives mais affirmatives à attributs négatifs, par exemple : le ciel n'est ni léger ni lourd, et d'autres semblables ; car les sujets y sont affirmatifs. Or, les affirmatives dont les attributs sont négatifs, quand elles sont employées dans le syllogisme [le syllogisme sera valide dans la première et la troisième figure)[2] ; mais si elles deviennent des simples négatives, alors le mode ne concluera pas et le syllogisme ne sera pas valide »[3].

La deuxième question se rapporte à l'opposition des propositions.

En effet, Aristote, au chapitre 5 de *Peri Hermeneias*, estime que la négative d'une affirmative — dont le prédicat est un contraire — est plus contraire que cette affirmative[4]. Beaucoup de gens ont pensé que

(1) En effet, la mineure dans la première et la troisième figure doit être affirmative. Cf. *Premiers Analytiques*, I, c. 4, pp. 26 a 3-6 ; 28 a 30-31.

(2) Le texte ici est défectueux. Nous l'avons corrigé — provisoirement — d'après le sens. La traduction de Dieterici est complètement fausse. Il croit que mûjab ma'dûl veut dire peut-être : disjonctif !

(3) Al-Fârâbî : *op. cit.*, pp. 11-12 ; tr. all., p. 19.

(4) Le chapitre 5 chez les traducteurs et les philosophes arabes correspond au

Platon était en désaccord avec lui sur ce point, et qu'il estima que l'affirmative — dont le prédicat est le contraire du prédicat de l'autre — est plus contraire. Ils ont apporté comme preuves beaucoup de ses dires politiques et morales, par exemple : ce qu'il mentionne dans la *République* quand il dit que : le plus juste est intermédiaire entre l'injuste et le juste.

Ceux-là n'ont pas tenu compte du fait que le but poursuivi dans la *République* par Platon est différent de celui poursuivi par Aristote dans le *Peri Hermeneias* : en effet, Aristote veut montrer l'opposition entre les propositions, et quelles sont les plus en opposition. La preuve en est qu'il montre qu'il y a des choses où il n'y a aucune contrariété, mais il n'y a aucune proposition qui n'ait une négative opposée à elle. « En[1] outre, s'il est vrai que, même dans les autres cas, les choses ne peuvent que se comporter d'une façon semblable, alors, dans le cas qui nous occupe, l'exactitude de ce que nous avons dit pourra sembler assurée, car ou bien c'est partout que la contrariété réside dans la négation, ou bien ce n'est nulle part. Or, pour les termes qui n'ont pas de contraires, le jugement faux est celui qui est le contraire du vrai : par exemple, juger que l'homme n'est pas homme, c'est former un jugement faux. Si donc ces négations sont des contraires, les autres négations le sont aussi »[2].

Quant à Platon, quand il montre que le plus juste se trouve entre le juste et l'injuste, il a en vue de montrer les concepts politiques et leur hiérarchie, mais non pas l'opposition entre eux. Aristote dans la *Petite Nicomachia*, qui traite de politique, a dit des choses semblables à celles démontrées par Platon.

« Il est donc manifeste, à quiconque considère ces affirmations en toute impartialité, qu'il n'y a pas de divergence entre les deux attitudes, ni entre les deux croyances (celle de Platon et celle d'Aristote). Bref, jusqu'à présent on n'a pas signalé des affirmations de Platon où il aurait parlé des questions logiques dans lesquelles il y aurait le désaccord que d'aucuns prétendent y trouver. On ne fait appel, pour appuyer ces allégations, qu'à des affirmations en matière de politique, éthique et théologie[3]. »

La question soulevée ici par al-Fârâbî est celle exposée par Aristote dans le chapitre 14 (= 5 dans la division de la traduction arabe suivie par al-Fârâbî) du *Peri Hermeneias*, à savoir « si l'affirmation trouve son contraire dans la négation ou dans une autre affirmation, si la proposition qui énonce que *tout homme est juste* a pour contraire *nul homme n'est juste*, ou si *tout homme est juste* a pour contraire *tout homme* est injuste ». Et Aristote répond à cette question en disant que la contrariété consiste

chapitre 14 (p. 23 a 27 - 24 b 9), comme l'indique le manuscrit de l'*Organon* n. 2346 arabe à la Bibliothèque Nationale de Paris, en marge de la page 190 a, et le commentaire d'al-Fârâbî sur le *Peri Hermeneias* (p. 194 de l'édition de Kutsch et de Marrow, Beyrouth, 1960).

(1) Ici al-Fârâbî cite textuellement Aristote, *de Interpretatione*, ch. 14, p. 23 b 27-32.

(2) Fin de la citation textuelle ; nous avons reproduit la traduction de Tricot.

(3) Al-Fârâbî : *al-Jam' baina ra'yay al-ḥakîmayn*, *op. cit.*, p. 13 ; tr. all., p. 21.

dans la négation du même attribut, et non dans l'affirmation de l'attribut contraire. Pour l'établir, il donne cinq preuves, que J. Tricot résume clairement ainsi :

« *Première preuve :* Les contraires ne sont manifestement pas en nombre infini. Or, les qualités qui ne peuvent être attribuées au bien (haïssable, nuisible, etc.), mais qui ne sont pas la négation même de l'attribut, sont en nombre infini, et peuvent donner lieu à des jugements en nombre infini, soit qu'on attribue au sujet ce qui ne lui appartient pas *(le bon est mauvais)*, soit qu'on refuse de lui attribuer ce qui lui appartient *(le bon n'est pas désirable)*.

Seconde preuve : ... Le raisonnement d'Aristote est très complexe. Il peut se décomposer selon le syllogisme suivant :

Là où il y a erreur (ἀπατη = *deceptio*), il y a contrariété, car le jugement est alors contraire à la nature de la chose.

Or, c'est dans les opposés (dans la négation et l'affirmation d'un même attribut) que réside l'erreur. En effet : l'erreur se produit dans les choses générales (ἐν τοῖς φθαρτοῖς), car l'erreur est la génération d'un jugement faux dans l'esprit ; or, la génération se fait entre des opposés, car elle est un mouvement du non-être à l'être, d'un terme nié à un terme affirmé ; c'est donc bien dans les opposés que réside l'erreur.

Il en résulte que c'est dans les opposés (dans l'affirmation et la négation d'un même attribut) que consiste la contrariété. »

Troisième preuve : Elle est bien résumée par Pacius, I, 119, note 9 : « contraria opinio est maxime falsa ; opinio negationis est maxime falsa ; ergo opinio negationis est contraria ».

« *Quatrième preuve :* Dans tous les cas où il n'existe pas de contraires (dans le cas des substances, par exemple : l'homme est une notion qui n'a pas de contraire. Cf. *Categ.*, 5, 3 b 24-27), la contrariété réside dans la négation. Il doit donc en être de même dans les cas où il existe des contraires, car la règle s'applique toujours ou jamais. »

« *Cinquième et dernière preuve :* Aristote démontre par élimination, en s'appuyant sur la règle que deux propositions contraires ne peuvent être vraies en même temps, que *le non-bon n'est pas bon* ne peut pas avoir d'autre contraire que *le non-bon est bon* »[1].

Al-Fârâbî traite la même question à la fin de son commentaire sur le *Peri Hermeneias.* Il dit : « Quant à ce qu'on dit, à savoir que Platon est en désaccord avec lui (= Aristote) sur ce point, comme le prouve ce que Platon dit dans la *République*[2] quand il affirme que le mal est plus contraire au bien que ne l'est le non-bon — il (Platon) ne veut pas

(1) Aristote : *De Interpretatione*, tr. Tricot, notes des pages 139-142.

(2) Platon : *La République*, p. 491 d : « ἀγαθῷ γάρ που κακὸν ἐναντιώτερον ἤ τῷ μή ἀγαθῷ (= car le mal est plus contraire à ce qui est bon qu'à ce qui n'est pas bon »).



dire par là la contrariété dans la croyance, ni dans la parole, mais sa contrariété dans l'existence. Car, si le bien périt sans que le mal lui succède, il ne s'ensuit pas (nécessairement) qu'il y aura une action mauvaise : en effet, si la justice quitte le juste, sans qu'elle soit suivie d'une injustice à la place de la justice, aucun acte injuste ne proviendra de lui. Si la non-justice, qui est la disparition de la justice, peut être suivie d'un acte injuste, ou bien peut n'être pas suivie d'un acte injuste et que celui qui nécessairement commet un acte injuste soit celui qui est injuste tout en étant dépourvue de justice, alors la contrariété n'existe qu'entre les choses dont les existences se succèdent : (aussi) l'iniquité est-elle plus contraire à la justice que la non-justice ne l'est à la justice, et le mal est plus contraire au bien que le non-bon ne l'est au bien.

Mais Aristote ne procède pas à ce genre d'examen de la contrariété des concepts et de détermination de ce qui est le plus opposé dans l'opposition. En effet, il examine les assertions opposées et les croyances opposées. Entre ceci et ce qu'on rapporte au compte de Platon, il y a une grande différence. Pourtant, si l'attitude de Platon, en ce qui concerne ce qu'Aristote examine, était contraire à celle d'Aristote, nous aurions fait de ce point un point de désaccord entre Aristote et Platon, et ce ne serait pas une chose étonnante, puisqu'Aristote avait l'habitude de signaler, dans ses autres livres, les points où il trouvait que Platon fut dans l'erreur »[1].

6. *Questions de physique : la vision.*

On dit que l'opinion de Platon pour expliquer la vision diffère de celle de Platon[2] sur le même sujet. En effet, Aristote estime que la vision se produit par une affection de l'œil, tandis que Platon estime que la vision se fait par l'émission par l'œil de quelque chose qui rencontre l'objet à voir. Les commentateurs des deux partis (les partisans de Platon et ceux d'Aristote) ont abondé dans ce sens, ont rapporté des arguments, des absurdités signalées par les uns contre les autres, ont détourné les paroles des maîtres de leurs sens voulu et ont fait des interprétations détournées pour accommoder les paroles à leurs intentions et par là ils se sont détournés de la justice et de la vérité.

En effet, quand les partisans d'Aristote ont entendu ce que disaient les partisans de Platon au sujet de la vision et qu'elle se fait par l'émission, par l'œil, de quelque chose, ils ont rétorqué en disant que l'émission ne convient qu'aux corps ; les corps qu'ils prétendent sortir de l'œil, sont ou bien de l'air, de la lumière ou du feu. Si le corps émis est de l'air, puisqu'il y a de l'air entre la vue et l'objet vu, quel besoin y a-t-il pour

(1) Al-Fârâbî : *Commentaire sur le Peri Hermeneias d'Aristote*, pp. 222-223. Beyrouth, 1960. Nous avons corrigé le texte arabe qui est mal établi par les deux éditeurs : W. Kutsch et Stanley Marrow.

(2) Sur la théorie platonicienne de la vision, voir *la République*, VI, 507 ; sur celle d'Aristote, voir *De anima*, 418 a.

qu'un autre air sorte? S'il est lumière, la lumière aussi existe entre la vue et l'objet vu ; donc, il n'y a pas besoin de supposer une autre lumière qui sortirait de l'œil. En outre, s'il est lumière, pourquoi a-t-on toujours besoin de la lumière calme qui se trouve entre la vue et l'objet vu? Pourquoi la lumière supposée émise de l'œil ne serait-elle pas suffisante pour que la vision s'accomplisse? En outre, si ce qui sort de l'œil est de la lumière, pourquoi ne peut-on pas voir dans l'obscurité? Si l'on répond en disant que la lumière qui est émise par l'œil est faible, alors pourquoi on ne peut pas voir non plus si plusieurs œils se réunissent dans l'obscurité pour voir un seul objet, comme c'est le cas quand plusieurs torches se réunissent? — D'autre part, si le corps qui est émis par l'œil est du feu, pourquoi ne brûle-t-il pas? Pourquoi ne s'éteint-il pas dans l'eau, comme le feu s'éteint dans l'eau? Pourquoi descend-il vers le bas, tandis que le feu monte toujours vers le haut? — Si l'on dit encore que ce qui est émis n'est ni de l'air, ni de la lumière, ni du feu, mais autre chose, pourquoi ne se heurte-t-il pas avec ce qui est émis par celui qui regarde en face, de sorte qu'aucune vision ne serait plus possible?

Voilà des absurdités qu'ils ont relevées, quand ils ont détourné le mot « émission » *(khurûj)* de son véritable sens en l'interprétant dans un sens matériel.

Par contre, les partisans de Platon, quand ils ont eu connaissance de la doctrine d'Aristote concernant la vision, d'après laquelle celle-ci se produit par l'*affection*, ils ont détourné le sens de ce mot, en disant que l'affection implique le changement et l'altérité. Or, cette affection frapperait ou bien l'organe de vue, ou bien le corps transparent qui se trouve entre la vue et l'objet vu. Si elle frappe l'organe, il faudrait que le globe de l'œil change de mille couleurs au même instant. Or, ceci est impossible, puisque le changement s'effectue, sans doute, dans un temps déterminé et d'une chose en une autre chose déterminée. Si le changement s'effectue dans quelques parties à l'exclusion d'autres, il faudrait que les parties soient distinctes ; or, elles ne le sont pas. — Si le changement frappe le corps transparent, c'est-à-dire l'air qui se trouve entre la vue et l'objet vu, il faudrait que le même objet soit susceptible des deux contraires en même temps. Or, cela est impossible. Voilà les absurdités, et d'autres semblables, qu'ils ont signalées.

En outre, les partisans d'Aristote ont avancé, à l'appui de leur thèse, l'argument suivant : si les couleurs, ou ce qui tient leur place, étaient portées en fait dans le corps transparent, la vue n'aurait pas atteint les astres et les objets très éloignés, en un moment sans temps. Car ce qui se transporte doit parcourir la distance proche avant d'atteindre la distance lointaine. Or, nous voyons les astres, malgré la très grande distance, dans le même temps que nous voyons ce qui est plus proche qu'eux. Donc, il est évident que l'air transparent porta les couleurs des objets vus, qui arrivent par là à la vue.

Par contre, les partisans de Platon ont appuyé leur thèse, à savoir

que quelque chose est émis de la vue vers l'objet et qu'il rencontre celui-ci — en disant que les objets vus, quand ils se trouvent à différentes distances, on en voit le plus proche, et non pas le plus éloigné. La cause en est que la chose émise de la vue perçoit, par sa force, ce qui lui est proche, et elle s'affaiblit peu à peu, ce qui fait que sa perception devient de plus en plus faible, jusqu'à ce que sa force s'épuise et ne puisse plus voir ce qui est très loin. A l'appui de cette thèse, on dit encore que, quand nous portons notre vue loin, sur un objet éclairé par la lumière d'un feu proche de lui, nous verrons cet objet, quoique la distance qui nous sépare de lui soit obscure. Si la thèse d'Aristote et de ses partisans était juste, il faudrait que toute la distance entre nous et l'objet fût éclairée pour pouvoir porter les couleurs à la vue. Puisque nous voyons que le corps éclairé loin de nous est visible, nous estimons que quelque chose est sorti de l'œil, qu'il a parcouru l'obscurité et est arrivé à l'objet éclairé.

Mais si les deux partis étaient plus justes et impartiaux, ils auraient reconnu que les Platoniciens entendaient par : *émission* un autre sens que celui de la sortie du corps d'un lieu. Ils ont été contraints d'employer le mot : *émission* parce qu'ils n'en trouvaient pas d'autre, la langue étant tellement limitée et pauvre qu'elle ne put pas leur fournir un mot qui signifierait l'émission des forces sans que cela eusse signifié quelque chose de matériel.

D'autre part, les partisans d'Aristote ont entendu l'*affection* dans un autre sens que celui de l'affection qui se produit dans la qualité avec le changement et l'altérité. Il est manifeste que ce qui est comparé à quelque chose a une autre quiddité et une autre essence que celles de ce dernier.

Si nous considérons la question en toute justice, nous affirmerons qu'il y a une force qui se communique entre l'œil et l'objet. Alors celui qui reproche aux partisans de Platon leur affirmation qu'il y a une force qui sort de l'œil et qui rencontre l'objet n'est pas moins dans l'erreur quand il affirme que l'air porte la couleur de l'objet et la communique à l'œil. Puisqu'il en est ainsi, il faut des deux parts reconnaître qu'il s'agit ici de concepts subtils dont les philosophes se sont aperçus, mais ils ont été obligés de les exprimer par des paroles inadéquates. Il ne faut pas leur tenir rigueur de ce fait, mais chercher à pénétrer le sens de ce qu'ils veulent exprimer, sans s'attarder sur l'équivocité inévitable des termes.

Mais comme on le voit, al-Fârâbî simplifie un peu trop les choses. En fait, il ne s'agit pas ici d'une simple équivocité des termes. En effet, les deux explications, celle de Platon et celle d'Aristote, concernant la vision, sont en fait bien divergentes.

7. *Les caractères :*

Septième point : celui des caractères, et le désaccord signalé entre Platon et Aristote à ce sujet.

En effet, Aristote, dans l'*Éthique à Nicomaque*, déclare que les caractères

sont tous des habitudes qui changent, et qu'aucun caractère n'est par nature, de sorte que l'homme peut changer de caractère, grâce à l'habitude et à l'exercice. Par contre, Platon, dans la *République* et dans le *Politique*, estime que la nature est plus forte que l'habitude, que les hommes mûrs, quand ils ont un caractère défini, il est très difficile pour eux de le changer ou de s'en défaire; même s'ils veulent s'en débarrasser, ils ne font que s'y engager de plus bel. Il donne comme exemple : le chemin quand y croît la broussaille, ou quand les arbres y croissent tordus, alors si on veut les dresser droit, afin de dégager la route, ils occuperont du chemin plus qu'ils n'en ont occupé auparavant.

Al-Fârâbî, en ce qui concerne Aristote, réfère à ce que celui-ci dit dans l'*Éthique à Nicomaque* (II, 1, p. 1103 a, ll. 16 sqq. ; tr. Tricot, p. 87, Paris, 1967) : « la vertu morale est le produit de l'habitude, d'où lui est venu aussi son nom, par une légère modification de ἔθος[1]. Et, par suite, il est également évident qu'aucune des vertus morales n'est engendrée en nous naturellement, car rien de ce qui existe par nature ne peut être rendu autre par l'habitude ».

Quant à Platon, il est malaisé de trouver les textes auxquels il se réfère. Le plus proche serait la *République* (VII, 4, p. 518) où il dit : « l'éducation n'est point ce que certains proclament qu'elle est ; ils prétendent en effet mettre la science dans l'âme, où elle n'est pas, comme on mettrait la vue dans des yeux aveugles... Or, dis-je, le discours présent fait voir que toute âme a en elle cette faculté d'apprendre et un organe à cet usage, et que, comme un œil qu'on ne pourrait tourner de l'obscurité vers la lumière qu'en tournant en même temps tout le corps, cet organe doit être détourné avec l'âme tout entière des choses périssables, jusqu'à ce qu'il devienne capable de supporter la vue de l'être et de la partie la plus brillante de l'être... L'éducation... est l'art de tourner cet organe même et de trouver pour cela la méthode la plus facile et la plus efficace ; elle ne consiste pas à mettre la vue dans l'organe puisqu'il la possède déjà ; mais, comme il est mal tourné et regarde ailleurs qu'il ne faudrait, elle en ménage la conversion »[2].

L'exemple qu'al-Fârâbî rapporte sur le compte de Platon ne se trouve pas dans les œuvres de Platon, qui nous sont parvenues. Dieterici a raison de dire « qu'il est probable qu'al-Fârâbî cite Platon, ici de seconde main, de sorte que ces passages [attribués à Platon] doivent appartenir au commentateur ou au *Bearbeiler* »[3].

Pour concilier les deux thèses, al-Fârâbî dit qu'Aristote, dans l'*Éthique à Nicomaque*, ne parle que des lois civiques *(al-qawânîn al-madanyyah)*

(1) Il y a ici un jeu de mots sur ἠθικἠ et ἔθος ; Aristote fait la même remarque dans l'*Éthique à Eudème*, II, 2, pp. 1220 a 39 - 1220 b 7.

(2) Platon : *La République*, 518 b-d ; tr. franç. par E. Chambry, éd. Les Belles Lettres, II, p. 151, Paris, 1967.

(3) *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen*, éd. Dieterici, p. 210, Leiden, Brill, 1892.

« comme nous l'avons montré dans quelques endroits de notre commentaire sur ce livre. S'il est vrai, quand même, comme l'ont dit Porphyre et plusieurs commentateurs postérieurs à lui, que le livre traite aussi de l'éthique, pourtant ce qu'il dit des lois éthiques est conçu d'une manière générale et absolue, et non relativement à autre chose. Il est évident que tout caractère, s'il est considéré d'une manière absolue, s'avère capable de changer, même difficilement ; aucun caractère n'est absolument réfractaire au changement ; en effet, l'enfant, dont l'âme est considérée toute en puissance, n'a aucun caractère en acte, et n'a pas de qualités psychiques. En somme, ce qui, en lui, est en puissance est susceptible de passer à l'acte ou à son contraire. Quelque contraire qu'il acquière, il peut en passer à son contraire, jusqu'à ce que la structure en diminue et qu'il soit atteint d'une sorte de corruption, comme ce qui arrive à ce qui est sujet à l'acquisition et à la privation, de sorte que les deux ne se mettent pas en conflit au sujet de la même chose, car, ceci serait une sorte de corruption et un manque de capacité. S'il en est ainsi, aucun caractère, s'il est considéré d'une manière générale, n'est absolument réfractaire au changement.

« Quant à Platon, il ne considère que les différentes politiques, et laquelle est plus utile, ou plus nuisible. Il considère les cas de ceux qui les acceptent et ceux qui les font et se demande quelles sont celles qui sont plus faciles à accepter et quelles sont celles qui sont plus difficiles. En vérité, celui qui croît selon un caractère qu'il lui arrive de fortifier et de le faire régner sur son âme, il lui sera très difficile de s'en défaire. Mais être très difficile n'est pas être impossible.

« Aristote ne nie pas que le changement de caractère est plus facile pour quelques-uns et plus difficile pour quelques autres, comme il l'a affirmé dans la *Petite Éthique à Nicomaque;* en effet, il y énumère les causes de la difficulté de changer d'un caractère en un autre, les causes de la facilité : combien elles sont, que sont-elles, de quelle manière chacune de ces raisons agit, et quels sont les indices et les obstacles.

« Celui qui médite bien ces affirmations, et donne à chaque chose ce qui lui revient de droit, saura qu'il n'y a pas de désaccord entre les deux philosophes, en vérité ; ce désaccord n'est qu'apparent et n'est que le résultat de ce que fait imaginer l'aspect superficiel des affirmations, quand chacune est considérée séparément, sans tenir compte du contexte où elle se trouve, ni du rang de la science à laquelle elle appartient...

« Si donc tu vois que Platon, ou un autre, dit que parmi les caractères : les uns sont naturels, et les autres acquis, sache ce que nous avons rapporté, et comprends-le du contenu de ce qu'ils disent, pour que tu ne te trompe pas, en pensant qu'il y a des caractères qui sont naturels en vérité et qui ne peuvent pas changer, car ce serait une erreur très grossière »[1].

(1) Al-Fârâbî : *Al Jam' baina ra'yay al-ḥakîmayn*, pp. 17-19, éd. Dieterici ; tr. allemande, pp. 28-30.



Comme on le voit, la réconciliation sur ce point de litige entre Platon et Aristote est basée sur la distinction entre les différents contextes où se trouvent exprimées leurs affirmations à ce sujet.

8. *La science:* son acquisition :

Un autre point de litige entre les deux grands maîtres concerne l'acquisition de la science. C'est qu'Aristote a relevé une aporie, dans les *Seconds Analytiques*, à savoir : celui qui cherche une science : ou bien il cherche ce qu'il ignore, ou bien ce qu'il sait déjà. S'il cherche ce qu'il ignore, comment sera-t-il sûr que ce qu'il a appris est ce qu'il aura cherché? S'il cherche ce qu'il sait déjà, alors chercher la même science une seconde fois est un surplus dont il n'a pas besoin. Aristote poursuit en ce sens jusqu'à ce qu'il dise que celui qui cherche la science de quelque chose cherche en une autre chose ce qu'il a trouvé en lui-même en l'appliquant à quelque chose de précis, par exemple : l'égalité et l'inégalité se trouvent déjà (comme notions) dans l'âme ; or, celui qui veut savoir si ce morceau de bois est égal ou inégal à quelque chose, cherche à savoir ce qui en est de ce morceau de bois. S'il trouve qu'il est égal, il se rappelle la notion d'égalité qui se trouve déjà en lui-même ; s'il le trouve inégal, il se rappelle la notion d'inégalité qui se trouve déjà en lui-même.

Platon, dans son livre (dialogue) connu sous le nom de *Phédon*, démontre que la science est réminiscence. Il y rapporte des arguments au nom de Socrate dans ses questions et réponses au sujet de l'égal et de l'égalité, et que l'égalité est ce qui se trouve dans l'âme. Quand un homme perçoit un égal, comme un morceau de bois qui est égal à quelque chose d'autre, il se rappelle la notion de l'égalité qui se trouva dans l'âme, et il saura que cet égal est égal par une égalité semblable à celle qui se trouve dans l'âme. Il en est ainsi de tout ce qu'on apprend : on se rappelle ce qu'on a déjà dans l'âme.

Beaucoup de gens ont interprété ces paroles d'une façon exagérée. Ceux qui admettent la survie de l'âme après sa séparation du corps ont commis des excès dans l'interprétation de ces paroles, les ont détournées de leur véritable sens, les ont prises pour de vraies démonstrations, et ne surent pas que Platon rapporta cela d'après Socrate, à la manière de celui qui veut vérifier une chose obscure par des signes et des indices. Or, le syllogisme basé sur le signe (εἴκος) n'est pas une démonstration, comme Aristote nous a enseignés dans son livre *Premiers* et *Seconds Analytiques*.

Ceux qui rejettent cette opinion ont péché par un autre excès : car ils prétendaient qu'Aristote fut en désaccord avec Platon sur ce point, et ont oublié ce qu'Aristote avait dit au début des *Seconds Analytiques*, où il commença par ces mots : « tout enseignement donné ou reçu par la voie du raisonnement vient d'une connaissance préexistante »[1]. Plus

(1) Aristote : *Seconds Analytiques*, I, 1, p. 71 a 1-2. Tr. Tricot, p. 1.

loin il dit : « et il est possible qu'une connaissance résulte tant de connaissances antérieures que de connaissances acquises en même temps qu'elle, à savoir : les choses singulières qui tombent sous l'universel et dont on possède par là même la connaissance »[1].

Al-Fârâbî se demande alors : cette affirmation diffère-t-elle, en quoi que ce soit, de ce que Platon assure? Mais comme la justice et l'amour de la vérité sont absentes chez la plupart des hommes ! Aussi conclut-il en disant que, sur ce point, il n'y a aucun désaccord entre les deux philosophes.

Pour convaincre le lecteur, al-Fârâbî s'étend sur ce point. Il estime que, de toute évidence, l'enfant a une âme capable de connaître, et pourvue des sens qui sont les organes de la perception. La perception concerne les particuliers ; mais des particuliers se forment les universaux, et les universaux sont les expériences proprement dites. Parmi les expériences, les unes se font sans intention, et les autres se font d'après une intention. Il est d'usage, parmi les gens, d'appeler les expériences qui sont formées par les universaux, d'après une intention : les préliminaires des expériences. Les expériences qui sont formées par des universaux sans intention n'ont pas de nom chez les gens, mais chez les savants elles sont appelées les principes de la connaissance, ou les principes de la démonstration.

Aristote, dans les *Seconds Analytiques*, a affirmé que « si un sens vient à faire défaut, nécessairement une science disparaît, qu'il est impossible d'acquérir »[2]. Donc, la connaissance se fait par le moyen des sens. Comme les connaissances sont acquises peu à peu, et sans intention, l'homme ne se souvient pas quand il les acquièrt partiellement. Aussi beaucoup de gens pensent-ils qu'elles sont encore dans l'âme, et qu'elles ont emprunté une autre voie que celle des sens. Quand l'âme acquiert ces expériences, elle devient intelligence, car l'intelligence n'est rien d'autre que les expériences. L'âme sera plus intelligente d'autant que ces expériences seront plus nombreuses. Quand l'homme vise à connaître quelque chose, il désire savoir quelque côté de cette chose, et il le rattachera à ce qu'il a connu avant. Ceci n'est que le désir de chercher ce qui se trouve déjà en lui concernant cette chose. Par exemple, s'il désire savoir si cette chose est vivante ou non, puisqu'il savait auparavant en lui-même, le sens de ce qui est vivant et de ce qui ne l'est pas, alors il cherche, avec son entendement, ou ses sens ou les deux ensemble, l'un des deux sens ; quand il en trouve un, il s'en contente et éprouve le plaisir d'avoir dissipé une ignorance à son sujet.

Voilà ce qu'affirme Platon quand il dit que toute instruction est un ressouvenir.

(1) Aristote : *Seconds Analytiques*, I, 1, p. 71 a, ll. 17-19. Tr. Tricot, p. 3.

(2) *Ibidem*, I, c. 8, p. 81 a 38-39. C'est la fameuse maxime exprimée par la Scolastique médiévale en ces termes : nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.

Celui qui médite ces considérations, estime al-Fârâbî, verra que ce qu'Aristote dit au début des *Seconds Analytiques* est proche de ce que Platon dit dans le *Phédon*. Il y a tout de même une différence dans le contexte : c'est qu'Aristote dit cela quand il veut expliquer la science et le syllogisme, tandis que Platon le dit quand il est en train d'expliquer l'essence de l'âme. Aussi la chose parut-elle obscure à ceux qui méditaient leurs paroles à ce sujet.

Le passage du *Phédon* auquel al-Fârâbî fait allusion est ainsi conçu : « notre instruction... n'est justement rien d'autre qu'un ressouvenir, et ainsi... C'est sans doute une nécessité que, dans un temps antérieur, nous nous soyons instruits de ce dont, à présent, nous nous ressouvenons. Or cela ne se pourrait, si notre âme n'était point quelque part avant de prendre par la génération cette forme humaine. Par conséquent, de cette façon encore, il est vraisemblable que l'âme est chose immortelle »[1].

Quant à la doctrine d'Aristote, à laquelle réfère ici al-Fârâbî, elle ne se trouve pas ainsi formulée dans les *Seconds Analytiques*. Dieterici réfère à *Anal. Post.* c. 6 : τὸ γάρ καθ' αὑτὸ οὐ καθ' αὑτὸ ἐπιστήσεται οὐδὲ διότι (ce qui existe en soi n'est pas reconnu comme étant en soi, ni pourquoi il se comporte ainsi)[2], et à *Anal. Priora*, II, c. 27. Mais ces textes ne correspondent pas à l'exposé d'al-Fârâbî, qu'il dit extraire des *Seconds Analytiques*. C'est pourquoi, il faut supposer qu'il ne réfère pas au texte même de ce livre-ci, mais à quelques commentaires sur le livre. Lesquels? On ne le sait pas avec précision, le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise étant perdu.

9. *La question de l'éternité du monde:*

Le monde a-t-il commencé dans le temps, ou est-il éternel? A-t-il un créateur, qui est sa cause efficiente, ou n'en a-t-il aucun?

On croit qu'Aristote affirme l'éternité du monde, tandis que Platon estime que le monde est créé dans le temps.

Al-Fârâbî estime que ce qui a amené les gens à attribuer à Aristote cette doctrine mauvaise et blâmable, est ce qu'il dit dans *Les Topiques*, à savoir qu'il y a des propositions pour lesquelles on peut fournir des syllogismes sur leurs deux membres, formés de prémisses généralement connues : par exemple ce monde est ou non éternel (cf. *Les Topiques*, I, 11, p. 104 b 9).

Mais il faut remarquer, dit al-Fârâbî, d'abord que ce qu'on donne comme exemple n'est nécessairement pas une expression de la croyance propre à celui qui rapporte l'exemple ; et ensuite, qu'Aristote, dans *Les Topiques*, n'a pas pour objet de montrer l'état du Monde, mais de

(1) Platon : *Phédon*, 72 e-73 a ; tr. fr. par L. Robin, pp. 26-27 ; Les Belles-Lettres, Paris, 1967.

(2) Ou comme le traduit Tricot (*ibidem*, pp. 43-44) : « ce qui est en réalité par soi on ne le connaîtra pas comme étant par soi, et on ne connaîtra pas non plus le pourquoi » (*Seconds Analytiques*, I, c. 6, p. 75 a 34-35).

montrer les syllogismes composés de prémisses généralement connues. Il a trouvé que les gens de son temps discutaient le cas du Monde : est-il éternel ou est-il engendré, comme ils discutaient aussi le cas du plaisir : est-il bon ou mauvais? Chacun apporta, à l'appui de son opinion, des syllogismes à prémisses généralement connues. Aristote a montré aussi bien dans ce livre que dans d'autres, que la prémisse généralement connue n'est pas considérée du point de vue de la vérité ou de la fausseté, car ce qui est généralement connu peut être faux et pourtant il n'est pas rejeté en polémique, et il peut être vrai et, en ce cas, il est employé en polémique à cause de sa célébrité, et en démonstration à cause de sa vérité.

Il est donc évident qu'on ne peut pas attribuer à Aristote cette doctrine en se basant seulement sur l'exemple qu'il a rapporté dans ce livre de *Topiques*.

Une autre raison qui les a amenés à attribuer cette doctrine de l'éternité du monde à Aristote, est ce qu'Aristote dit dans le *De Coelo et Mundo* que « le Tout n'a pas un commencement dans le temps ». On a conclu de cela qu'il affirme que le monde est éternel. Mais cela n'est pas vrai, puisqu'il a montré dans ce livre *(De caelo et mundo)* et dans d'autres livres de physique et de philosophie première que le temps est le nombre du mouvement de la Sphère et qu'il en est le produit. Ce qui se produit de quelque chose n'embrasse pas cette chose. Quand il dit que le monde n'a pas eu un commencement dans le temps, il veut dire par là que le monde n'est pas engendré une partie après l'autre, comme la maison ou l'animal se forme une partie après l'autre, puisqu'ici les parties se précèdent les unes les autres dans le temps. Le temps est engendré par le mouvement de la Sphère. Il est donc impossible que son engendrement ait un commencement dans le temps. La Sphère est créée par le Créateur d'un seul coup, sans aucun temps ; et de son mouvement est engendré le mouvement du temps.

Voilà donc les raisons avancées par ceux qui soutiennent qu'Aristote affirme que le monde est éternel.

Il est étrange qu'al-Fârâbî passe complètement sous silence les arguments d'Aristote dans le huitième livre de la *Physique* pour établir l'éternité du mouvement. De toute façon, al-Fârâbî semble escamoter tout le problème, puisqu'il passe directement à une autre question, à savoir qu'Aristote croit en l'existence d'un Dieu créateur de ce monde. Ici il fait appel à la *Théologie* faussement attribuée à Aristote et qui est en fait une paraphrase des *Ennéades* 4-6 de Plotin. Al-Fârâbî dit qu'Aristote y rapporte que le Créateur a créé la Matière de rien, *ex nihilo* ; que cette Matière a pris corps par la volonté du Créateur ; puis elle s'est organisée.

D'ailleurs, continue-t-il, Aristote a montré dans la *Physique* que le Tout ne peut pas être engendré par le hasard ; de même le Monde entier est, selon ce qu'il dit dans le *De Coelo et Mundo*, bien ordonné. Il y montre aussi quelles sont les causes, et démontre qu'il y a des causes efficientes.

Platon, lui aussi, a montré que chaque chose formée est formée par une cause nécessairement, et que la formée ne peut pas être la cause d'elle-même. Ceci prouve qu'Aristote et Platon sont d'accord sur ce point, à savoir que chaque chose engendrée a une cause[1].

En outre, Aristote, dans la *Théologie* (de Pseudo-Aristote) montre que l'un existe en toute multiplicité, car toute multiplicité où il n'y a pas l'un ne finit jamais. Pour démontrer cette thèse, il avance des preuves claires, par exemple : toute partie d'une multiplicité est ou bien une, ou bien n'est pas une. Si elle n'est pas une, alors ou bien elle est plusieurs, ou bien elle n'est rien. Si elle n'est rien, aucune multiplicité ne peut pas en être formée. Si elle est plusieurs, quelle différence y aurait-il entre elle et la multiplicité? Il s'ensuivrait aussi que ce qui est fini serait plus nombreux que ce qui est infini. Ce qui est évidemment absurde.

Puis Aristote montre que ce, en quoi se trouve dans ce monde l'un, n'est un que d'une certaine manière. S'il n'est pas un en vérité, mais que l'un s'y trouve seulement, alors l'un sera autre chose que lui, et il sera autre chose que l'un.

Il montre ensuite que le Vrai Un est celui qui donne l'unité à tous les autres êtres. Puis il (Aristote) montre que le multiple vient toujours après l'un, et que l'un précède le multiple. Le multiple le plus proche de l'un est le premier multiple, et vice versa.

Après ces prémisses, Aristote — toujours dans la *Théologie* (de Pseudo-Aristote) — passe à l'examen des parties de ce monde, aussi bien les corporelles que les spirituelles. Il montre d'une manière claire et probante, que tous les êtres sont créés par le Créateur, que le Créateur est la cause efficiente, le Vrai Un, le Créateur de tout, d'une manière semblable à celle employée par Platon dans ses livres de théologie, par exemple le *Timée* et la *République*[2], et d'autres livres.

En outre, Aristote, dans le livre Λ de la *Métaphysique*, part de l'existence du Créateur, puis se retourne en arrière pour prouver la vérité des prémisses. Ce procédé fut inventé par Aristote, et nous ne connaissons personne qui l'a devancé sur ce chemin ou qui l'y a rejoint jusqu'à nos jours.

Est-il possible qu'un homme qui suit ce procédé, nie l'existence d'un Créateur, et affirme l'éternité du monde?

A ce point, al-Fârâbî réfère à une monographie écrite par Ammonius sur les opinions de Platon et d'Aristote concernant la démonstration de l'existence du Créateur. Mais il dit que ce traité est tellement connu qu'il n'est pas besoin d'en rapporter le contenu.

Cet Ammonius doit être Ammonius Hermeiou Ἀμμώνιος Ἑρμείου, le disciple de Proclus, qui présida l'École d'Alexandrie et y fut maître de Damascius (Phot. Cod. 181 Schl., p. 127) et de Simplicius (Simplicius : *De Coelo* 462, 20). Il fut un excellent commentateur de quelques œuvres

(1) *Platon : Le Timée*, c. 5, éd. Hermann 332.
(2) Cf. Platon : *La République*, II, 379-86 ; VI, 517 c.

de Platon, d'Aristote et de Porphyre. Nous possédons encore de lui ses commentaires sur l'*Isagogé* de Porphyre (*Comm. in Arist. Gr.* IV, 3), le *De Interpretatione* d'Aristote (*Comm. in Arist. Gr.* IV, 5), les *Catégories* (*ibidem*, IV, 4), le premier livre des *Premiers Analytiques* (*ibidem*, IV, 6), les deux derniers ayant été publiés par ses disciples d'après ses cours. Les commentateurs mentionnent d'autres commentaires d'Ammonius : par exemple, un commentaire sur la *Métaphysique* d'Aristote, un autre sur le *De Anima* d'Aristote, de même qu'un commentaire sur le *Gorgias* de Platon. Simplicius (Com. sur *la Physique* 136, 3 ; *de Coelo*, 271, 18) mentionne de lui un traité sur la proposition que Dieu, d'après Aristote, n'est pas seulement τελικόν, mais aussi ποιητικόν · αἴτιον du monde.

Ce dernier traité est mentionné par Ibn al-Nadîm (p. 249, éd. Flügel) sous le titre : *Explication de la doctrine d'Aristote sur le Créateur*, mais il n'en mentionne pas le traducteur arabe[1]. La traduction arabe est perdue.

Il est très probable qu'al-Fârâbî réfère à ce traité.

Al-Fârâbî ne veut pas s'étendre plus longuement sur ce point, puisque dans ce traité il suit un chemin moyen. Sinon, « j'aurai pu en parler longuement et montrer qu'aucun, parmi les partisans des religions, des lois religieuses et des sectes n'a eu, au sujet de la génération du monde et de la démonstration de l'existence d'un créateur de ce monde et de sa création, autant de connaissance qu'en a eu Aristote et, avant lui, Platon, et ceux qui les suivirent. En effet, tout ce qu'on trouve des paroles des savants, appartenant aux autres systèmes et religions, ne montre, en détail, que l'éternité de la nature et sa continuité. Celui qui veut se renseigner là-dessus n'a qu'à regarder dans les livres composés sur les origines et les récits concernant celles-ci, et ce qu'on transmet des anciens à ce sujet, pour voir des choses étranges : (par exemple) quand ils disent qu'à l'origine fut l'eau ; l'eau bougea ; une écume se forma ; de quoi se coagula la terre, monta la fumée, et de celle-ci se forma le ciel. De même ce que disent les juifs, les Mages et les autres religions, et qui indique des transformations et des changements, qui sont les contraires de la création. En outre, ce que tous disent concernant le destin final des cieux et des terres, à savoir que ceux-ci seront ployés, mis en paquet et jetés en enfer et dispersés, et autres choses semblables qui n'impliquent pas le néant total.

Si Dieu n'avait pas sauvé les gens raisonnables par ces deux philosophes et par ceux qui les suivirent et qui ont indiqué la vérité de la création par des arguments clairs et convaincants, qu'elle est une création de rien, que tout ce qui est engendré de quelque chose doit nécessairement périr et retourner à cette chose, que le monde est créé de rien, aussi changera-t-il en rien — et d'autres arguments et démonstrations semblables dont les livres de Platon et d'Aristote sont remplis, surtout ceux qui traitent de

(1) Voir plus de détails sur ce qui est traduit en arabe d'Ammonius, dans notre livre : *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, p. 107. Paris, Vrin, 1968.



la théologie et des principes de la nature — sans ces deux philosophes, dis-je, les gens seraient dans l'embarras et le doute »[1].

A ce point al-Fârâbî fait une profession de foi en ces termes : « Le Créateur, à qui est la gloire, est l'organisateur de tout le monde ; rien, pas même le poids d'un grain de moutarde, ne lui échappe ; sa providence ne manque à aucune partie de ce monde, selon la manière que nous avons montrée au sujet de la providence, à savoir que la providence totale s'entend à toutes les choses particulières, et que toute partie de ce monde et tout état en lui se trouvent dans la meilleure position, et la plus convenable, comme le montrent les livres d'anatomie et de physiologie et d'autres livres de physique semblables. Toute chose, par laquelle une autre chose se maintient, est nécessairement adaptée à celle-ci, de la façon la plus parfaite et la plus sûre. On monte des choses physiques aux choses apodictiques, politiques et juridiques. Les apodictiques sont confiées aux clairs cerveaux et aux droites intelligences ; les politiques sont du domaine de ceux qui ont des opinions justes ; les juridiques sont du ressort des gens doués d'inspirations spirituelles. Les plus générales, parmi celles-ci, sont les juridiques (shar'yyât, canoniques) : ses termes dépassent les limites des intelligences des interlocuteurs ; aussi ceux-ci ne sont-ils pas à blâmer pour ce qu'ils ne peuvent pas concevoir

En effet, celui qui conçoit le Premier Créateur comme un corps, qu'Il agit par un mouvement et dans un temps, et qui ne peut pas concevoir par son intelligence quelque chose de plus subtil et de plus convenable, s'il imagine qu'il n'est pas un corps et qu'il agit sans mouvement et non dans un temps, ce concept ne peut jamais se fixer dans son esprit. Si on l'oblige à le faire, il s'enfoncera plus dans l'erreur et l'égarement, et il ne faut pas lui tenir rigueur de sa conception. Il peut lui arriver de savoir qu'Il est incorporel, et que son acte s'effectue sans mouvement ; mais il ne peut pas concevoir qu'il est en nul lieu. Si on l'oblige à le concevoir ainsi, il s'arrête stupidement ; alors, il faut le laisser dans cet état et ne pas le pousser à un autre. De même, la majorité des gens ne peut pas concevoir que quelque chose est engendré de rien, et périt jusqu'à devenir rien. Aussi sont-ils adressés en termes qu'ils peuvent concevoir, saisir et comprendre. Mais cette manière de parler n'est pas à attribuer, étant selon la circonstance, à l'erreur et à la faiblesse ; mais elle est juste (selon la circonstance).

Les vraies démonstrations ont pris naissance chez les philosophes, dont les plus éminents sont ces deux philosophes, à savoir : Platon et Aristote. Quant aux arguments convaincants et très utiles, ils ont pris naissance chez les fondateurs de religions, qui (au lieu de la démonstration rationnelle) ont été gratifiés de la révélation et des inspirations[2].

(1) Al-Fârâbî : *r. fî al-jam' baina ra'yay al-ḥakîmayn*, éd. Dieterici, p. 25 ; tr. all., pp. 40-41.

(2) Le texte de Dieterici est défectueux ; aussi a-t-il traduit ce passage ainsi :

Celui qui suit la méthode de ces deux philosophes (Platon et Aristote) et se réclame de leurs démonstrations concernant l'unité (et l'unicité) du Vrai Créateur, et de leurs explications concernant la création *ex nihilo*, celui-là n'est pas sujet à trouver de la défaillance dans leurs croyances ni de la fausseté dans leurs opinions »[1].

Ce texte montre qu'al-Fârâbî professa une doctrine de la providence divine bien différente de celle qui sera professée par Avicenne et surtout Ibn Rushd. Car, pour lui, cette providence s'étend aux singuliers et ne se limite pas aux lois générales.

10. *Les Idées platoniciennes :*

Le dixième point de divergence supposée entre Platon et Aristote concerne la question des *Idées platoniciennes*. Platon, dans beaucoup de ses dires, soutient que les êtres ont des Idées pures dans le monde divin ; quelquefois il les appelle « les *Idées divines* » ; celles-ci sont impérissables ; elles sont éternelles. Ce qui périt est l'être engendré.

Mais Aristote, poursuit al-Fârâbî, attaque vigoureusement, dans sa *Métaphysique*, les partisans des *Idées* qu'on prétend exister dans le monde divin (m. à m. : le monde du Dieu), et être éternelles. Il y montre les conséquences fâcheuses qui découlent de cette conception, par exemple : qu'il y aurait là-haut, des lignes, des surfaces, des sphères et des mouvements des sphères et des cycles, des sciences comme l'astronomie, la musique, des sons harmonieux et d'autres discordants, de la médecine, de la géométrie, des lignes droites et d'autres courbes, des choses chaudes et d'autres froides, et en somme des qualités actives et d'autres passives, des universaux et des singuliers, des matières et des formes, et d'autres absurdités. Al-Fârâbî dit qu'il se contente de ces indications sans entrer dans les détails, comme il l'a fait jusqu'à présent, car son but ici est d'indiquer les chemins qui, si le chercheur de la vérité les suit, mèneront celui-ci à la vérité et il ne sera pas fourvoyé.

Pour concilier les deux positions diamétralement opposées au sujet de la théorie des IDÉES, al-Fârâbî fait appel, encore une fois, à la *Théologie* de Pseudo-Aristote. Il dit : « mais nous voyons qu'Aristote, dans son livre connu sous le nom de *Théologie*, affirme les Idées spirituelles, et déclare qu'elles existent dans le monde divin. Or, ces affirmations, si on les prend telles quelles, sont : ou bien contradictoires entre elles, ou bien quelques-unes sont d'Aristote et d'autres ne sont pas de lui, ou bien encore comportent des sens et des interprétations dont les fonds sont en accord quoique, en apparence, elles se contredisent, et alors elles

« diese setzen an Stelle einer Schöpfung aus Nichts Offenbarung und Inspiration » (*ibidem*, p. 43, ll. 7-8). C'est que son texte porte : اصحاب الشرائع الذين عوضو ابالابداع الوحيو الالهامات ; c'est le mot بالابداع qui n'a pas de sens ici.

(1) Al-Fârâbî : *al-jam'*..., pp. 26-27 ; tr. all., 42-43.

seraient en parfait accord. Dire qu'Aristote — malgré son habileté, sa vivacité, l'importance qu'il attribue aux Idées spirituelles — se serait contredit dans la même science, à savoir la théologie, c'est improbable et inadmissible. Que quelques-unes de ces affirmations sont d'Aristote et d'autres ne sont pas de lui, c'est encore plus improbable, car les livres qui contiennent ces affirmations sont tellement connus qu'on ne puisse mettre en doute leur authenticité. Reste une seule hypothèse, à savoir : supposer qu'elles comportent des interprétations et des sens qui, une fois révélées, le doute et l'embarras tomberont »[1].

Comme on le voit, al-Fârâbî a opté pour cette troisième possibilité, et non pour la deuxième, qui lui aurait donné la possibilité de corriger l'erreur monstrueuse d'attribuer la *Théologie* à Aristote, et de changer, par là, le cours de l'histoire de la philosophie en Islam. Mais puisqu'il ne l'a pas fait, il ne sert à rien d'exprimer des regrets.

Al-Fârâbî donc n'eut d'autre recours que d'interpréter les paroles des deux Grands Maîtres au sujet des Idées. Voici ce qu'il dit : puisque Dieu est vivant, créateur de ce monde avec tout ce qu'il contient, il faut qu'il y ait chez lui les Idées de ce qu'Il veut créer. D'autre part, puisque Son Essence est immuable, et qu'il n'est pas possible qu'Il subisse un changement, alors ce qui est en son sein est aussi immuable et impérissable. Si les êtres n'avaient pas d'Idées et des images dans l'Essence du Créateur, Vivant et Voulant, qu'aurait-il alors créé? Quel exemple aurait-il suivi en créant? Celui qui nie cela de l'Agent Vivant et Voulant doit soutenir que ce qu'Il crée, Il le crée par hasard et sans aucun dessein, et ne poursuit aucun but, ce qui est une absurdité monstrueuse.

Selon cette interprétation, il faut comprendre les affirmations de ces philosophes concernant les Idées divines : celles-ci ne sont pas des images (ashbâḥ) qui existent dans d'autres endroits qui se trouvent en dehors de ce monde. Car, si on les conçevait ainsi on devrait admettre l'existence de mondes infinis, qui seraient tous comme ce monde-ci. Or, Aristote, dans ses livres de *Physique*, a montré les conséquences absurdes de la doctrine qui soutient qu'il y a plusieurs mondes ; et les commentateurs ont élucidé d'une façon très claire son attitude à cet égard.

Ici al-Fârâbî préconise d'employer une méthode assez féconde dans l'interprétation des doctrines : c'est de distinguer, pour chaque concept, un sens noble et un sens inférieur. Par exemple, le mot : « être » est à prendre ou bien en sens noble, en ce qui concerne l'existence de Dieu, ou bien en un sens inférieur quand il s'agit des êtres ici-bas.

Par cette méthode on peut résoudre des difficultés telles que celle soulevée par une affirmation de Platon dans le *Timée* où il affirme que l'Intelligence et l'Âme ont chacune un monde différent de celui de l'autre, et que l'un de ces mondes est plus haut et l'autre plus bas. Mais il faut comprendre cette affirmation dans ce sens que le monde de l'Intelligence

(1) Al-Fârâbî : *Al-jam' baina ra'yay al-ḥakîmayn*, p. 28 ; tr. all., p. 45.

est son rang[1], de même que le monde de l'Âme est son rang, et non pas que l'Intelligence, l'Âme et Dieu ont chacun un lieu différent de celui de l'autre, l'un plus haut, et l'autre plus bas, comme c'est le cas en ce qui concerne les corps. Car une telle affirmation est à rejeter même par les débutants en philosophie et, à plus forte raison, par les gens versés en elle. Platon veut dire par le haut et le bas : le rang en noblesse, et non pas les lieux matériels.

De même, quand il parle d'émanation de l'Âme sur la nature, et de l'émanation de l'Intelligence sur l'Âme, il veut dire par là l'aide que l'Intelligence fournit pour la conservation des Idées Universelles quand l'Âme s'aperçoit de leurs singuliers.

En outre, quand Platon parle du retour de l'Âme à son monde, une fois libérée de sa prison, il veut dire que l'Âme, tant qu'elle est en ce monde, est obligée d'aider le corps naturel, qui est son lieu, comme si elle aspire au repos. Si elle retourne à son essence, c'est comme si elle est libérée d'une prison nuisible et partie vers le lieu qui lui convient.

C'est ainsi qu'il faut interpréter les autres symboles employés par Platon. Il fut obligé de se servir de cette langue symbolique parce que la langue ordinaire n'est pas capable d'exprimer de telles idées d'une manière adéquate.

Aristote, d'autre part, dans ses livres sur *l'Âme*, de même qu'Alexandre d'Aphrodise et d'autres philosophes, ont montré que l'Intellect est la plus noble partie de l'âme, qu'il est en acte, et c'est par lui qu'on connaît la théologie et Dieu. Il est donc le plus proche être de Lui en noblesse, finesse et pureté, et non pas spatialement. Après l'Intellect vient l'Âme, puisqu'elle est comme un intermédiaire entre l'Intellect et la nature, étant donné qu'elle a des sens naturels, donc elle est unie à l'Intellect par un côté, et cet Intellect est uni à Dieu ; et par un autre côté, l'âme est unie à la nature ; la nature vient après Elle, en rang et non spatialement.

C'est ainsi que les doutes et les embarras tombent quant aux différences présumées entre Platon et Aristote.

D'un très grand secours ici pour son dessein, al-Fârâbî cite *in extenso* le fameux passage de la *Théologie* de Pseudo-Aristote, où l'auteur dit : « Il m'arrive parfois de m'esseuler avec moi-même et de me déshabiller de mon corps ; alors je deviens une substance pure sans corps ; j'entre en moi-même et j'y retourne ; je sors de toute chose excepté moi-même. Je deviens la science, le savant et le su. Je verrai en moi-même de la beauté et de la splendeur, de quoi me rendre plein d'étonnement. Je saurai alors que je suis une petite partie du monde noble, vivante et agissante. Quand j'eus la certitude de cela, je montai de ce monde-ci au monde divin. Je devins comme si je suis là-bas suspendu à ce monde divin. Alors éclatèrent de la lumière et de la splendeur de quoi les langues

(1) C'est ainsi qu'il faut comprendre le mot : *ḥayyiz* dans le texte arabe en cet endroit.

sont incapables d'exprimer, et les oreilles d'entendre. Quand cette lumière m'éblouit et que mes forces n'en pouvaient plus, je suis descendu au monde de la pensée. Quand je fus au monde de la pensée, celle-ci me cacha cette lumière ; je me rappelai alors mon frère Héraclite, en ce qu'il ordonna de chercher la substance de l'âme noble en montant au monde de l'Intelligence. » (p. 31 ; tr. all., pp. 50-51).

Par ce passage, al-Fârâbî fut tout à fait à son aise pour réconcilier les positions de Platon et d'Aristote, au sujet de la théorie des Idées, de l'Âme et de son ascension vers le monde divin.

11. *La récompense et le châtiment dans l'autre monde:*

Le dernier point qu'al-Fârâbî traite, dans ce traité de la réconciliation entre Platon et Aristote, concerne la question de la récompense et le châtiment dans l'autre monde. Il dit que d'aucuns soutiennent que ni Platon ni Aristote ne croient à l'au-delà, ni au châtiment et à la récompense dans un autre monde. Mais al-Fârâbî estime que c'est une opinion erronée. Car, dit-il, Aristote déclare que la récompense est nécessaire dans la nature. Il cite le début de la lettre, envoyée par Aristote à la mère d'Alexandre le Grand, quand elle apprit sa mort et en fut attristée profondément. Aristote y dit notamment : « O mère d'Alexandre ! si vous avez pitié du Grand Alexandre, ne faites pas ce qui vous éloignera de lui, et ne commettez pas ce qui vous empêchera d'être avec lui, le jour de la rencontre parmi les gens de bien. Attachez-vous à ce qui vous approchera de lui : et la première chose qui vous en approchera est que vous-même, avec votre âme pure, vous présentez les offrandes dans le temple de Zeus »[1]. Ce passage indique clairement qu'Aristote crut à la récompense et au châtiment dans un autre monde.

Encore une fois, un apocryphe vient en aide à al-Fârâbî dans sa tâche de réconciliation.

Quant à Platon, il raconte, à la fin de la *République*, un récit qui exprime la résurrection, le jugement dernier, la balance (des vertus et des vices) et la récompense et le châtiment des actes : bons et mauvais. Al-Fârâbî fait évidemment allusion ici au mythe d'Er dans le livre X de la *République* (610 d ; 612 a ; 613 e sqq.). En effet, Platon y affirme qu'il faut qu'il y ait une rémunération dans un autre monde ; sinon la justice divine manquerait. Comme le remarque E. Zeller[2], la croyance de Platon à une rémunération dans un autre monde n'est plus exprimée seulement dans des endroits où on pourrait soupçonner que Platon se conforme à des impératifs pédagogiques ou politiques, mais aussi dans les plus profondes recherches scientifiques[3], dans un contexte qui exclut toute supposition qu'il s'agirait d'autre chose que de sa propre croyance.

(1) *Ibidem*, p. 32 ; tr. all., p. 52.

(2) E. Zeller : *Die Philosophie der Griechen*, II, 1, pp. 837-8. 6. Auflage, 1963, Darmstadt.

(3) Par exemple : *République*, 610 d ; 612 a ; 613 sqq. ; *Phédon*, 63 a, 95 b sqq., 114 d ; *Phèdre*, 248 e.

LE SYSTÈME D'AL-FÂRÂBÎ

I

La Métaphysique

Pour exposer le système philosophique d'al-Fârâbî, commençons par sa métaphysique. Comme il l'explique dans sa *Classification des sciences*, la métaphysique ou la science divine (al-ʿilm al-ilâhî) comme il l'appelle en suivant fidèlement Aristote, se compose de trois parties :

(1) La première examine les êtres et ce qui leur advient en tant qu'êtres.

(2) La seconde étudie les principes des démonstrations dans les sciences théoriques particulières, dont chacune étudie un être particulier, par exemple : la logique, la géométrie, l'arithmétique et d'autres sciences particulières semblables ; on y examine les principes de la logique, des mathématiques et de la physique, en dressant des définitions de leurs substances, et en montrant les erreurs dans lesquelles sont tombés les anciens au sujet des principes de ces sciences, par exemple leurs opinions touchant le point, l'unité, les lignes et les surfaces et qu'ils sont des substances séparées, et d'autres erreurs du même genre.

(3) La troisième partie de la métaphysique procède à l'examen des êtres qui ne sont ni corps, ni dans des corps. On y cherche d'abord si ce genre d'êtres existent ; on démontre qu'ils existent. Puis on détermine s'ils sont plusieurs, et on démontre qu'ils sont multiples. On cherche ensuite s'ils sont finis, ou non, et on démontre qu'ils sont finis. On cherche s'ils sont de même rang en perfection, ou s'ils sont différents en rang de perfection, et on démontre qu'ils diffèrent en perfection. Mais, malgré leur multiplicité, ils montent du plus imparfait au plus en plus parfait, jusqu'au Parfait qu'aucun autre être n'est plus parfait que Lui, qui n'a pas d'égal, ni de contraire, qui est le premier qui n'est précédé d'aucun premier, un Être qui ne reçoit son existence d'aucune autre chose, et cet Être un est le Premier absolument. On y montre que tous les autres êtres sont postérieurs à Lui dans l'existence. C'est le Premier Être qui confère l'être à tout être autre que Lui. Il est l'Un Premier qui confère

l'unité à tout autre être. Il est la Vérité (ou le Vrai) qui confère la vérité à tout autre être. Il est impossible qu'il y ait de la multiplicité en Lui, de quelque manière que ce soit. C'est Lui qui, au plus haut degré, mérite d'être appelé un et être.

On y montre que cet Être, qui a ces qualités, est ce qu'on doit croire être Dieu, que ses noms soient sanctifiés ! On pousse la recherche en ce sens pour épuiser tous les attributs de Dieu.

On y cherche comment les êtres ont reçu leur existence de Lui. On y cherche les rangs des êtres, comment ces rangs ont été acquis par eux, et par qui chacun d'eux mérite le rang qui lui est échu. On y montre comment ils sont liés entre eux et l'ordre qui règne parmi eux.

On y pousse la recherche des autres actes de Dieu, pour les embrasser tous, et montrer qu'aucun d'eux n'est injuste, qu'il n'y a pas de désordre, ni de désaccord, ni de manque de coordination entre eux ; et, en somme, qu'il n'y a aucune imperfection ni aucun mal dans ces actes.

Ceci terminé, on y procède à la réfutation des opinions fausses qui ont été débitées sur le compte de Dieu dans ses actes, quant à une prétendue imperfection dans ceux-ci et dans les êtres qu'Il a créés. Cette réfutation sera faite à l'aide de démonstrations qui donneront une science sûre, qu'aucun doute ne peut ébranler[1].

Pour al-Fârâbî donc la métaphysique se compose de trois parties principales : (1) Le problème de l'être en tant qu'être ; (2) la philosophie des principes des sciences ; (3) Dieu et ses attributs. La même division se trouve, d'une manière moins tranchée, chez Aristote, comme le montre al-Fârâbî dans son traité sur le dessein d'Aristote dans sa *Métaphysique* (éd. Dieterici : *Abhandlungen*, pp. 34-38 ; tr. allemand, pp. 54-60).

A. *L'être en tant qu'être*

Dans son *Livre des Lettres* (kitâb al-Ḥurûf)[2], al-Fârâbî se livre à une analyse très approfondie du mot : être (wujûd) et ses dérivés.

Il remarque d'abord qu'en tant que copule, il n'a pas son équivalent en arabe. Pour remédier à cela, les logiciens arabes ont employé le pronom personnel de la troisième personne au singulier : huwa, qui n'est pas très exact et ne peut pas bien correspondre à ἔστιν en grec, et à *hast* en persan.

D'ailleurs le mot arabe *wajad* (d'où *wujûd* = être) a plusieurs significations : *a)* = trouver ; *b)* = reconnaître.

L'*être* se dit de toutes les catégories, de tout ce qui est conçu par l'âme, et de tout ce qui a une essence indépendante en dehors de l'âme.

L'être qui a une essence indépendante en dehors de l'âme est ou bien

(1) Voir : Al-Fârâbî : *Iḥṣâ' al-'ulûm*. Édition 'Uthmân Amîn, 2e éd. Le Caire, 1949.

(2) Al-Fârâbî : *kitâb al-Ḥurûf*, pp. 110-128. Édition de Muḥsin Mahdi, collection *Recherches* publiée sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Beyrouth, 1970.

un être en puissance, ou un être en acte. L'être en acte est de deux sortes : un être qui ne peut jamais ne pas être à aucun moment, car il est toujours en acte ; et un être qui ne fut pas en acte, mais maintenant il est en acte ; avant d'être en acte, il fut en puissance. Être en puissance, c'est être possible. Mais les gens n'ont pas l'habitude d'appeler : « l'être en puissance » — un *être ;* mais ils l'appellent : un non-être.

Le non-être se dit du contraire de l'être : c'est ce dont l'essence n'existe pas en dehors de l'âme. On l'emploie pour désigner aussi bien ce qui n'a pas d'essence du tout, ni dans l'âme ni en dehors de l'âme, que de ce qui a une essence conçue dans l'âme, mais qui n'est pas en dehors de l'âme, par exemple : ce qui est faux, car on peut dire de ce qui est faux qu'il n'existe pas. Mais le sens le plus manifeste du « non-être » est qu'il désigne ce qui n'a pas du tout d'essence.

Les anciens Physiciens, ne s'étant pas aperçus de la différence entre l'être en acte et l'être en puissance, ils trouvaient absurde de dire d'une seule et même chose qu'elle est un être et un non-être, puisqu'ils comprenaient par « être » : ce qui a une essence en acte, et par non-être : ce qui n'a pas d'essence, selon ce qui apparaît de premier abord.

L'être par soi se dit selon le nombre de divisions de ce qui est dit « par soi » :

a) D'abord, il se dit de ce dont l'essence n'a pas besoin d'autres catégories ; c'est ce qui n'est pas dans un sujet. Son contraire est : ce qui est dans un sujet. C'est donc la substance ;

b) Ensuite, c'est ce qui n'a pas de cause pour que son essence soit. Le contraire est : ce qui a une cause quelconque.

B. *Le nécessaire et le contingent*

L'être est de deux sortes : ou bien il est nécessaire, ou bien il est contingent. Le premier est celui dont l'existence ne peut pas être niée, tandis que le second est celui dont il est possible de nier l'existence sans tomber dans l'absurdité. L'être contingent ne tient pas l'existence de lui-même, mais d'autrui, tandis que l'être nécessaire la tient de lui-même. « Supposer que l'être nécessaire n'existe pas, cela est nécessairement absurde. Car son existence n'a pas de cause, aussi ne peut-il pas recevoir son existence d'un autre. Il est plutôt la première cause de l'être des choses, et son être doit être considéré le premier être. On doit le concevoir comme étant dépourvu de tout manque. C'est pourquoi son être est parfait. Il doit être le plus parfait des êtres et n'avoir aucune cause, que ce soit une cause matérielle, ou formelle, ou efficiente ou téléologique »[1].

Cet être nécessaire n'a ni espèce, ni différence spécifique. Il n'y a pas de preuve le concernant, mais c'est lui plutôt qui est la preuve de toutes les choses. Son existence se trouve dans son essence éternellement et

(1) Al-Fârâbî : 'Uyûn al-masâ'il *(Les questions principales)*, p. 57 ; tr. all., p. 94.

immuablement. Aucun non-être ne se mélange avec son être ; c'est pourquoi son être ne peut jamais contenir de la possibilité. Il ne change pas d'un état en un autre ; et il n'a aucun besoin d'aucune chose pour le soutenir dans sa durée.

Cet être nécessaire est *un*, dans le sens qu'aucune essence véritable n'appartient à un autre être que lui. Il est également *un* dans le sens qu'il n'est susceptible d'aucune division, comme c'est le cas pour les grandeurs. Aussi ne peut-on pas lui appliquer les catégories de quantité, ni de temps, ni de lieu. Il n'est pas du tout corporel. — Il est encore *un* dans le sens que son essence ne provient jamais des choses qui sont en dehors de lui, sinon son existence proviendrait de ces choses. Son essence ne peut donc pas être constituée des concepts comme : forme et matière, espèce et différence spécifique. Aussi n'a-t-il aucun contraire.

Il est le Bien pur, la Pensée pure, le pensant pur et le pensé pur.

Il est sage, savant, vivant, tout-puissant et voulant. Il a la plus parfaite beauté, la plus parfaite perfection. Il a la plus grande joie de sa propre essence. C'est pourquoi il est le premier Amant et le premier Aimé.

L'existence de toutes les autres choses provient de Lui, dans ce sens qu'Il laisse l'impression de Son être sur les choses, de manière qu'elles existent. Mais tout existant se trouve à sa place dans la série des êtres, qui se forme de l'empreinte de Son être[1].

« Il est *premier*, en tant que de lui provient tout être d'autrui. Il est *premier*, en tant qu'il est l'être par excellence. Il est *premier*, en tant que tout temporel se trouve être par rapport à lui. Il fut un temps, où cette chose ne se trouva pas auprès de lui, puis celle-ci fut auprès de lui, et non pas en lui. Il est premier, car si on se représente quelque chose, on conçoit d'abord son action en cette chose, puis son acceptation, mais non pas dans le temps »[2].

Mais ce *premier* de tous les êtres est aussi le *dernier*, parce qu'il est la fin ultime de tous les autres êtres. Il est le *dernier*, parce qu'il est la fin véritable de tout effort. Il est le *dernier*, en tant que tout temporel se trouve dans un temps postérieur à un temps où ce temporel ne fut pas, mais il n'y a pas de temps qui fut avant le Vrai (= l'Être nécessaire).

C. *La preuve de l'existence du Principe Premier*

Parmi les traités d'al-Fârâbî, se trouve un traité à titre étrange, qui s'appelle : *Commentaire du traité de Zénon le Grand, le grec.* Al-Fârâbî dit au début de ce traité : « j'ai vu de Zénon le Grand, le disciple d'Aristote, et du Shaikh al-Yûnânî, des traités dont les uns sont commentés par les chrétiens d'une manière tantôt sommaire et tantôt détaillée. C'est pourquoi j'ai résolu de les commenter de la manière qui convient à un

(1) Cf. Al-Fârâbî : *'Uyûn al-masâ'il*, p. 58 ; tr. all., p. 96.

(2) Al-Fârâbî : *al-Fuṣûṣ (Les Gemmes)*, p. 83 ; tr. all., 136-137. La dernière phrase n'est pas très claire.

commentateur dans le commentaire d'un texte. Le premier que je veux commenter est le traité de Zénon le Grand, le grec »[1].

Le livre traite de l'existence du Principe Premier, de Ses attributs, de Ses rapports avec les choses, du prophétisme, de la loi religieuse, et de l'au-delà.

Laissons, pour le moment, les questions concernant l'identité de ce Zénon le Grand[2], et dégageons-en la preuve de l'existence du Premier Principe, exposée dans le premier chapitre de ce traité. Voici ce qu'il dit :

« Tout[3] ce qui existe dans le monde de la génération et de la corruption, et qui n'avait pas existé puis fut, avant sa génération son être fut possible. Car, si son être avait été impossible, il n'aurait pas existé ; et si, par contre, son être avait été nécessaire, il aurait toujours existé. L'être contingent a besoin, pour être, d'une cause qui le fait sortir du non-être à l'être. Donc, tout ce qui ne reçoit pas l'être de lui-même est un être contingent. Tout être contingent reçoit son être d'autrui. Si cet autrui est contingent, il sera de même nature que l'être dont nous parlons. Il faut donc que l'être de l'être contingent relève de l'être nécessaire par soi. Une chose ne peut pas être la cause d'elle-même, car la cause précède, essentiellement, l'effet. Si, par exemple, nous disons que A est la cause de B, nous voulons dire par là que l'être de B vient de l'être de A, en fait. Ceci implique que l'existence de la cause doit précéder l'effet. Une chose ne peut pas avoir deux êtres dont l'un est précédent et cause, et l'autre postérieur et effet, excepté si la chose est cause d'elle-même.

Par là il est établi que l'essence d'une chose ne peut pas être une cause de son existence, qui survient à son essence, car l'existence de la cause est une cause de l'existence de l'effet, et l'essence n'a pas deux êtres dont l'un donne (l'être) et l'autre reçoit. Il n'est pas possible qu'il y ait deux choses dont chacune est la cause de l'autre : par exemple A et B, et que A est la cause de l'être de B et B est la cause de l'être de A. Car, si l'être de B provient de A, il faut que l'être de A précède l'être de B, et il ne serait pas son effet. Ceci exige que A, en tant que cause de B, précède, dans son existence, B, et que, en tant qu'il est l'effet de B, il doit être postérieur, dans son existence, à l'existence de B ; il serait alors, sous le même rapport, existant et non-existant, et B serait la cause de soi-même, car la cause de la cause est cause. Si donc B est la cause de A, et que A soit la cause de B, alors B sera la cause de soi-même, ce qui aura pour conséquence que son existence précéderait son existence, ce qui est absurde.

Il n'en est pas de même de deux relatifs : car, il y a un troisième qui a établi le rapport de relation entre eux.

(1) Al-Fârâbî : *Sharḥ risâlat Zénon al-Kabîr al-Yûnâni*, p. 3. Heyderabad, Dâ'irat al-Ma'ârif al-'uthmânyyah, 1349 h.

(2) Voir en attendant, l'étude de Franz Rosenthal déjà citée.

(3) Nous corrigeons le texte imprimé et lisons : inna kulla shay'in fî 'âlam al-kawn wa al-fasâd mimmâ lam yakun fa-kân, <kân> qabla al-kawn...

Il n'est pas possible qu'il y ait des causes possibles infinies, car chacune d'elles a la propriété d'être intermédiaire : elle est un effet sous un rapport, et cause sous un autre rapport. Tout ce qui a la propriété d'être intermédiaire a nécessairement une extrémité, et l'extrémité est une fin.

Le relèvement des possibles, d'un être dont l'existence est nécessaire, est donc dépourvu des causes matérielles, formelles, finales et efficientes »[1].

La dernière phrase est assez obscure. Veut-il dire que l'être nécessaire n'est pas cause selon ces quatre sortes de causes? Mais alors, il faudrait se demander selon quel genre de cause est-il cause : est-ce selon l'amour, comme l'a dit Aristote? Le contexte ne l'explique pas.

Mais on peut en trouver l'explication dans un autre traité : *al-Da'âwâ al-qalbyyah*, où il dit : « les autres êtres proviennent de Lui selon l'émanation de leur existence par Son être, et selon que leur être émane de Son être »[2].

⁂

Voilà le seul endroit, qui nous soit parvenu, où al-Fârâbî expose sa démonstration de l'existence de Dieu, en s'appuyant sur la distinction entre l'être nécessaire et l'être contingent. C'est cette preuve qu'a reprise plus tard Avicenne dans le *Najâh*[3], presque dans les mêmes termes, et dans le *Shifâ'*[4] mais d'une façon moins serrée et moins précise, ce qui est une preuve, parmi tant d'autres, qu'il est faux de dire que le *Najâh* d'Avicenne est un résumé d'*al-Shifâ'* ; en fait, les deux livres sont indépendants l'un de l'autre.

D. *Ses attributs*

Al-Fârâbî parle des attributs de l'Être Nécessaire dans presque tous ses livres métaphysiques : *Sharḥ risâlat Zénon al-Kabîr*[5], *al-Madînah al-fâḍilah*[6], *al-Fuṣûṣ*[7], *al-Da'âwâ al-Qalbyyah*[8], *al-Siyâsât al-madanyyah*[9], etc. L'exposé le plus développé à ce sujet est celui d'*al-Madînah al-fâḍilah*. Écoutons d'abord ce qu'il y dit :

« L'Être premier est la cause première de l'existence de tous les autres êtres. Il est exempt de toutes sortes d'imperfection. Tout, à part Lui,

(1) Al-Fârâbî : *Sharḥ risâlat Zénon al-Kabîr*, pp. 3-5. Heyderabad, 1349 h.
(2) Al-Fârâbî : *al-Da'âwâ al-qalbyyah*, p. 3. Heyderabad, 1349 h.
(3) Ibn Sînâ : *al-Najâh*, pp. 224-227. Le Caire, 1938.
(4) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, *Ilâhyyât*, I, pp. 37-42. Le Caire, 1960.
(5) P. 5-6.
(6) Chapitres I-VI.
(7) PP. 4-5, 7. Éd. Heyderabad.
(8) P. 3.
(9) PP. 15-22. Éd. Heyderabad, 1346 h. Cette partie n'est qu'un résumé des chapitres II-VI de la *Madînah al-fâḍilah*, dans les mêmes termes. A ce propos, il faut remarquer qu'al-Fârâbî se répète d'un livre à un autre quand il traite les mêmes questions, et souvent dans les mêmes termes.



ne manque pas d'avoir quelque sorte d'imperfection soit une, soit multiple. Tandis que le Premier est pur de toutes sortes d'imperfection ; ainsi son être est le meilleur et le plus ancien. Il ne peut y avoir d'être meilleur que Lui, ni antérieur à Lui. Dans l'excellence de l'être, Il se trouve au suprême degré et dans la perfection de l'être, au rang le plus élevé. C'est pourquoi, il est impossible que son être et sa substance soient entachés d'aucune privation : la privation et la contrariété n'existent que sous la sphère de la lune. La privation est le non-être de ce dont la nature est d'être.

Il est impossible qu'Il contienne de l'être en puissance, sous n'importe quel aspect. Il n'est pas possible qu'Il n'existe pas, sous n'importe quel rapport. Par conséquent, Il est sans commencement, permanent, par sa substance et son essence, sans avoir besoin pour être sans commencement, de quelque autre chose qui prolonge son existence ; mais, par sa substance, Il se suffit pour subsister et durer.

Il ne peut y avoir absolument aucun être pareil au sien, ni non plus aucun être du même rang qui pourrait lui appartenir ou le compléter.

Il est l'être qui ne peut avoir aucune cause de quoi, dont, ou pourquoi[1]. Car, Il n'est point matière et ne subsiste ni dans une matière, ni dans un sujet quelconque. Mais Son Être est exempt de toute matière, de tout sujet et également de toute forme ; car la forme ne peut exister que dans une matière. S'il avait une forme, son essence serait composée de matière et de forme ; et s'il en était ainsi, Il subsisterait par les deux parties dont Il serait composé et son être aurait alors une cause ; car chacune de ses parties serait cause de l'existence de son ensemble. Or, nous avons posé qu'Il est cause première.

Également, (il ne peut y avoir) à son existence ni but ni fin, de telle sorte qu'Il n'existerait que pour réaliser cette fin ou ce but. Autrement, cela constituerait une certaine cause à son existence, et Il ne serait plus cause première.

De même, Il n'a pu emprunter son existence d'un autre être antérieur à Lui, encore moins d'un être inférieur à Lui »[2].

Dieu n'a point d'associé. Sa substance se distingue de tout autre être, sinon Il ne serait pas différent des autres, et alors il ne serait pas le Parfait. « Si l'Être premier possède la perfection de l'être, il est impossible que cet être appartienne à un autre que Lui. Il est donc seul à posséder cet être. Il est donc un » (*ibidem*, p. 16).

Il ne peut avoir de contraire, car deux contraires, s'ils se trouvent en présence l'un de l'autre, se détruiront. « Il s'ensuivrait que chacun d'eux serait sujet à corruption et que le premier pourrait être anéanti par son

(1) C'est-à-dire : qu'Il n'a pas de cause matérielle, ou formelle, ou efficiente *(dont)*, ou finale *(pour quoi)*.

(2) Al-Fârâbî : *Idées des habitants de la cité vertueuse*, traduit par Jaussen, Youssef Karam et J. Chlala. Le Caire, Publications de l'Institut Français d'Archéologie orientale, 1949.

contraire, et cela dans sa substance. Or, ce qui peut se corrompre ne saurait trouver sa subsistance et sa permanence dans sa substance : celle-ci serait insuffisante pour le maintenir dans l'existence comme aussi pour lui permettre d'être ; il y faudrait un autre. Or, le possible ne peut être sans commencement. Ce dont la substance ne peut suffire à sa permanence ou à son être doit avoir pour son être et sa permanence une cause autre que lui. Il ne serait plus alors premier. De plus, il n'existerait que grâce à l'absence de son contraire. Et l'absence de ce contraire serait alors cause de son existence et Il ne serait plus du tout cause première » (*ibidem*, p. 17).

Le Premier est donc unique dans son être, « sans partage aucun avec un autre être qui serait de la même espèce que Lui. » (*ibidem*, p. 18).

Dieu est indéfinissable, car il est indivisible tandis qu'une définition est composée de différents concepts[1]. « S'il en était ainsi, les parties constitutives de sa substance seraient cause de son être, de la même manière que les notions désignées par les parties d'une définition sont causes de l'existence du défini, et de la même manière que la matière et la forme sont causes de leur composé. Or, cela est impossible puisqu'Il est premier et qu'il n'y a absolument pas de cause à son être » (*ibidem*, p. 19).

Son unité est son essence même.

Puisqu'il n'a pas de matière, il est essentiellement intelligence en acte. « Car, ce qui empêche la forme d'être intelligence et d'intelliger en acte, c'est la matière dans laquelle existe la chose ; or, dès que la chose existe sans le secours d'une matière, elle est, dans sa substance, intelligence en acte ; tel est le cas du Premier. Il est donc intelligence en acte » (*ibidem*, p. 20).

Il est connaissant ; pour connaître, Il n'a pas besoin d'une essence autre que la sienne ; et sa substance lui suffit pour connaître et être connu.

Il est sage, « car la sagesse consiste pour l'intelligence à connaître les choses les plus excellentes de la manière la plus excellente. Or, en intelligeant son essence et en la connaissant Il connaît la meilleure des choses. La science par excellence est la science permanente, celle qui ne saurait disparaître. Et, telle est la science que (le Premier) a de son essence » (*ibidem*, 21).

Il est vrai, « car le vrai va de pair avec l'être et la vérité peut aller de pair avec l'être ; car la vérité d'une chose est l'être qui lui est propre, et la perfection de l'être qui lui revient. » (*ibidem*, p. 21).

Il est vivant et Il est vie. Il est vivant, dans ce sens qu'Il intellige le meilleur intelligible par le meilleur des intellects, ou qu'il connaît le meilleur objet de la meilleure des connaissances. En outre, « le nom de vivant peut s'étendre à ce qui n'est pas animal et se dire de tout être qui a atteint son dernier achèvement et de tout ce qui atteint, sous le

(1) Cf. Al-Fârâbî : *al-Fuṣûṣ*, pp. 4-5 : « l'être nécessaire n'a ni différence, ni genre. Il n'a pas donc de définition ».

rapport de l'existence et de la perfection, un degré tel qu'il en résulte ce dont la nature est d'en résulter, de la manière dont il est de sa nature d'en résulter. De ce point de vue, le Premier, possédant l'existence la plus parfaite, mérite le nom de vivant bien plus que ce à quoi on l'applique par extension » (*ibidem*, p. 22).

Il est grand, majestueux et glorieux — en soi. Sa grandeur, sa majesté et sa gloire se diversifient de toutes autres grandeur, majesté ou gloire, car ce sont des fins se terminant à Sa substance et non à quelque chose d'extérieur à Lui.

« L'être du Premier étant le meilleur, sa beauté dépasse toute autre beauté. Il en est de même de Sa parure et de Sa splendeur. » (*ibidem*, p. 25).

« Sa science ne change pas, car Il connaît les choses par les raisons intelligibles et l'ordre ontique, et non par les sens. Or, la science intellectuelle ne change pas, tandis que la connaissance dérivée des sens change »[1].

***

Si l'on considère ces attributs de Dieu, on voit bien que leur élaboration par al-Fârâbî est complètement distincte de celle des Mutakallimîn ou théologiens musulmans :

a. D'abord, aucun théologien musulman avant al-Fârâbî n'a appelé Dieu : l'Être nécessaire, ou le Premier Principe. Ce sont des termes purement philosophiques, qui relèvent directement des principes philosophiques qui ne furent jamais conçus par les Mutakallimîn.

b. L'argumentation par laquelle al-Fârâbî établit chacun de ces attributs est également nouvelle par rapport à l'argumentation des Mutakallimîn antérieurs.

Aussi est-il faux de prétendre qu'il a été influencé, dans ce domaine, par les Mu'tazilites ou n'importe quelle école théologique.

Son indépendance totale à l'égard du Kalâm (théologie musulmane) apparaîtra plus clairement dans sa théorie de l'émanation dont nous allons parler maintenant.

E. *La théorie de l'émanation*

Avec la théorie de l'émanation, nous entrons dans le cœur du néoplatinisme fârâbien. Voici cette fameuse théorie, comme al-Fârâbî l'expose dans la *Madînah al-Fâḍilah (Cité Vertueuse) :*

« Le Premier est celui de qui procède l'être. Dès lors que le Premier a l'existence qui lui est propre, il s'ensuit nécessairement que procède de Lui, chacun selon son être, tous les êtres, dont l'existence ne dépend pas

(1) Al-Fârâbî : *Sharḥ risâlat Zénon al-Kabîr*, p. 6. Heyderabad, 1349 h.



de la volonté de l'homme ou de son choix, les uns nous étant connus par les sens et les autres par la démonstration. Et l'être de ce qui procède de Lui provient de l'écoulement de son être donnant naissance à un autre être et l'être de tout autre découle de son être à Lui. Sous ce rapport, l'existence de ce qui procède de Lui ne constitue en aucune façon la cause ni la fin de Son existence, à la manière dont l'existence du fils en tant que fils (engendré) est la fin de l'existence des parents en tant que parents (générateurs). En ce sens que l'être qui procède de Lui lui ajoute quelque perfection, comme il nous arrive de la plupart des choses faites par nous. Par exemple, en donnant de l'argent à autrui, nous obtenons en retour de la considération ou du plaisir ou d'autres biens qui produisent en nous une certaine perfection. Le Premier n'existe donc pas pour un autre ; un autre (être) n'existe par Lui de telle sorte que le but de son existence soit de donner l'existence aux autres êtres, car alors son existence aurait une cause extérieure à Lui et Il ne serait plus Premier. En outre, en donnant aux autres l'existence, Il n'acquiert pas non plus de perfection étrangère à sa (propre) perfection et qu'Il n'avait pas auparavant, comme celui qui, donnant de son argent ou de toute autre chose, en retire un plaisir, une considération, une supériorité ou autres biens. Il est impossible qu'il en soit ainsi du Premier, car cela détruirait sa primauté et sa priorité, et rendrait un autre (être) antérieur à Lui et cause de son existence. Bien plutôt, Il existe pour lui-même ; et c'est conséquemment et subséquemment à sa substance et à son être que d'autres (êtres) existent en Lui. C'est pourquoi, son être, en débordant a donné l'existence des autres (êtres). Mais Il ne se divise pas en deux éléments dont l'un constituerait sa substance propre et dont l'autre serait l'origine de l'existence des autres êtres, — de la même façon que nous sommes composés de deux éléments, dont l'un, la raison, constitue notre substance et dont l'autre, l'art d'écrire, nous permet de rédiger — mais Il est une seule essence et une seule substance, la même à la fois qui constitue son être et d'où découle tout autre être.

En outre, Il n'a pas besoin, pour qu'un autre être procède de Lui, d'avoir en Lui autre chose que son essence, ni d'un accident ou d'un mouvement qui lui ajoute un mode qu'Il ne possédait pas, ou d'un instrument étranger à son essence, comme le feu a besoin pour, avec l'eau, produire de la vapeur, d'une chaleur qui évapore l'eau ; ou comme (aussi) le soleil a besoin pour chauffer ce qui nous entoure, de se mouvoir afin d'acquérir par le mouvement un mode qu'il n'avait pas, et qu'alors de lui (soleil) et du mode acquis par le mouvement résulte la chaleur dans les choses qui nous entourent ; ou comme (enfin) le menuisier a besoin de la hache et de la scie pour séparer le bois, le couper et le fendre.

Son être, en tant qu'en découle l'existence des autres êtres, n'est pas plus parfait que celui qu'Il possède en sa substance, ni l'être qu'Il a en sa substance n'est plus parfait que celui duquel découlent les autres (êtres). Mais c'est une seule essence.

En outre, aucun obstacle ne peut empêcher les autres êtres de découler de Lui, que (cet obstacle) soit en Lui ou en dehors de Lui »[1].

Mais, comment s'effectue cette émanation ?

« Du Premier découle l'être du second, lequel est aussi une substance absolument incorporelle, et qui n'est pas dans une matière. Il intellige son essence et intellige le Premier, et ce qu'il intellige de son essence n'est pas autre chose que son essence. En tant qu'il intellige quelque chose du Premier résulte nécessairement de lui l'être d'un troisième. En tant qu'il est constitué substantiellement dans son essence propre, résulte nécessairement de lui l'être du premier ciel. Également l'être du troisième n'est pas dans une matière. Par sa substance, il est intelligence ; il intellige son essence et intellige le Premier. En tant qu'il est constitué substantiellement dans son essence propre, résulte nécessairement de lui l'être de la sphère des étoiles fixes. En tant qu'il intellige quelque chose du Premier résulte nécessairement de lui l'être d'un quatrième. Celui-ci non plus n'est pas dans une matière. Il intellige son essence et intellige le Premier. En tant qu'il est constitué substantiellement dans son essence propre, résulte nécessairement de lui l'être de la sphère de Saturne. En tant qu'il intellige quelque chose du Premier résulte nécessairement de lui l'être d'un cinquième. Ce cinquième n'est pas non plus dans une matière. Il intellige son essence et intellige le Premier. En tant qu'il est constitué substantiellement dans son essence résulte nécessairement de lui l'être de la sphère de Jupiter. En tant qu'il intellige quelque chose du Premier résulte nécessairement de lui l'être d'un sixième. Celui-ci n'est pas non plus dans une matière. Il intellige son essence et intellige le Premier. En tant qu'il est constitué substantiellement dans son essence résulte nécessairement de lui l'être de la sphère de Mars. En tant qu'il intellige quelque chose du Premier, résulte nécessairement de lui l'être d'un septième. Celui-ci n'est pas non plus dans une matière. Il intellige son essence et intellige le Premier. En tant qu'il est constitué substantiellement dans son essence résulte nécessairement de lui l'être de la sphère du Soleil. En tant qu'il intellige quelque chose du Premier résulte nécessairement de lui l'être d'un huitième. Celui-ci n'est pas non plus dans une matière. Il intellige son essence et intellige le Premier. En tant qu'il est constitué substantiellement dans son essence propre, résulte nécessairement de lui l'être de la sphère de Vénus. En tant qu'il intellige quelque chose du Premier résulte nécessairement de lui l'être d'un neuvième. Celui-ci n'est pas non plus dans une matière. Il intellige son essence et intellige le Premier. En tant qu'il est constitué substantiellement dans son essence, résulte nécessairement de lui l'être de la sphère de Mercure. En tant qu'il intellige quelque chose du Premier résulte nécessairement de lui l'être d'un dixième. Celui-ci n'est pas non plus dans une matière.

(1) Al-Fârâbî : *Idées des habitants de la cité vertueuse*, traduit par Jaussen, Youssef Karam et J. Chlala, pp. 28-29. Le Caire, 1949.



Il intellige son essence et intellige le Premier. En tant qu'il est constitué substantiellement dans son essence résulte nécessairement de lui l'être de la sphère de la Lune. En tant qu'il intellige quelque chose du Premier résulte nécessairement de lui l'être d'un onzième. Cet onzième n'est pas non plus dans une matière. Il intellige son essence et intellige le Premier. Mais là se termine (l'espèce) d'être qui, pour exister de cette façon, n'a absolument pas besoin de matière et de substrat. Ce sont les êtres séparés, qui sont substantiellement intelligences et intelligibles. Et à la sphère de la Lune se termine l'être des corps célestes, lesquels, de par leur nature, se meuvent circulairement »[1].

En voici les traits essentiels de cette théorie :

1. L'un ne produit qu'un[2] ; aussi n'émane-il du Premier qu'un seul être, à savoir l'Intelligence. C'est qu'il n'est pas possible qu'une multiplicité procède directement de l'unité, tant que cette unité est purement spirituelle.

2. L'émanation se fait par une double réflexion : réflexion sur sa propre essence et réflexion sur le Premier.

3. Les dix Intelligences sont pures de toute matière. Elles forment une série hiérarchique qui descend du Premier à la dixième Intelligence qui régit le monde sublunaire.

4. L'émanation est un processus naturel et mécanique pour ainsi dire, je veux dire qu'il y a un déterminisme absolu qui régit cette émanation.

Regardons de plus près cette théorie.

Pour exprimer ce processus, al-Fârâbî emploie deux termes : *fayḍ*[3] et ṣudûr[4]. Le mot *fayḍ* فيض (mot à mot : débordement, jaillissement) est emprunté à une image de Plotin employée pour exprimer comment se fait l'émanation. Voici ce que dit Plotin pour exprimer comment de l'Un vient le monde intelligible :

« Imaginez une source qui n'a point d'origine ; elle donne son eau à tous les fleuves ; mais elle ne s'épuise pas pour cela ; elle reste, paisible, au même niveau ; les fleuves, issus d'elle, confondent d'abord leurs eaux, avant que chacun d'eux prenne son cours particulier ; mais, déjà, chacun sait où son flot l'entraînera[5]. »

L'image est fort ancienne, et on la retrouve dans le célèbre serment pythagoricien où la tétrade est déclarée ' source de la nature éternelle ' (cf. Diels, *Dox. graeci*, 282, 10). Mais ce qui est important, c'est la manière

(1) Al-Fârâbî : *Idées des habitants...*, tr. fr. citée, pp. 34-35.
(2) Cf. *Madînah Fâḍilah*, p. 19. Édition Dieterici ; *r. Zénon*, p. 8, l. 4.
(3) Cf. *Madînah Fâḍilah*, p. 15. Éd. Dieterici ; *Sharh r. Zénon*, 6, l. 7, 10, 12.
(4) Voir al-Fârâbî : *Sharḥ risâlat Zénon*, p. 6, dernière ligne.
(5) Plotin : *Ennéades*, III, 8, 10 ; tr. Bréhier, III, p. 166.

dont Plotin modifie cette image par le dernier membre de la phrase, qui indique (comme *Enn.* IV, 3, 2-6) à quel point Plotin tenait à l'individualité et était éloigné d'admettre la confusion de tous les êtres en un seul », comme le remarque Bréhier[1].

L'autre terme : ṣudûr (mot à mot : action de procéder) implique le même processus, mais non la même image. De quelle image est-il emprunté?

Quoiqu'il ne soit pas dit expressément, on peut supposer qu'il est emprunté à l'autre image employée par Plotin pour exprimer comment le Second procède de l'un, à savoir : par rayonnement. Voici ce que Plotin dit :

« Si donc il y a un second terme après lui (= l'Un), il faut qu'il existe sans que l'Un se meuve, sans qu'il s'y incline, sans qu'il le veuille, et en un mot : sans aucun mouvement. De quelle manière donc? Et que faut-il concevoir autour de lui, s'il reste immobile? Un *rayonnement* qui vient de lui, de lui qui reste immobile, comme *la lumière resplendissante* qui environne le soleil naît de lui, bien qu'il soit toujours immobile. Tous les êtres d'ailleurs, tant qu'ils subsistent, produisent nécessairement autour d'eux, de leur propre essence, une réalité qui tend vers l'extérieur et dépend de leur pouvoir actuel ; cette réalité est comme une image des êtres dont elle est née ; ainsi le feu fait naître de lui la chaleur ; et la neige ne garde pas en elle-même tout son froid. Les objets odorants surtout en sont la preuve : tant qu'ils existent, il vient d'eux tout alentour une *émanation* [πρόεισί], réalité véritable dont jouit tout le voisinage. »

Mais continuons ce passage très important pour connaître l'origine de la théorie de l'émanation chez al-Fârâbî. Plotin continue :

« De plus, tous les êtres arrivés à l'état parfait engendrent ; donc l'être toujours parfait engendre toujours ; il engendre un objet éternel ; et il engendre un être moindre que lui. Que faut-il donc dire de l'être très parfait? Rien ne vient de lui que ce qu'il y a de plus grand après lui. Mais ce qu'il y a de plus grand après lui, c'est l'Intelligence, qui est le second terme. En effet, l'Intelligence voit l'Un et n'a besoin que de lui ; mais lui, il n'a pas besoin d'elle ; ce qui naît du terme supérieur à l'Intelligence, c'est l'Intelligence ; et l'Intelligence est supérieure à toutes choses parce que les autres choses viennent après elle ; par exemple, l'âme est le verbe et l'acte de l'Intelligence, comme elle-même est le verbe et l'acte de l'Un. Mais le verbe de l'âme est indistinct ; en effet, comme image de l'Intelligence, elle doit regarder vers l'Intelligence ; et de même l'Intelligence vers l'Un, afin d'être intelligence. Et elle le voit sans en être séparée, parce qu'elle est après lui et qu'il n'y a rien entre eux, comme il n'y a rien entre l'âme et l'Intelligence. Tout être engendré désire et aime l'être qui l'a engendré, surtout lorsque le générateur et l'être engendré sont seuls ; et lorsque le générateur est la chose la meilleure

(1) *Ibidem*, p. 166, n. 1.

qu'il y ait, l'être engendré est nécessairement avec lui, n'étant plus séparé de lui que parce qu'il est autre que lui. »[1].

Ce passage (*Ennéades*, V, 1, 6) fut traduit en arabe et sa traduction est conservée dans le manuscrit n. 539 March à la Bodleijenne à Oxford. Nous l'avons édité dans notre : *Plotinus apud arabes*. Donc, al-Fârâbî connaissait bien, en traduction arabe, ce texte dont il s'inspire beaucoup dans sa théorie de l'émanation. Il faut seulement remarquer que le traducteur arabe emploie le mot : *inbajasa* انبجس pour exprimer le mot grec προέεισί (émaner), ce qui ajoute aux deux termes précédemment cités un troisième qui convient plus à l'image de la source.

* * *

Concernant le principe que de l'un ne procède qu'un, al-Fârâbî l'affirme expressément dans son *Sharḥ risâlat Zénon al-Kabîr*[1] (p. 6, dernière ligne, p. 7, l. 4). Il dit :

« De l'un ne procède qu'un. Si de l'un procédaient deux, qui sont différents dans leur essence, la vérité (ou l'essence) de la cause ne serait pas une unité pure : c'est une chose qu'admet quiconque réfléchit un peu. J'ai [c'est-à-dire Moi, Zénon le Grand] entendu mon maître Aristote dire que : si deux procèdent d'un vrai un, alors ou bien ils sont différents dans leur essence, ou bien ils se concordent en toutes choses. S'ils se concordaient, ils ne seraient pas deux ; s'ils différaient, la cause ne serait pas une. »

Dans son *Ta'lîqât*, al-Fârâbî affirme la hiérarchie des Intelligences. Il dit : « chacune des Intelligences actives est plus noble que celle qui la suit. Toutes les Intelligences actives sont plus nobles que les choses matérielles ; et les choses célestes, parmi les choses matérielles, sont plus nobles que le monde physique. Par : « plus noble », nous entendons ici : ce qui est plus ancien en soi, et que sa suivante ne peut exister qu'après l'existence de sa précédente »[2].

Cela se comprend aisément, puisque on est plus pur d'autant qu'on est plus proche de source.

Le monde supralunaire est donc parfaitement hiérarchisé. Le Premier et les dix Intelligences se rangent selon un ordre hiérarchique parfait. « Le plus excellent et le plus parfait d'entre eux, c'est le Premier. Et pour les êtres émanant de Lui, les plus excellents sont, dans l'ensemble, ceux qui ne sont ni corps ni dérivés de corps. Viennent ensuite les (corps) célestes. La plus excellente des (intelligences) séparées est l'(être) second,

(1) Plotin : *Ennéades*, V, 1, 6 ; tr. Bréhier, V, pp. 22-23.
(2) *Plotinus apud Arabes*, éd. par nous, pp. 184-185. Le Caire, 1955. Il avait été publié auparavant par Franz Rosenthal, in *Orientalia*, vol. XXI, fasc. 4, 1952.
(3) Al-Fârâbî : *al-Ta'lîqât*, pp. 2-3. Heyderabad, 1346 h.

suivi successivement des autres jusqu'au onzième. Le plus excellent des (corps) célestes est le premier ciel, puis le second, suivi successivement des autres jusqu'au onzième *(sic!)*, qui est la sphère de la lune. Les (intelligences) séparées qui viennent après le Premier sont au nombre de dix ; les corps célestes sont en tout neuf, soit au total dix-neuf (êtres). — Chacun des dix (êtres séparés) est unique dans son être et son degré : son être ne peut appartenir à nul autre que lui, car si un autre participait de son être, cet autre, s'il en est distinct, possédait nécessairement quelque chose qui le diversifierait de celui-ci. Ainsi, ce par quoi il se diversifierait de celui-ci serait son être propre et alors l'être propre de cet autre ne serait pas l'être par lequel celui-ci existe. Ainsi l'être des deux n'est pas le même, mais chacun d'eux a quelque chose en propre »[1].

Pourtant, dans le *Ta'lîqât*, il précise que « les intelligences des planètes sont en puissance, et non pas en acte. Elles ne peuvent donc pas intelliger tout d'un coup, mais graduellement : une chose après l'autre ; elles ne peuvent pas imaginer les mouvements tout d'un coup, mais un mouvement après l'autre, sinon les mouvements s'effectueraient tout d'un coup, ce qui est absurde. Là où il y a multiplicité il y a manque (ou défaut, ou imperfection). Puisque les planètes en elles-mêmes sont multiples — puisqu'il y a là-dedans une composition d'une matière et d'une forme qui est l'âme — il y a une imperfection dans leurs intelligences. La perfection n'existe que là où il y a de la simplicité. Celle-ci (appartient au) Premier et aux intelligences actives »[2].

Que veut dire tout cela? Qu'al-Fârâbî distingue entre les dix Intelligences des Sphères et les intelligences des planètes : les premières sont en acte, exemptes de matières, et par là parfaites, tandis que les intelligences des planètes sont en puissances, puisqu'elles contiennent de la matière, et partant sont imparfaites.

En effet, dans son traité sur l'*Intellect*, il dit : « tout corps céleste est mû par un moteur, qui n'est ni corps, ni force corporelle, et celui-ci est cause par rapport à lui et est ce qui est propre à lui. Ce moteur se trouve dans un tel rapport avec les corps célestes, qu'il est conçu comme leur cause »[3].

Les corps célestes forment neuf systèmes en neuf degrés : le premier ciel, les étoiles fixes, Saturne, Jupiter, Mars, le Soleil, Vénus, Mercure et la lune ; et chaque système est enveloppé d'un unique corps sphérique. « Le premier (système) contient un seul corps et il se meut d'un seul mouvement circulaire, très rapide. Le second forme un seul corps qui contient d'autres corps dont le mouvement est commun ; ils ont, à eux tous, deux mouvements seulement auxquels tous participent. Les sept suivants, à partir du troisième, comprennent chacun de nombreux corps

(1) Al-Fârâbî : *Idées des habitants...*, pp. 39-40. Traduction citée.
(2) Al-Fârâbî : *al-Ta'lîqât*, pp. 9-10. Heyderabad, 1346 h.
(3) Al-Fârâbî : *Fî ma'âni al-'aql*, p. 48 ; éd. Dieterici ; tr. all., p. 79.

différant dans leurs mouvements propres et participant à d'autres mouvements. Ces corps sont de même genre, mais d'espèces différentes. Il ne saurait se trouver numériquement dans chacune de ces espèces qu'un seul (corps) auquel aucune autre chose ne puisse s'associer dans cette espèce. Ainsi, le soleil, dont aucune chose de son espèce ne saurait partager l'être : il est unique dans son être. Il en est de même de la lune et des autres astres »[1].

Voilà, en gros, le système du monde suprasensible, professé par al-Fârâbî. Dès qu'on l'examine de près, on reconnaît que c'est un système original, qui, à notre connaissance, n'a pas eu son pareil ni de modèle avant al-Fârâbî. Il ne ressemble pas au système plotinien, puisque celui-ci est triadique : l'Un, l'Intelligence (Νοῦς) et l'Âme. S'il lui emprunte quelques traits (l'image de source, ou du rayonnement), le reste n'a rien à faire avec Plotin. — Il ne ressemble pas non plus au système de Jamblique, car celui-ci professe que de toute Unité procède une dualité[2], et distingue de l'Un primordial, qui est le dernier fondement de tout être, une seconde Unité, qui se trouve entre l'Un absolu et la multiplicité ; et de ce deuxième Un seulement, il fait procéder l'Intelligible, à qui il assigne la première place après l'Unité créatrice. — Le système d'al-Fârâbî est encore plus loin de celui de Proclus. Pour celui-ci, toute unité produit une multiplicité du même ordre, et l'Un Absolu produit une pluralité d'unités, et ces unités sont absolument simples, et supérieures à l'être, à la vie et à la pensée.

La Théorie de la Connaissance

Dans la théorie de la connaissance, al-Fârâbî fait une synthèse entre l'aristotélisme et le plotinisme, c'est-à-dire qu'il professe un empirisme complété par un mysticisme intuitioniste.

C'est qu'al-Fârâbî estime que l'homme est composé de « deux substances : l'une est formée, qualifiée, ayant une grandeur, mouvante et reposante, localisée et divisible ; et l'autre est différente de la première en ces qualités, et son essence est bien distincte de l'essence de la première ; cette seconde substance est saisie par l'intellect, et échappe à l'imagination »[4].

La sensation ne saisit pas les concepts purs, mais elle les saisit mélangés ; par exemple, elle ne saisit pas Zayd (= Paul) en tant qu'il est un homme pur, mais le conçoit avec d'autres modes : quantité, qualité, lieu, posi-

(1) Al-Fârâbî : *Idées des habitants de la Cité Vertueuse*, tr. fr., p. 41.
(2) Proclus : *in Tim.* 214 a.
(3) Damascius : *De principiis*, ch. 43, début I, 86, 3 R. Voir E. Zeller : *Die Philosophie der Griechen*, III, 2, p. 746. Darmstadt, 1963.
(4) Al-Fârâbî : *al-Fuṣûṣ*, p. 9. Heyderabad, 1945.

tion, etc. Si ces autres modes faisaient partie de l'essence de l'homme, tous les hommes y participeraient.

Outre les sens, il y a d'autres facultés : la force formative (muṣawwirah), qui se trouve dans la partie antérieure du cerveau, et qui fixe les images des choses sensibles après leur séparation des sens ; — l'intuition (wahm), qui perçoit du sensible ce qui n'est pas senti, par exemple la force qu'a la brebis de saisir l'animosité du loup, quand elle le voit, mais le sens lui-même ne saisit pas cette animosité ; — la mémoire, qui emmagasine ce que l'intuition perçoit, comme la formatrice est la force qui emmagasine ce que le sens perçoit ; — la pensée discursive (mufakkirah), qui s'applique aux dépôts qui se trouvent dans les magasins de la formatrice et de la mémoire, pour les mélanger les uns avec les autres, les distinguer les uns des autres ; elle est appelée pensée discursive si elle est employée par l'intellect humain, et imaginative si elle est employée par l'intuition (wahm).

Souvent, al-Fârâbî oppose le sens à l'intellect, chacun ayant son objet propre. Le sens, dit-il, travaille dans ce qui appartient au monde de la création (ʿâlam al-khalq), tandis que l'intellect travaille dans ce qui appartient au monde de l'ordre (ʿâlam al-amr). Ce qui est au-dessus de la création et de l'ordre est caché aussi bien du sens que de l'intellect.

L'intellect

Al-Fârâbî a consacré un traité spécial à l'intellect et aux différents sens auxquels il donne lieu. Sa traduction latine fut très répandue au moyen âge[1].

L'auteur commence par distinguer plusieurs significations du mot *intellect*, dont les plus importantes, au point de vue philosophique, sont au nombre de six, résumées clairement par E. Gilson[2] dans le schème général suivant :

« 1. *Intelligence*, au sens usuel de : un homme intelligent.
2. *Raison*, au sens que lui donnent les dialecticiens.
3. *Lumière naturelle*, par quoi nous connaissons les principes premiers.
4. *Prudence morale*, qui fait connaître le bien et le mal.
5. *Intellect* dont Aristote parle dans *De anima*, lib. III
   - 1. intellectus in potentia.
   - 2. intellectus in effectu.
   - 3. intellectus adeptus.
   - 4. intelligencia agens.
6. Dieu, principe de toute intellection. »

(1) Voir : Ét. Gilson : « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant », in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, années 1929-1930, pp. 27-38 et l'appendice où il donne une édition critique de cette traduction latine faite par Jean d'Espagne.

(2) Article cité, p. 28.

Voyons de plus près cette classification.

1. L'*intellect*, dans le premier sens, désigne la faculté de celui qui agit avec réflexion. Mais est-ce que cela s'applique aussi bien à celui qui agit en bien qu'à celui qui agit en mal? D'ordinaire on l'applique seulement à celui qui fait, avec réflexion, le bien. Car, celui qui réfléchit bien en faisant le mal est qualifié plutôt de : malin, astucieux, etc.

Mais alors le mot intellect est employé dans le sens de *prudence*, employée par Aristote, et dans ce cas le sens 1 se confondrait avec le sens 4. Car, « être raisonnable » veut dire alors : être vertueux en faisant preuve de discernement. Il se réduirait alors à : « être prudent ».

2. Quant au sens du mot *intellect*, employé souvent par les dialecticiens dans leur parole, quand ils disent d'une chose : cela appartient à ce qu'affirme, ou nie, la raison, à ce qu'accepte ou n'accepte pas la raison — ils veulent dire par là : ce qui est reconnu tout de suite, et à première vue. Ils nomment donc *intellect* ce qui est clair aux yeux de tous ou de la plupart des hommes.

3. Aristote, dans les *Seconds Analytiques*[1], emploie le mot *intellect* pour désigner la faculté de l'âme qui permet à l'homme de saisir la certitude des principes vrais et nécessaires. Cela ne se fait pas par un raisonnement ou une réflexion, mais par disposition naturelle, ou déjà dès l'enfance, sans qu'il sache d'où cela vient et comment il vient. — Cette faculté est une partie de l'âme, à laquelle appartient la première connaissance. La certitude de ces hauts principes et ces principes même forment le fondement des sciences spéculatives.

4. Dans le livre VI de *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote emploie le mot : *intellect* pour désigner cette partie de l'âme, qui se forme grâce à l'exercice continu d'un genre de choses ; en d'autres termes, la faculté de bien discerner ce qu'il faut faire dans un tel ou tel domaine. Aristote l'appelle, dans le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*, la *prudence*. Celle-ci augmente, chez l'homme, avec l'âge, tant qu'il vit. Il devient un expert en la matière. On acceptera son avis, même s'il ne fournit pas de preuve. Il est rare de trouver un homme doué de cette vertu, si ce n'est parmi les vieux, car cette faculté de l'âme nécessite une longue expérience, qui ne peut pas être acquise que pendant un long temps, pour devenir maître de ces jugements vrais et sûrs.

***

Ces quatre sens ne se confondent pas : puisque l'intellect, dans le premier sens, se base essentiellement sur ce qu'on pourrait appeler la sagesse de nations, ou le sens commun, tandis que *la prudence*, désignée par le quatrième sens, est basée sur l'expérience *personnelle* de l'homme,

(1) Aristote : *Analytica Posteriora*, II, c. 19.

rapport de l'existence et de la perfection, un degré tel qu'il en résulte ce dont la nature est d'en résulter, de la manière dont il est de sa nature d'en résulter. De ce point de vue, le Premier, possédant l'existence la plus parfaite, mérite le nom de vivant bien plus que ce à quoi on l'applique par extension » (*ibidem*, p. 22).

Il est grand, majestueux et glorieux — en soi. Sa grandeur, sa majesté et sa gloire se diversifient de toutes autres grandeur, majesté ou gloire, car ce sont des fins se terminant à Sa substance et non à quelque chose d'extérieur à Lui.

« L'être du Premier étant le meilleur, sa beauté dépasse toute autre beauté. Il en est de même de Sa parure et de Sa splendeur. » (*ibidem*, p. 25).

« Sa science ne change pas, car Il connaît les choses par les raisons intelligibles et l'ordre ontique, et non par les sens. Or, la science intellectuelle ne change pas, tandis que la connaissance dérivée des sens change »[1].

***

Si l'on considère ces attributs de Dieu, on voit bien que leur élaboration par al-Fârâbî est complètement distincte de celle des Mutakallimîn ou théologiens musulmans :

a. D'abord, aucun théologien musulman avant al-Fârâbî n'a appelé Dieu : l'Être nécessaire, ou le Premier Principe. Ce sont des termes purement philosophiques, qui relèvent directement des principes philosophiques qui ne furent jamais conçus par les Mutakallimîn.

b. L'argumentation par laquelle al-Fârâbî établit chacun de ces attributs est également nouvelle par rapport à l'argumentation des Mutakallimîn antérieurs.

Aussi est-il faux de prétendre qu'il a été influencé, dans ce domaine, par les Mu'tazilites ou n'importe quelle école théologique.

Son indépendance totale à l'égard du Kalâm (théologie musulmane) apparaîtra plus clairement dans sa théorie de l'émanation dont nous allons parler maintenant.

E. *La théorie de l'émanation*

Avec la théorie de l'émanation, nous entrons dans le cœur du néoplatinisme fârâbien. Voici cette fameuse théorie, comme al-Fârâbî l'expose dans la *Madînah al-Fâḍilah (Cité Vertueuse) :*

« Le Premier est celui de qui procède l'être. Dès lors que le Premier a l'existence qui lui est propre, il s'ensuit nécessairement que procède de Lui, chacun selon son être, tous les êtres, dont l'existence ne dépend pas

(1) Al-Fârâbî : *Sharḥ risâlat Zénon al-Kabîr*, p. 6. Heyderabad, 1349 h.

de la volonté de l'homme ou de son choix, les uns nous étant connus par les sens et les autres par la démonstration. Et l'être de ce qui procède de Lui provient de l'écoulement de son être donnant naissance à un autre être et l'être de tout autre découle de son être à Lui. Sous ce rapport, l'existence de ce qui procède de Lui ne constitue en aucune façon la cause ni la fin de Son existence, à la manière dont l'existence du fils en tant que fils (engendré) est la fin de l'existence des parents en tant que parents (générateurs). En ce sens que l'être qui procède de Lui lui ajoute quelque perfection, comme il nous arrive de la plupart des choses faites par nous. Par exemple, en donnant de l'argent à autrui, nous obtenons en retour de la considération ou du plaisir ou d'autres biens qui produisent en nous une certaine perfection. Le Premier n'existe donc pas pour un autre ; un autre (être) n'existe par Lui de telle sorte que le but de son existence soit de donner l'existence aux autres êtres, car alors son existence aurait une cause extérieure à Lui et Il ne serait plus Premier. En outre, en donnant aux autres l'existence, Il n'acquiert pas non plus de perfection étrangère à sa (propre) perfection et qu'Il n'avait pas auparavant, comme celui qui, donnant de son argent ou de toute autre chose, en retire un plaisir, une considération, une supériorité ou autres biens. Il est impossible qu'il en soit ainsi du Premier, car cela détruirait sa primauté et sa priorité, et rendrait un autre (être) antérieur à Lui et cause de son existence. Bien plutôt, Il existe pour lui-même ; et c'est conséquemment et subséquemment à sa substance et à son être que d'autres (êtres) existent en Lui. C'est pourquoi, son être, en débordant a donné l'existence des autres (êtres). Mais Il ne se divise pas en deux éléments dont l'un constituerait sa substance propre et dont l'autre serait l'origine de l'existence des autres êtres, — de la même façon que nous sommes composés de deux éléments, dont l'un, la raison, constitue notre substance et dont l'autre, l'art d'écrire, nous permet de rédiger — mais Il est une seule essence et une seule substance, la même à la fois qui constitue son être et d'où découle tout autre être.

En outre, Il n'a pas besoin, pour qu'un autre être procède de Lui, d'avoir en Lui autre chose que son essence, ni d'un accident ou d'un mouvement qui lui ajoute un mode qu'Il ne possédait pas, ou d'un instrument étranger à son essence, comme le feu a besoin pour, avec l'eau, produire de la vapeur, d'une chaleur qui évapore l'eau ; ou comme (aussi) le soleil a besoin pour chauffer ce qui nous entoure, de se mouvoir afin d'acquérir par le mouvement un mode qu'il n'avait pas, et qu'alors de lui (soleil) et du mode acquis par le mouvement résulte la chaleur dans les choses qui nous entourent ; ou comme (enfin) le menuisier a besoin de la hache et de la scie pour séparer le bois, le couper et le fendre.

Son être, en tant qu'en découle l'existence des autres êtres, n'est pas plus parfait que celui qu'Il possède en sa substance, ni l'être qu'Il a en sa substance n'est plus parfait que celui duquel découlent les autres (êtres). Mais c'est une seule essence.

En outre, aucun obstacle ne peut empêcher les autres êtres de découler de Lui, que (cet obstacle) soit en Lui ou en dehors de Lui »[1].

Mais, comment s'effectue cette émanation?

« Du Premier découle l'être du second, lequel est aussi une substance absolument incorporelle, et qui n'est pas dans une matière. Il intellige son essence et intellige le Premier, et ce qu'il intellige de son essence n'est pas autre chose que son essence. En tant qu'il intellige quelque chose du Premier résulte nécessairement de lui l'être d'un troisième. En tant qu'il est constitué substantiellement dans son essence propre, résulte nécessairement de lui l'être du premier ciel. Également l'être du troisième n'est pas dans une matière. Par sa substance, il est intelligence ; il intellige son essence et intellige le Premier. En tant qu'il est constitué substantiellement dans son essence propre, résulte nécessairement de lui l'être de la sphère des étoiles fixes. En tant qu'il intellige quelque chose du Premier résulte nécessairement de lui l'être d'un quatrième. Celui-ci non plus n'est pas dans une matière. Il intellige son essence et intellige le Premier. En tant qu'il est constitué substantiellement dans son essence propre, résulte nécessairement de lui l'être de la sphère de Saturne. En tant qu'il intellige quelque chose du Premier résulte nécessairement de lui l'être d'un cinquième. Ce cinquième n'est pas non plus dans une matière. Il intellige son essence et intellige le Premier. En tant qu'il est constitué substantiellement dans son essence résulte nécessairement de lui l'être de la sphère de Jupiter. En tant qu'il intellige quelque chose du Premier résulte nécessairement de lui l'être d'un sixième. Celui-ci n'est pas non plus dans une matière. Il intellige son essence et intellige le Premier. En tant qu'il est constitué substantiellement dans son essence résulte nécessairement de lui l'être de la sphère de Mars. En tant qu'il intellige quelque chose du Premier, résulte nécessairement de lui l'être d'un septième. Celui-ci n'est pas non plus dans une matière. Il intellige son essence et intellige le Premier. En tant qu'il est constitué substantiellement dans son essence résulte nécessairement de lui l'être de la sphère du Soleil. En tant qu'il intellige quelque chose du Premier résulte nécessairement de lui l'être d'un huitième. Celui-ci n'est pas non plus dans une matière. Il intellige son essence et intellige le Premier. En tant qu'il est constitué substantiellement dans son essence propre, résulte nécessairement de lui l'être de la sphère de Vénus. En tant qu'il intellige quelque chose du Premier résulte nécessairement de lui l'être d'un neuvième. Celui-ci n'est pas non plus dans une matière. Il intellige son essence et intellige le Premier. En tant qu'il est constitué substantiellement dans son essence, résulte nécessairement de lui l'être de la sphère de Mercure. En tant qu'il intellige quelque chose du Premier résulte nécessairement de lui l'être d'un dixième. Celui-ci n'est pas non plus dans une matière.

(1) Al-Fârâbî : *Idées des habitants de la cité vertueuse*, traduit par Jaussen, Youssef Karam et J. Chlala, pp. 28-29. Le Caire, 1949.



Il intellige son essence et intellige le Premier. En tant qu'il est constitué substantiellement dans son essence résulte nécessairement de lui l'être de la sphère de la Lune. En tant qu'il intellige quelque chose du Premier résulte nécessairement de lui l'être d'un onzième. Cet onzième n'est pas non plus dans une matière. Il intellige son essence et intellige le Premier. Mais là se termine (l'espèce) d'être qui, pour exister de cette façon, n'a absolument pas besoin de matière et de substrat. Ce sont les êtres séparés, qui sont substantiellement intelligences et intelligibles. Et à la sphère de la Lune se termine l'être des corps célestes, lesquels, de par leur nature, se meuvent circulairement »[1].

En voici les traits essentiels de cette théorie :

1. L'un ne produit qu'un[2]; aussi n'émane-il du Premier qu'un seul être, à savoir l'Intelligence. C'est qu'il n'est pas possible qu'une multiplicité procède directement de l'unité, tant que cette unité est purement spirituelle.

2. L'émanation se fait par une double réflexion : réflexion sur sa propre essence et réflexion sur le Premier.

3. Les dix Intelligences sont pures de toute matière. Elles forment une série hiérarchique qui descend du Premier à la dixième Intelligence qui régit le monde sublunaire.

4. L'émanation est un processus naturel et mécanique pour ainsi dire, je veux dire qu'il y a un déterminisme absolu qui régit cette émanation.

Regardons de plus près cette théorie.

Pour exprimer ce processus, al-Fârâbî emploie deux termes : *fayḍ*[3] et ṣudûr[4]. Le mot *fayḍ* فيض (mot à mot : débordement, jaillissement) est emprunté à une image de Plotin employée pour exprimer comment se fait l'émanation. Voici ce que dit Plotin pour exprimer comment de l'Un vient le monde intelligible :

« Imaginez une source qui n'a point d'origine ; elle donne son eau à tous les fleuves ; mais elle ne s'épuise pas pour cela ; elle reste, paisible, au même niveau ; les fleuves, issus d'elle, confondent d'abord leurs eaux, avant que chacun d'eux prenne son cours particulier ; mais, déjà, chacun sait où son flot l'entraînera[5]. »

L'image est fort ancienne, et on la retrouve dans le célèbre serment pythagoricien où la tétrade est déclarée ' source de la nature éternelle ' (cf. Diels, *Dox. graeci*, 282, 10). Mais ce qui est important, c'est la manière

(1) Al-Fârâbî : *Idées des habitants...*, tr. fr. citée, pp. 34-35.
(2) Cf. *Madînah Fâḍilah*, p. 19. Édition Dieterici ; *r. Zénon*, p. 8, l. 4.
(3) Cf. *Madînah Fâḍilah*, p. 15. Éd. Dieterici ; *Sharh r. Zénon*, 6, l. 7, 10, 12.
(4) Voir al-Fârâbî : *Sharḥ risâlat Zénon*, p. 6, dernière ligne.
(5) Plotin : *Ennéades*, III, 8, 10 ; tr. Bréhier, III, p. 166.

dont Plotin modifie cette image par le dernier membre de la phrase, qui indique (comme *Enn.* IV, 3, 2-6) à quel point Plotin tenait à l'individualité et était éloigné d'admettre la confusion de tous les êtres en un seul », comme le remarque Bréhier[1].

L'autre terme : ṣudûr (mot à mot : action de procéder) implique le même processus, mais non la même image. De quelle image est-il emprunté?

Quoiqu'il ne soit pas dit expressément, on peut supposer qu'il est emprunté à l'autre image employée par Plotin pour exprimer comment le Second procède de l'un, à savoir : par rayonnement. Voici ce que Plotin dit :

« Si donc il y a un second terme après lui (= l'Un), il faut qu'il existe sans que l'Un se meuve, sans qu'il s'y incline, sans qu'il le veuille, et en un mot : sans aucun mouvement. De quelle manière donc? Et que faut-il concevoir autour de lui, s'il reste immobile? Un *rayonnement* qui vient de lui, de lui qui reste immobile, comme *la lumière resplendissante* qui environne le soleil naît de lui, bien qu'il soit toujours immobile. Tous les êtres d'ailleurs, tant qu'ils subsistent, produisent nécessairement autour d'eux, de leur propre essence, une réalité qui tend vers l'extérieur et dépend de leur pouvoir actuel ; cette réalité est comme une image des êtres dont elle est née ; ainsi le feu fait naître de lui la chaleur ; et la neige ne garde pas en elle-même tout son froid. Les objets odorants surtout en sont la preuve : tant qu'ils existent, il vient d'eux tout alentour une *émanation* [πρόεισί], réalité véritable dont jouit tout le voisinage. »

Mais continuons ce passage très important pour connaître l'origine de la théorie de l'émanation chez al-Fârâbî. Plotin continue :

« De plus, tous les êtres arrivés à l'état parfait engendrent ; donc l'être toujours parfait engendre toujours ; il engendre un objet éternel ; et il engendre un être moindre que lui. Que faut-il donc dire de l'être très parfait? Rien ne vient de lui que ce qu'il y a de plus grand après lui. Mais ce qu'il y a de plus grand après lui, c'est l'Intelligence, qui est le second terme. En effet, l'Intelligence voit l'Un et n'a besoin que de lui ; mais lui, il n'a pas besoin d'elle ; ce qui naît du terme supérieur à l'Intelligence, c'est l'Intelligence ; et l'Intelligence est supérieure à toutes choses parce que les autres choses viennent après elle ; par exemple, l'âme est le verbe et l'acte de l'Intelligence, comme elle-même est le verbe et l'acte de l'Un. Mais le verbe de l'âme est indistinct ; en effet, comme image de l'Intelligence, elle doit regarder vers l'Intelligence ; et de même l'Intelligence vers l'Un, afin d'être intelligence. Et elle le voit sans en être séparée, parce qu'elle est après lui et qu'il n'y a rien entre eux, comme il n'y a rien entre l'âme et l'Intelligence. Tout être engendré désire et aime l'être qui l'a engendré, surtout lorsque le générateur et l'être engendré sont seuls ; et lorsque le générateur est la chose la meilleure

(1) *Ibidem*, p. 166, n. 1.

qu'il y ait, l'être engendré est nécessairement avec lui, n'étant plus séparé de lui que parce qu'il est autre que lui. »[1].

Ce passage (*Ennéades*, V, 1, 6) fut traduit en arabe et sa traduction est conservée dans le manuscrit n. 539 March à la Bodleijenne à Oxford. Nous l'avons édité dans notre : *Plotinus apud arabes*. Donc, al-Fârâbî connaissait bien, en traduction arabe, ce texte dont il s'inspire beaucoup dans sa théorie de l'émanation. Il faut seulement remarquer que le traducteur arabe emploie le mot : *inbajasa* انبجس pour exprimer le mot grec πρόεισί (émaner), ce qui ajoute aux deux termes précédemment cités un troisième qui convient plus à l'image de la source.

***

Concernant le principe que de l'un ne procède qu'un, al-Fârâbî l'affirme expressément dans son *Sharḥ risâlat Zénon al-Kabîr*[1] (p. 6, dernière ligne, p. 7, l. 4). Il dit :

« De l'un ne procède qu'un. Si de l'un procédaient deux, qui sont différents dans leur essence, la vérité (ou l'essence) de la cause ne serait pas une unité pure : c'est une chose qu'admet quiconque réfléchit un peu. J'ai [c'est-à-dire Moi, Zénon le Grand] entendu mon maître Aristote dire que : si deux procèdent d'un vrai un, alors ou bien ils sont différents dans leur essence, ou bien ils se concordent en toutes choses. S'ils se concordaient, ils ne seraient pas deux ; s'ils différaient, la cause ne serait pas une. »

Dans son *Ta'lîqât*, al-Fârâbî affirme la hiérarchie des Intelligences. Il dit : « chacune des Intelligences actives est plus noble que celle qui la suit. Toutes les Intelligences actives sont plus nobles que les choses matérielles ; et les choses célestes, parmi les choses matérielles, sont plus nobles que le monde physique. Par : « plus noble », nous entendons ici : ce qui est plus ancien en soi, et que sa suivante ne peut exister qu'après l'existence de sa précédente »[2].

Cela se comprend aisément, puisque on est plus pur d'autant qu'on est plus proche de source.

Le monde supralunaire est donc parfaitement hiérarchisé. Le Premier et les dix Intelligences se rangent selon un ordre hiérarchique parfait. « Le plus excellent et le plus parfait d'entre eux, c'est le Premier. Et pour les êtres émanant de Lui, les plus excellents sont, dans l'ensemble, ceux qui ne sont ni corps ni dérivés de corps. Viennent ensuite les (corps) célestes. La plus excellente des (intelligences) séparées est l'(être) second,

(1) Plotin : *Ennéades*, V, 1, 6 ; tr. Bréhier, V, pp. 22-23.
(2) *Plotinus apud Arabes*, éd. par nous, pp. 184-185. Le Caire, 1955. Il avait été publié auparavant par Franz Rosenthal, in *Orientalia*, vol. XXI, fasc. 4, 1952.
(3) Al-Fârâbî : *al-Ta'lîqât*, pp. 2-3. Heyderabad, 1346 h.

suivi successivement des autres jusqu'au onzième. Le plus excellent des (corps) célestes est le premier ciel, puis le second, suivi successivement des autres jusqu'au onzième *(sic !)*, qui est la sphère de la lune. Les (intelligences) séparées qui viennent après le Premier sont au nombre de dix ; les corps célestes sont en tout neuf, soit au total dix-neuf (êtres). — Chacun des dix (êtres séparés) est unique dans son être et son degré : son être ne peut appartenir à nul autre que lui, car si un autre participait de son être, cet autre, s'il en est distinct, possédait nécessairement quelque chose qui le diversifierait de celui-ci. Ainsi, ce par quoi il se diversifierait de celui-ci serait son être propre et alors l'être propre de cet autre ne serait pas l'être par lequel celui-ci existe. Ainsi l'être des deux n'est pas le même, mais chacun d'eux a quelque chose en propre »[1].

Pourtant, dans le *Ta'lîqât*, il précise que « les intelligences des planètes sont en puissance, et non pas en acte. Elles ne peuvent donc pas intelliger tout d'un coup, mais graduellement : une chose après l'autre ; elles ne peuvent pas imaginer les mouvements tout d'un coup, mais un mouvement après l'autre, sinon les mouvements s'effectueraient tout d'un coup, ce qui est absurde. Là où il y a multiplicité il y a manque (ou défaut, ou imperfection). Puisque les planètes en elles-mêmes sont multiples — puisqu'il y a là-dedans une composition d'une matière et d'une forme qui est l'âme — il y a une imperfection dans leurs intelligences. La perfection n'existe que là où il y a de la simplicité. Celle-ci (appartient au) Premier et aux intelligences actives »[2].

Que veut dire tout cela ? Qu'al-Fârâbî distingue entre les dix Intelligences des Sphères et les intelligences des planètes : les premières sont en acte, exemptes de matières, et par là parfaites, tandis que les intelligences des planètes sont en puissances, puisqu'elles contiennent de la matière, et partant sont imparfaites.

En effet, dans son traité sur l'*Intellect*, il dit : « tout corps céleste est mû par un moteur, qui n'est ni corps, ni force corporelle, et celui-ci est cause par rapport à lui et est ce qui est propre à lui. Ce moteur se trouve dans un tel rapport avec les corps célestes, qu'il est conçu comme leur cause »[3].

Les corps célestes forment neuf systèmes en neuf degrés : le premier ciel, les étoiles fixes, Saturne, Jupiter, Mars, le Soleil, Vénus, Mercure et la lune ; et chaque système est enveloppé d'un unique corps sphérique. « Le premier (système) contient un seul corps et il se meut d'un seul mouvement circulaire, très rapide. Le second forme un seul corps qui contient d'autres corps dont le mouvement est commun ; ils ont, à eux tous, deux mouvements seulement auxquels tous participent. Les sept suivants, à partir du troisième, comprennent chacun de nombreux corps

(1) Al-Fârâbî : *Idées des habitants...*, pp. 39-40. Traduction citée.
(2) Al-Fârâbî : *al-Ta'lîqât*, pp. 9-10. Heyderabad, 1346 h.
(3) Al-Fârâbî : *Fî ma'ânî al-'aql*, p. 48 ; éd. Dieterici ; tr. all., p. 79.

différant dans leurs mouvements propres et participant à d'autres mouvements. Ces corps sont de même genre, mais d'espèces différentes. Il ne saurait se trouver numériquement dans chacune de ces espèces qu'un seul (corps) auquel aucune autre chose ne puisse s'associer dans cette espèce. Ainsi, le soleil, dont aucune chose de son espèce ne saurait partager l'être : il est unique dans son être. Il en est de même de la lune et des autres astres »[1].

Voilà, en gros, le système du monde suprasensible, professé par al-Fârâbî. Dès qu'on l'examine de près, on reconnaît que c'est un système original, qui, à notre connaissance, n'a pas eu son pareil ni de modèle avant al-Fârâbî. Il ne ressemble pas au système plotinien, puisque celui-ci est triadique : l'Un, l'Intelligence (Νοῦς) et l'Âme. S'il lui emprunte quelques traits (l'image de source, ou du rayonnement), le reste n'a rien à faire avec Plotin. — Il ne ressemble pas non plus au système de Jamblique, car celui-ci professe que de toute Unité procède une dualité[2], et distingue de l'Un primordial, qui est le dernier fondement de tout être, une seconde Unité, qui se trouve entre l'Un absolu et la multiplicité ; et de ce deuxième Un seulement, il fait procéder l'Intelligible, à qui il assigne la première place après l'Unité créatrice. — Le système d'al-Fârâbî est encore plus loin de celui de Proclus. Pour celui-ci, toute unité produit une multiplicité du même ordre, et l'Un Absolu produit une pluralité d'unités, et ces unités sont absolument simples, et supérieures à l'être, à la vie et à la pensée.

La Théorie de la Connaissance

Dans la théorie de la connaissance, al-Fârâbî fait une synthèse entre l'aristotélisme et le plotinisme, c'est-à-dire qu'il professe un empirisme complété par un mysticisme intuitioniste.

C'est qu'al-Fârâbî estime que l'homme est composé de « deux substances : l'une est formée, qualifiée, ayant une grandeur, mouvante et reposante, localisée et divisible ; et l'autre est différente de la première en ces qualités, et son essence est bien distincte de l'essence de la première ; cette seconde substance est saisie par l'intellect, et échappe à l'imagination »[4].

La sensation ne saisit pas les concepts purs, mais elle les saisit mélangés ; par exemple, elle ne saisit pas Zayd (= Paul) en tant qu'il est un homme pur, mais le conçoit avec d'autres modes : quantité, qualité, lieu, posi-

(1) Al-Fârâbî : *Idées des habitants de la Cité Vertueuse*, tr. fr., p. 41.
(2) Proclus : *in Tim.* 214 a.
(3) Damascius : *De principiis*, ch. 43, début I, 86, 3 R. Voir E. Zeller : *Die Philosophie der Griechen*, III, 2, p. 746. Darmstadt, 1963.
(4) Al-Fârâbî : *al-Fuṣûṣ*, p. 9. Heyderabad, 1945.

tion, etc. Si ces autres modes faisaient partie de l'essence de l'homme, tous les hommes y participeraient.

Outre les sens, il y a d'autres facultés : la force formative (muṣawwirah), qui se trouve dans la partie antérieure du cerveau, et qui fixe les images des choses sensibles après leur séparation des sens ; — l'intuition (wahm), qui perçoit du sensible ce qui n'est pas senti, par exemple la force qu'a la brebis de saisir l'animosité du loup, quand elle le voit, mais le sens lui-même ne saisit pas cette animosité ; — la mémoire, qui emmagasine ce que l'intuition perçoit, comme la formatrice est la force qui emmagasine ce que le sens perçoit ; — la pensée discursive (mufakkirah), qui s'applique aux dépôts qui se trouvent dans les magasins de la formatrice et de la mémoire, pour les mélanger les uns avec les autres, les distinguer les uns des autres ; elle est appelée pensée discursive si elle est employée par l'intellect humain, et imaginative si elle est employée par l'intuition (wahm).

Souvent, al-Fârâbî oppose le sens à l'intellect, chacun ayant son objet propre. Le sens, dit-il, travaille dans ce qui appartient au monde de la création (ʿâlam al-khalq), tandis que l'intellect travaille dans ce qui appartient au monde de l'ordre (ʿâlam al-amr). Ce qui est au-dessus de la création et de l'ordre est caché aussi bien du sens que de l'intellect.

L'intellect

Al-Fârâbî a consacré un traité spécial à l'intellect et aux différents sens auxquels il donne lieu. Sa traduction latine fut très répandue au moyen âge[1].

L'auteur commence par distinguer plusieurs significations du mot *intellect*, dont les plus importantes, au point de vue philosophique, sont au nombre de six, résumées clairement par E. Gilson[2] dans le schème général suivant :

« 1. *Intelligence*, au sens usuel de : un homme intelligent.
2. *Raison*, au sens que lui donnent les dialecticiens.
3. *Lumière naturelle*, par quoi nous connaissons les principes premiers.
4. *Prudence morale*, qui fait connaître le bien et le mal.
5. *Intellect* dont Aristote parle dans *De anima*, lib. III
    1. intellectus in potentia.
    2. intellectus in effectu.
    3. intellectus adeptus.
    4. intelligencia agens.
6. Dieu, principe de toute intellection. »

(1) Voir : Ét. Gilson : « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant », in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, années 1929-1930, pp. 27-38 et l'appendice où il donne une édition critique de cette traduction latine faite par Jean d'Espagne.

(2) Article cité, p. 28.



Voyons de plus près cette classification.

1. L'*intellect*, dans le premier sens, désigne la faculté de celui qui agit avec réflexion. Mais est-ce que cela s'applique aussi bien à celui qui agit en bien qu'à celui qui agit en mal? D'ordinaire on l'applique seulement à celui qui fait, avec réflexion, le bien. Car, celui qui réfléchit bien en faisant le mal est qualifié plutôt de : malin, astucieux, etc.

Mais alors le mot intellect est employé dans le sens de *prudence*, employée par Aristote, et dans ce cas le sens 1 se confondrait avec le sens 4. Car, « être raisonnable » veut dire alors : être vertueux en faisant preuve de discernement. Il se réduirait alors à : « être prudent ».

2. Quant au sens du mot *intellect*, employé souvent par les dialecticiens dans leur parole, quand ils disent d'une chose : cela appartient à ce qu'affirme, ou nie, la raison, à ce qu'accepte ou n'accepte pas la raison — ils veulent dire par là : ce qui est reconnu tout de suite, et à première vue. Ils nomment donc *intellect* ce qui est clair aux yeux de tous ou de la plupart des hommes.

3. Aristote, dans les *Seconds Analytiques*[1], emploie le mot *intellect* pour désigner la faculté de l'âme qui permet à l'homme de saisir la certitude des principes vrais et nécessaires. Cela ne se fait pas par un raisonnement ou une réflexion, mais par disposition naturelle, ou déjà dès l'enfance, sans qu'il sache d'où cela vient et comment il vient. — Cette faculté est une partie de l'âme, à laquelle appartient la première connaissance. La certitude de ces hauts principes et ces principes même forment le fondement des sciences spéculatives.

4. Dans le livre VI de *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote emploie le mot : *intellect* pour désigner cette partie de l'âme, qui se forme grâce à l'exercice continu d'un genre de choses ; en d'autres termes, la faculté de bien discerner ce qu'il faut faire dans un tel ou tel domaine. Aristote l'appelle, dans le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*, la *prudence*. Celle-ci augmente, chez l'homme, avec l'âge, tant qu'il vit. Il devient un expert en la matière. On acceptera son avis, même s'il ne fournit pas de preuve. Il est rare de trouver un homme doué de cette vertu, si ce n'est parmi les vieux, car cette faculté de l'âme nécessite une longue expérience, qui ne peut pas être acquise que pendant un long temps, pour devenir maître de ces jugements vrais et sûrs.

* * *

Ces quatre sens ne se confondent pas : puisque l'intellect, dans le premier sens, se base essentiellement sur ce qu'on pourrait appeler la sagesse de nations, ou le sens commun, tandis que *la prudence*, désignée par le quatrième sens, est basée sur l'expérience *personnelle* de l'homme,

(1) Aristote : *Analytica Posteriora*, II, c. 19.

puisqu'elle se forme par la longue expérience que l'homme prudent aura acquise durant une longue période de sa vie. Cette *prudence* est beaucoup plus subtile que la sagesse du sens commun. De même, le sens 2 diffère totalement du sens 3, parce que l'intellect, au sens 2, s'oppose à la révélation d'une part, et à l'intuition mystique d'autre part. Il ne faut pas oublier que par *dialecticiens* al-Fârâbî entend ici les Mutakallimîn (les théologiens spéculatifs).

Il n'est pas donc juste de dire avec E. Gilson qu'« il saute aux yeux que les quatre sens du terme intellect définis par al-Fârâbî chevauchent en partie les uns sur les autres. Ainsi, le premier sens vient rejoindre le quatrième au moins dans une certaine mesure ou, pour mettre les choses au mieux, disons qu'al-Fârâbî ne nous montre pas bien en quoi il s'en distingue. Si l'intellect au premier sens ne mérite son nom que lorsqu'il s'accompagne de prudence morale, il se confond avec l'aptitude à discerner ce qu'il faut faire ou ne pas faire, ce qui constitue précisément le quatrième sens qu'al-Fârâbî vient de définir. D'autre part, l'intellection des vérités de consentement universel (sens deuxième) se distingue mal de celle des premiers principes (sens troisième), et toutes deux prises ensemble ne se distinguent aucunement de l'intellect au cinquième sens »[1]. — Mais qui a dit que l'intellect, au premier sens, ne mérite son nom que lorsqu'il s'accompagne de prudence morale? Ne dit-on pas de quelqu'un qu'il a de l'intellect (au premier sens), quoiqu'il soit jeune et sans grande expérience? D'autre part, l'intellection des vérités de consentement universel est bien distincte de l'intellection des premiers principes, puisque la première porte sur des vérités particulières et non pas sur des principes premiers et généraux.

5. Passons maintenant au cinquième sens du mot intellect, qui est le plus important, et de beaucoup, du point de vue philosophique.

Al-Fârâbî dit qu'Aristote, dans le *De Anima*, emploie le mot : intellect (νοῦς) pour désigner quatre formes d'intellect :

a) l'intellect en puissance ;
b) l'intellect en acte ;
c) l'intellect acquis ;
et *d)* l'intellect actif.

Parlons de chacun d'eux :

a) *L'intellect en puissance* (νοῦς ἐν δυνάμει) est « une âme, ou une partie de l'âme, ou une des facultés de l'âme, ou quelque chose, dont l'essence est de posséder la faculté ou la disposition d'abstraire l'essence et les formes, de tout ce qui existe, de sa matière, de sorte que ces formes constituent une forme par soi, sans matière »[2].

C'est lui qui reçoit les formes abstraites de leurs matières, et en fait

(1) Ét. Gilson, article cité, p. 29.
(2) Al-Fârâbî : *fî ma'âni al-'aql*, éd. Dieterici, p. 42.



sa propre forme. Al-Fârâbî le compare à un morceau de cire qui reçoit une empreinte si profondément que celle-ci se trouve non seulement sur sa surface, mais encore dans toute la profondeur de cire, de manière à l'imprégner tout entier et l'embrasser dans toute sa longueur, sa largeur et sa profondeur.

Il n'est donc qu'une simple possibilité de recevoir les formes abstraites de leurs matières. Une fois entré en possession de ces formes, il devient un intellect en acte, sa potentialité se trouvant actualisée.

b) L'intellect en acte (νοῦς ἐν ἐνεργείᾳ) :

« Les intelligibles en puissance deviennent intelligibles en acte quand ils sont intelligés en acte par l'intellect. Ils ont besoin d'autre chose qui les fasse passer de la puissance à l'acte. L'agent qui les fait passer de la puissance à l'acte est une essence dont la substance est une intelligence en acte et est séparée de la matière. Cette intelligence donne à l'intellect hylique (= l'intellect en puissance), lequel est intelligence en puissance, quelque chose correspondant à la lumière que le soleil donne à la vue. Le rapport de cette intelligence (agente) à l'intellect hylique (= l'intellect en puissance) est semblable à celui du soleil à la vue. La vue est une puissance et une disposition dans une matière. Avant de voir, elle possède la vision en puissance ; et les couleurs, avant d'être vues, sont vues et regardées en puissance. Il n'y a pas, dans la nature de la puissance visuelle qui est dans l'œil, d'aptitude à devenir vision en acte, ni dans la nature des couleurs d'aptitude à être vues et regardées en acte. Le soleil donne à la vue une lumière qui éclaire et aux couleurs une lumière qui les éclaire. Par la lumière qu'elle reçoit du soleil, la vue devient voyante en acte et aura les habitudes de voir en acte ; et par cette lumière, les couleurs sont vues et regardées en acte après avoir été vues et regardées en puissance. De même, cette intelligence en acte fournit à l'intellect hylique quelque chose qu'elle y imprime. Le rapport de cette chose à l'intellect hylique est semblable à celui de la lumière à la vue. Et de même que, grâce à la même lumière, la vue perçoit la lumière, cause de sa vision, le soleil, cause de la même lumière en elle (vue), et les choses visibles en puissance, lesquelles deviennent visibles en acte ; de même, par cette chose, dont le rapport est semblable à celui de la lumière à la vue, l'intellect hylique intellige cette chose elle-même et, par elle, l'intelligence en acte qui imprime en lui cette chose et qui rend les choses intelligibles en puissance, intelligibles en acte ; il (l'intellect hylique) devient alors lui-même intelligence en acte après avoir été intelligence en puissance. L'action de cette intelligence séparée dans l'intellect hylique est semblable à l'action du soleil dans la vue. Pour cela, elle a été appelée l'intellect agent. Son rang, parmi les substances séparées... au-dessous de la Cause première est le dixième. L'intellect hylique s'appelle l'intellect patient. Lorsque dans la puissance raisonnable, l'intellect agent produit cette chose, dont le rapport à elle est semblable à celui de la lumière à la vue,

alors les sensibles qui sont conservés dans la puissance imaginative deviennent intelligibles dans la puissance raisonnable »[1].

Nous reproduisons ce passage tout entier, tiré des *Idées des habitants de la Cité Vertueuse*, pour comparer ce qu'al-Fârâbî y dit avec ce qu'il dit dans le traité *De l'Intellect*, car l'exposé n'est pas tout à fait le même. En effet, on sent que dans le premier les deux intellects : en acte et acquis sont pour ainsi dire escamotés, et la relation s'établit directement entre l'intellect en puissance (en hylique) et l'intellect agent ; tandis que dans le *De l'Intellect*, les quatre genres d'intellect sont clairement articulés. Il est vrai que la distinction n'est pas bien tranchée, surtout entre les trois premiers, mais quand même elle est assez claire pour mériter un traitement individuel de chacun d'eux.

Voyons maintenant ce que notre philosophe dit, dans le *De l'Intellect*, de l'intellect en acte :

Quand les formes de l'être arrivent à l'intellect en puissance, celui-ci devient un intellect en acte. En outre, quand, à l'intellect, arrive l'intelligible qui est abstrait de la matière, cet intelligible devient un intelligible en acte après avoir été intelligible en puissance. Il devient intelligible en acte en devenant forme pour cet intellect en puissance. Donc, la constitution d'un intellect en acte et celle d'un intelligible en acte sont simultanées. Dire que cette substance est pensante ne veut dire autre chose que le fait que l'intelligible est devenu une forme pour l'intellect. C'est pourquoi : dire que cette substance pense actuellement, est la même chose que dire : une pensée actuelle.

Mais l'être de l'intelligible en acte n'est pas le même que celui de la forme qui se trouve encore avec la matière, car celui-ci est encore lié à des modes d'être qui relèvent des dix catégories : lieu, temps, etc., tandis que l'être de l'intelligible en acte, dès qu'il est saisi par l'intellect, est soustrait à toutes ces déterminations catégorielles. On est donc en face d'un nouvel ordre d'être, à savoir : les intelligibles purs.

L'intellect en puissance devient en acte par rapport seulement aux êtres dont il a appréhendé les formes, mais il reste en puissance à l'égard de tous les autres êtres qu'il n'a pas encore appréhendés.

« Quand l'intelligible devient un intelligible en acte, il devient un être dans le monde et est compté comme intelligible parmi la totalité des êtres. Mais il appartient à la nature de tout étant qu'il soit intelligé et devienne une forme de cette substance (l'intellect). S'il en est ainsi, rien ne s'oppose à ce que l'intelligible, en tant qu'il est intelligible en acte et intellect en acte, soit intelligé. Car, ce qui est intelligé n'est autre chose que l'intellect en acte »[2].

(1) Al-Fârâbî : *Idées des habitants de la Cité vertueuse*, tr. fr., pp. 65-66.
(2) Al-Fârâbî : *Fî ma'ânî al-'aql*, éd. Dieterici, p. 44, tr. allemande, pp. 69-70.

c) *L'intellect acquis* (νοῦς ἐπίκτητος) :

Passons maintenant à l'intellect acquis. Voici d'abord ce qu'al-Fârâbî en dit dans le *De l'Intellect :*

« Quand l'intellect en acte intellige l'intelligible, qui déjà se constitue en formes d'autant que celles-ci sont intelligées en acte, alors l'intellect, que nous avons auparavant désigné comme étant en acte, devient un intellect acquis. Alors quand il y a quelque chose, dont la forme n'est ni dans une matière, ni fut auparavant dans une matière, cette forme, quand elle est intelligée, devient quelque chose dont l'existence est intelligée. Celle-ci lui appartenait avant d'être intelligé »[1].

Cela veut dire qu'à côté des formes abstraites de leurs matières, il y a « des formes qui ne sont pas, n'ont jamais été et ne seront jamais dans des matières et que par conséquent notre intellect n'a pas besoin d'abstraire pour pouvoir les appréhender. Il est à leur égard dans la même situation qu'à l'égard de sa propre essence, c'est-à-dire qu'il se trouve en face d'un objet immédiatement intelligible ; aussi, lorsque l'intellect appréhende une forme de ce genre, à la différence de ce qui se passe pour les formes des corps matériels, elle est en lui, pendant son acte d'intellection, exactement ce qu'elle était avant. L'ensemble des formes pures, dont l'être en soi est exactement le même que l'être qu'elles ont dans notre pensée, forme l'objet de ce que l'on nomme l'intellect acquis »[2].

L'intellect acquis est, pour ainsi dire, le substrat de ces formes et il sera la forme de l'intellect en acte, et celui-ci est pour ainsi dire le substrat et la matière de l'intellect acquis. L'intellect en acte est à son tour la forme de l'intellect en puissance, et celui-ci est une matière par rapport à celui-là.

Parmi les formes, les plus hautes sont comme des formes par rapport aux plus basses. Quand les formes s'élèvent, par degrés, de la matière première, elles parviennent à la nature, qui se trouve constituée de formes corporelles dans des matières hyliques, et de là elles montent finalement jusqu'à l'intellect acquis, c'est-à-dire jusqu'à ce qui est semblable aux étoiles et aux limites jusqu'auxquelles arrivent les choses qui sont en rapport avec la matière.

Si ces formes s'élèvent jusqu'au premier degré de l'être immatériel, ce premier degré sera le degré de l'intellect actif.

Comme on le voit, l'intellect en acte vient d'abord, et l'intellect acquis vient par la suite, car l'intellection des formes intelligibles pures ne peut se faire qu'une fois qu'on a pensé tout l'intelligible abstrait.

« Ainsi, nous obtenons une série hiérarchique de trois intellects : en commençant par le bas, on rencontre d'abord l'intellect en puissance, à qui l'intellect en acte sert de forme ; puis, au-dessus du premier, on

(1) Al-Fârâbî : *Fî ma'ânî al-'aql*, p. 45 ; tr. all., p. 71.
(2) Ét. Gilson : article cité, pp. 31-32.

rencontre l'intellect en acte, qui informe l'intellect en puissance au-dessous de lui, mais est informé par l'intellect acquis au-dessus de lui. Si l'on suit la série des intellects en sens inverse, on trouve donc au contraire d'abord les formes pures, puis l'intellect acquis qui leur sert en quelque sorte de substrat et de matière, puis l'intellect en acte ; puis l'intellect en puissance, qui sert de matière à l'intellect en acte ; enfin, à partir de là, les formes commencent de descendre jusqu'aux formes corporelles, d'où elles s'élèvent progressivement en sens inverse, se séparant lentement de la matière en s'efforçant à l'envi de rejoindre l'immatériel »[1].

Il y a donc, pour al-Fârâbî, deux sortes d'intelligibles : les formes corporelles qui nous sont connues par abstraction, et les formes séparées qui nous sont connues par intuition après avoir épuisé la connaissance des formes corporelles.

d) *L'intellect actif* (νοῦς ποιητικός) :

Arrivons maintenant au plus important de ces intellects : l'intellect actif.

Al-Fârâbî nous dit qu'Aristote mentionne ce genre d'intellect dans le troisième livre du *De Anima*. « C'est une forme immatérielle, qui ne fut jamais dans une matière, et n'y est jamais. C'est en quelque sorte un intellect en acte et il ressemble beaucoup à l'intellect acquis. C'est lui qui change cette substance, qui fut un intellect en puissance en (un intellect) en acte, et l'intelligible en puissance en un intelligible en acte. L'intellect actif se trouve, par rapport à l'intellect en puissance, dans la même relation que celle du soleil par rapport à l'œil, qui, tant qu'il se trouve dans l'obscurité, ne peut voir qu'en puissance. Le concept de l'obscurité est celui de la transparence potentielle. La transparence veut dire l'éclairage de quelque chose de lumineux qui se trouve vis-à-vis. Quand le rayon arrive à l'œil, à l'art ou à quelque chose de semblable, alors l'œil deviendra par là actuellement voyant, et les couleurs seront actuellement vues.

Bien plus. Nous croyons, non seulement que l'œil sera par là actuellement voyant, par le fait que le rayon et la transparence actuelle lui parviennent, mais plutôt que, quand l'actuelle transparence lui parvient, les formes de ce qui est objet de vision se présentent, et précisément parce que les formes de l'objet à voir lui sont parvenues que l'œil voit actuellement...

De la même manière, il parvient à l'intellect en puissance quelque chose qui se trouve par rapport à lui comme la faculté actuelle de voir par rapport au regard. Cela lui sera octroyé par l'intellect actif, et celui-ci est donc le principe par lequel le pensé, qui fut seulement potentiel, devient actuel. Exactement comme le soleil rend l'œil voyant en acte, et le pensé un pensé actuel, par ceci qu'il leur octroie des rayons, de

(1) Ét. Gilson : article cité, p. 32.

même l'intellect actif rend l'intellect en puissance un intellect en acte, par ceci qu'il emprunte quelque chose à ce principe (l'intellect actif) et par là seulement l'intelligible devient un intelligible en acte. Donc, l'intellect actif est une sorte d'intellect acquis »[1].

C'est donc grâce à l'intellect actif que l'intellect en puissance devient en acte et que les intelligibles en puissance deviennent des intelligibles en acte. Son rôle est donc semblable à celui du soleil par rapport à l'œil et à la puissance de vue : de possible celle-ci devient, sous l'action de la lumière, actuelle.

Al-Fârâbî est hésitant quand il détermine la relation entre l'intellect acquis et l'intellect agent. Une fois il dit : « l'intellect en acte ressemble à un substrat et à une matière de l'intellect acquis et l'intellect en acte est une forme de cette substance (= l'intellect hylique) ; donc cette substance ressemble à une matière »[2], et dans un autre endroit il dit : « l'intellect agent est une sorte d'intellect acquis ; les formes des êtres y sont toujours, mais leur être là-dedans se trouve selon un ordre qui diffère de l'ordre selon lequel elles se trouvent dans l'intellect qui est en acte »[3]. Car, dans l'intellect en acte, le plus bas précède le plus haut. Nous montons du plus bas être, parmi les choses, au plus haut, comme il est dit dans les *Seconds Analytiques*, puisqu'on s'élève du plus connu au moins connu ; or, le plus parfait est, pour nous, le moins connu, c'est-à-dire que notre ignorance de lui est la plus forte. « C'est pourquoi nous sommes poussés à la supposition que l'ordre de l'être, par rapport à l'intellect en acte est l'inverse de celui qui concerne l'intellect actif. Car l'intellect actif pense d'abord toujours le plus parfait des êtres. Il est vrai que les formes, qui se trouvent jointes aux matières, sont, dans l'intellect actif, abstraites, mais cela non pas de telle sorte qu'elles se trouvâssent auparavant dans des matières et puis furent abstraites, mais de telle sorte que ces formes fussent toujours en lui. Ils ne furent que dans le domaine de la matière première et des autres matières de telle sorte que les formes, qui furent dans l'intellect actif, fussent données avec les matières »[4].

L'intellect actif est indivisible, ou son être consiste en des choses indivisibles. Il confère à la matière les formes de ce qui se trouve dans sa substance ; mais la matière ne peut les accepter (ou les recevoir) qu'en tant que divisées[5]. En d'autres termes, l'intellect actif est purement actuel, toujours en acte, « mais il ne trouve pas toujours à sa disposition des matières aptes à subir son influence, soit parce que la matière elle-même s'y refuse, soit parce qu'une influence contraire y contrebalance la sienne », comme l'explique M. Étienne Gilson[6].

(1) Al-Fârâbî : *Fî ma'ânî al-'aql*, pp. 46-47, éd. Dieterici ; tr. all., pp. 73-75.
(2) Al-Fârâbî : *op. cit.*, p. 46 ; tr. all., p. 73.
(3) Al-Fârâbî : *op. cit.*, p. 47 ; tr. all., p. 75.
(4) Al-Fârâbî, *op. cit.*, p. 48 ; tr. all., 75-76.
(5) Voir *op. cit.*, p. 48 ; tr. all., p. 76.
(6) Ét. Gilson : article cité, p. 35.

Comme nous avons vu dans le passage que nous avons reproduit du livre *Des Idées des habitants de la Cité vertueuse*, l'intellect actif (ou agent, *fa''âl*) parmi les substances séparées au-dessous de la Cause première est le dixième en rang. Les dix Intelligences sont au-dessus de l'Être Premier ; et la première de ces Intelligences se distingue entièrement de l'Être Premier, celui-ci se trouvant au delà de la plus haute des Intelligences séparées, c'est-à-dire au delà de la première des Intelligences motrices elles-mêmes. M. Gilson observe ici avec raison que « nous rencontrons ici pour la première fois une idée qui se répandra dans le moyen âge latin par l'intermédiaire d'Avicenne[1] : la distinction radicale entre Dieu et le premier moteur. A cette conception se rattache en effet la doctrine avicennienne de l'impossibilité de toute preuve purement physique de l'existence de Dieu. Le fait est intéressant non seulement en ce qu'il souligne l'écart qui sépare al-Fârâbî d'Aristote, bien qu'al-Fârâbî lui-même n'ait nullement conscience de cet écart, mais encore en ce qu'il nous en suggère l'origine[2] ». Mais nous ne pouvons pas souscrire à ce qu'il affirme, quand il dit : « On peut discuter pour savoir si l'intellect agent d'Aristote est ou non une substance séparée, mais il est indubitable que, si c'est une substance séparée, cette substance est Dieu »[3]. Car, il est possible, et même vrai, qu'Aristote admette d'autres substances séparées que Dieu. Il n'y a aucune incompatibilité entre l'affirmation que l'intellect agent est une substance séparée et l'affirmation que l'intellect agent est entièrement distinct de Dieu. En effet, les 47 ou 55 intelligences des sphères, dont Aristote parle dans le chapitre 8 du livre Λ de *La Métaphysique*, sont considérées par Aristote comme des substances séparées.

* * *

Voilà la théorie de l'intellect, chez al-Fârâbî, telle qu'elle est exposée dans le traité du *De l'Intellect* et dans les *Idées des habitants de la Cité vertueuse*. Il faut la distinguer nettement des développements qu'on trouve dans les *Pierres précieuses de la sagesse*[4] *(Fuṣûṣ al-ḥikam)*, qui prennent une tournure nettement mystique et bien étrangère à la doctrine d'Aristote, et rejoignent l'image que trace al-Fârâbî de l'homme parfait ou du chef idéal de *sa Cité vertueuse*[5], dont l'âme serait « parfaite et en union avec l'intellect actif ».

(1) Pour Avicenne, en effet, le premier causé est une intelligence pure, car il est une forme sans matière ; c'est la première des Intelligences séparées, « et il semble que c'est le principe moteur de la sphère extrême, selon l'amour » (*Al-Shifâ'*, Al-Ilâhyyât, p. 404. Le Caire, 1960).

(2) Ét. Gilson : article cité, p. 37.

(3) Ét. Gilson : article cité, p. 37.

(4) Al-Fârâbî : *Fuṣûṣ al-ḥikam*, pp. 9, 13, et *passim*. Éd. Heyderabad, 1345 h.

(5) Al-Fârâbî : *Idées des habitants...*, ch. 27, p. 82 de la traduction française citée.

Dans son livre *Al-syasât al-madanyyah*, al-Fârâbî décrit ainsi le rôle de l'intellect agent : « le rôle de l'intellect agent, dit-il, est de prendre soin de l'animal raisonnable (= l'homme), pour chercher à le faire atteindre le plus haut degré de perfection, permis à l'homme d'atteindre, c'est-à-dire l'extrême bonheur, et cela se vérifie quand l'homme atteint le rang de l'intellect agent. Cet état se réalise quand l'homme devient séparé du corps, n'ayant besoin, pour subsister, d'aucune autre chose inférieure à lui, comme le corps, la matière ou un accident quelconque, et quand il persiste toujours dans (cet état de) perfection »[1]. Al-Fârâbî dit qu'il mérite qu'on l'appelle : « l'Esprit Fidèle » (al-rûḥ al-amîn) et « l'Esprit Saint » (rûḥ al-qudus) ; et son rang est celui du Royaume (de Dieu : malakût). Par là, notre philosophe met l'accent sur l'aspect divin de l'intellect agent, et prépare le chemin à la théorie de l'union entre l'âme humaine et l'intellect actif, théorie qui trouvera un ardent partisan dans la personne d'Ibn Bâjjah.

La Morale et la Politique

1. *La science politique*

Dans les œuvres d'al-Fârâbî qui nous restent, il n'y a pas de distinction tranchée entre la morale et la politique. La cause en semble être qu'il ne considère la morale de l'homme qu'en tant que celui-ci vit dans une cité. Aussi assigne-t-il à la politique (al-ʿilm al-madani = mot à mot la science civile) la tâche d'investiguer « toutes les choses par lesquelles l'homme atteint la perfection, ou à l'aide desquelles il peut l'atteindre, à savoir : les biens, les vertus et les bonnes actions. En outre (cette science) les distingue des choses qui empêchent d'atteindre cette perfection, à savoir : les maux, les vices et les mauvaises actions. Elle définit chacune d'elles, comme elle vient, d'où elle provient, pourquoi elle se réalise, et en vue de quoi elle est, jusqu'à ce qu'elles soient toutes connues, intelligées et distinguées les unes des autres. Voilà la science politique, qui est la science des choses par lesquelles les habitants des cités, grâce à la société (mot à mot : à l'association) civile, atteignent le bonheur, chacun selon sa capacité naturelle. Elle montre à l'homme que la société civile, et l'ensemble qui se forme par l'association des civils dans la cité, ressemble à l'association des corps dans l'ensemble du monde ; elle lui montre encore les correspondances entre ce que la cité et la communauté contiennent et ce que contient l'ensemble du monde »[2].

Le bonheur de l'homme est donc lié étroitement à la vie en société, car il ne peut pas l'atteindre s'il est isolé. Idée étrange dans la bouche

(1) Al-Fârâbî : *Al-syâsât al-madanyyah*, p. 3. Heyderabad, 1346 h.
(2) Al-Fârâbî : *Taḥṣîl al-saʿâdah*, pp. 15-16. Heyderabad, 1345 h.

d'un homme à tendances mystiques, qui estime ailleurs que la perfection pour l'homme réside dans l'union de son âme avec l'intellect actif ! Mais la vérité est qu'al-Fârâbî, quand il parle politique, oublie trop son mysticisme, ou n'essaie pas d'être toujours conséquent avec lui-même. Puisque en politique il s'inspire essentiellement de Platon et d'Aristote, il n'est que trop naturel qu'il oublie — pour un certain temps, quitte à y revenir plus tard — ses idées mystico-religieuses.

Aussi ne voyons-nous pas chez lui — du moins dans les œuvres qui nous restent — aucun développement sur l'éthique, au sens propre du mot.

Sa définition de la science politique (al-ʿilm al-madani) dans son traité intitulé *Iḥṣâʾ al-ʿulûm (De Scientiis)* ne fait que corroborer cette observation. Voici cette définition : « la science politique examine les classes des actions et des conduites volontaires, — les facultés, les caractères, les qualités et les dispositions d'où dérivent ces actions et ces conduites-là, — les fins que celles-ci doivent poursuivre, — comment elles doivent se trouver en l'homme, et comment les conserver. Elle distingue entre les buts dans lesquels les actes sont accomplis et les conduites poursuivies, et montre que parmi elles il en est des actions qui constituent vraiment le bonheur, et il en est d'autres qui sont supposées être (constitutives de) bonheur sans l'être en effet ; — que celles qui constituent vraiment le bonheur ne peuvent pas exister dans cette vie, mais dans une autre vie qui viendra après celle-ci, à savoir la vie dans l'au-delà, tandis que celles qui sont supposées être (constitutives de) bonheur, par exemple la richesse, le haut rang et les plaisirs, ne sont que des fins dans cette vie ici-bas. Elle fait des distinctions entre les (différentes sortes d')actions, et montre que celles par lesquelles on atteint le vrai bonheur sont les bonnes et les belles et les vertus, tandis que les autres sont des maux, des vices et des défauts ; et que, chez les hommes, les actions et les conduites sont distribuées entre les cités et les nations selon un certain ordre, et accomplies d'une manière commune »[1].

Cette philosophie civile *(al-falsafah al-madanyyah)*, comme il l'appelle un peu plus loin, a pour objet d'établir des lois générales, et de donner des directives pour leur application selon les cas, et les temps.

Elle est composée de deux parties : la première contient la définition du bonheur, la distinction entre le vrai bonheur et le faux, l'énumération des actions, des conduites, des caractères et des qualités volontaires qui sont répandues parmi les villes et les nations, en distinguant les bonnes d'avec les mauvaises. La seconde partie de cette science comprend comment ordonner les bonnes conduites dans les cités et les nations, la définition des bonnes actions, l'énumération des fonctions et des régimes bons et mauvais dans l'administration de la cité et de la nation. Ces régimes sont décrits dans *La Politique* d'Aristote, dans *La République* de

(1) Al-Fârâbî : *Iḥṣâʾ al-ʿulûm*, pp. 102-103 ; Le Caire, 1949.

Platon et dans d'autres livres de celui-ci. Les mauvais gouvernements sont comme des maladies qui frappent les cités vertueuses.

On y expose comment les bons gouvernements se détériorent et deviennent des mauvais régimes, et les raisons qui amènent ce changement. On y énumère les différentes actions par lesquelles on peut gouverner efficacement les villes et empêcher celles-ci de dégénérer en cités viles ; comment s'y prendre pour redresser celles-ci et les rendre de nouveau vertueuses. On y montre que la cité vertueuse ne reste vertueuse que si leurs gouverneurs (rois) se succèdent dans le temps selon des règles déterminées, de sorte que le successeur succède au prédécesseur selon les mêmes règles qui ont établi celui-ci sur le trône. Il faut que leur succession soit sans interruption.

On y indique encore quelles sont les conditions naturelles que les fils des rois doivent remplir pour succéder à leurs pères ; — comment faut-il les éduquer pour qu'ils remplissent bien leurs fonctions de rois et devenir des rois parfaits[1].

2. *La Cité*

Il est remarquable qu'al-Fârâbî associe toujours : *cités* et nations *(al-mudan wa al-umam)*. Cela le distingue bien de Platon et d'Aristote, pour lesquels la *polis* (la cité) est l'État et ne parlent pas de la nation comme entité politique. Cela tient à plusieurs raisons :

a) D'abord la *cité (polis)*, au sens de cité grecque, n'a pas existé en Islam. Al-Fârâbî ne pouvait pas parler de cette forme d'état qui n'avait pas sa correspondante en pays d'Islam. Il ne voyait autour de lui que deux formes : l'empire musulman gouverné par le *Caliphe*, et les petits états plus ou moins indépendants du Centre du Califat ;

b) Ensuite le monde habité a été divisé selon l'explication des juristes musulmans en deux parties : le royaume de l'Islam *(dâr al-islâm)* et le royaume de la guerre (*dâr al-ḥarb*, c'est-à-dire tous les autres pays non soumis au pouvoir de l'Islam). Force lui fut de changer sa perspective politique en fonction de cet état de choses dont on ne trouvait pas de pareil au monde grec de Platon et d'Aristote.

Le mot de *madînah*, employé par al-Fârâbî, n'est pas donc propre, et risque de nous induire en erreur si nous le comprenons comme équivalent du mot grec *polis* chez Platon et Aristote. Al-Fârâbî a conservé la terminologie de ses maîtres, en la vidant de son sens. Aussi vaut-il mieux comprendre toujours le terme *madinah* (cité) sous sa plume comme équivalent de : régime, état[2], gouvernement.

Les sociétés humaines sont de trois sortes : grande, moyenne et petite.

(1) Cf. *op. cit.*, pp. 104-106.

(2) Chez Aristote, le mot *polis* a quelquefois le sens de : *état* en général. Voir Ernest Barker : *The Politics of Aristotle*, p. 106. Oxford, 1946.



« La grande est la société de plusieurs nations qui s'associent et coopèrent entre elles. La moyenne est la nation *(al-ummah)*. La petite est celle que renferme la cité. Ces trois sont les sociétés complètes. La cité est la première des formes complètes. Quant aux sociétés dans les villages, les quartiers, les rues et les maisons, ce sont des sociétés incomplètes. La plus incomplète (ou imparfaite) est celle de la maison ; c'est une partie de la société de la rue ; celle-ci, à son tour, est une partie de la société du quartier ; celle-ci est une partie de la société de la cité. Les sociétés des quartiers et des villages sont en vue de (la société de) la cité, avec cette différence que les quartiers sont des parties de la cité, tandis que les villages sont les servants de la cité. La société de la cité est une partie de la nation. La nation se divise en cités. La société humaine complète, au sens absolu, se divise en nations. Une nation se distingue d'une autre nation par deux choses naturelles : le caractère naturel et les qualités naturelles, et par une troisième chose qui est conventionnelle mais entre pour un peu dans les choses naturelles, à savoir : la langue, par laquelle on s'exprime. Parmi les nations, les unes sont grandes, les autres sont petites »[1].

Puis, al-Fârâbî énumère les causes naturelles des différences entre les nations : leurs situations par rapport à la sphère céleste, aux étoiles fixes et aux différentes positions des sphères obliques ; les différences entre les différentes positions des sphères obliques ; les différences entre les différentes parties de la terre, les différences de leurs nourritures, des climats, des eaux, des plantes et des animaux.

C'est par l'entr'aide que la cité, la nation et la terre habitée peuvent atteindre le bonheur, puisque l'homme, « de par sa nature, a besoin, pour atteindre ses plus hautes perfections, de plusieurs choses qu'il ne peut à lui seul réaliser toutes »[2], aussi doit-il recourir à d'autres personnes dont chacune lui en fournira une.

3. *La Cité vertueuse idéale*[3]

Al-Fârâbî compare la cité à un corps, avec le cœur comme centre et les organes qui le servent et le maintiennent. Aussi a-t-elle un chef, qui correspond au cœur, et différentes personnes qui servent la cité et la maintiennent en bon état, selon un ordre déterminé. Parlons maintenant des qualités qu'il faut exiger du chef de la cité vertueuse.

« Le chef de la cité vertueuse [lire : idéale] ne saurait être une personne quelconque, car le gouvernement dépend de deux choses : l'une, une

(1) Al-Fârâbî : *Al-syâsât al-madanyyah*, pp. 39-40. Heyderabad, 1346 h.

(2) Al-Fârâbî : *Idées des habitants...*, p. 76, tr. fr. citée.

(3) Les trois traducteurs en français l'ont appelée : la cité *vertueuse*. Nous estimons que cette traduction est mauvaise, sinon fausse. Le mot *fâḍilah (al-madînah al-fâḍilah)* exprime l'excellence, le plus haut degré, en un mot : l'idéal ; il ne se limite pas à la vertu. C'est une traduction exacte et littérale des mots grecs correspondants : ἀρίστη πολιτεία.



aptitude naturelle, et la seconde, une disposition et un habitus volontaires. Le gouvernement échoit à celui qui y est naturellement prédisposé. » C'est lui qui domine, et il n'est dominé par personne. Et al-Fârâbî énumère douze qualités innées que doit posséder le chef de la Cité vertueuse [lire : idéale]. Les voici :

« 1. Posséder ses organes au complet, et que leurs puissances se prêtent aux actions qu'ils doivent accomplir, (de sorte que) s'il entreprend une action à l'aide de l'organe approprié, il l'accomplisse aisément ;

2. Bien être doué naturellement pour comprendre et se représenter tout ce qu'il s'entendra dire, le saisissant selon le sens visé par son interlocuteur et selon la réalité ;

3. Bien retenir ce qu'il comprend, voit, entend et perçoit, en somme ne presque rien oublier ;

4. Avoir l'esprit sagace et pénétrant, de sorte que, s'il aperçoit le moindre indice d'une chose, il la laisse telle que la montre cet indice ;

5. Posséder une belle élocution et pouvoir énoncer avec une clarté parfaite tout ce qu'il conçoit ;

6. Aimer à s'instruire et apprendre, y être enclin et y parvenir aisément sans fatigue ni préjudice résultant de l'effort déployé ;

7. N'être pas avide du manger, du boire et du plaisir charnel, évitant de par sa nature les amusements et détestant les plaisirs qui en découlent ;

8. Aimer la véracité et les véridiques, haïr le mensonge et les menteurs ;

9. Avoir de la grandeur d'âme et aimer la dignité : son âme s'élèvera naturellement au-dessus des vilenies pour s'attacher aux choses nobles ;

10. Mépriser l'or et l'argent et tous les biens de la terre ;

11. Aimer, par nature, la justice et les justes, haïr l'injustice et la tyrannie et ceux qui les commettent, user d'équité vis-à-vis des siens et des autres hommes, y inciter et dédommager la victime de l'injustice, donnant à tous ce qu'il estimera bon et beau ; être droit, docile, ni obstiné ni entêté, si on l'invite à être juste, mais inflexible si on lui demande une injustice ou une vilenie ;

12. Être d'une forte décision, audacieux, entreprenant, sans crainte ni faiblesse, dans ce qu'il estime devoir accomplir. »[1].

L'auteur confesse tout de suite que « la réunion de toutes ces qualités dans le même individu est difficile ; c'est pourquoi les hommes ainsi doués ne se rencontrent qu'un à un, et ne forment qu'une minorité ». C'est pourquoi il se contente d'un chef réalisant en lui six ou cinq.

A côté de ces qualités naturelles, al-Fârâbî exige que le chef, à l'âge adulte, remplisse six conditions, qui sont des qualités acquises :

(1) Al-Fârâbî : *Idées des habitants...*, pp. 83-84, tr. fr. citée. Nous avons numéroté les qualités.

« La première est d'être sage ;

La seconde est d'être savant, connaissant les lois, traditions et coutumes établies pour la cité par ses premiers *(imâms)*, s'y conformant fidèlement dans tous ses actes ;

La troisième est d'avoir une excellence de déduction dans ce au sujet de quoi aucune loi ne lui est parvenue de ses prédécesseurs, et de prendre exemple, dans cette déduction, des premiers *imâms ;*

La quatrième est de posséder une excellence de réflexion et une puissance de déduction pour connaître, à un moment donné, les faits présents et les événements qui doivent survenir, et qui ne sont pas de nature à avoir été prévus par les premiers *(imâms)*, se proposant dans ses déductions d'améliorer l'état de la cité ;

La cinquième est d'avoir une excellence de direction par la parole vers les lois des premiers *(imâms)* et celles qui ont été déduites à leur suite et à leur exemple ;

La sixième est d'avoir une fermeté corporelle dans l'accomplissement des opérations de guerre et ce en possédant l'art militaire inférieur et supérieur. » (*op. cit.*, pp. 84-85).

Mais, parmi ces conditions, la plus importante est la première, c'est-à-dire : être sage, de sorte que « si, à un moment donné, la sagesse ne se rencontre pas dans le gouvernement, et malgré que celui-ci satisfasse à toutes les autres conditions, la cité vertueuse demeurera sans roi et le chef s'occupant du gouvernement de cette cité ne sera point roi. Cette cité est exposée à la ruine. Et, s'il ne se rencontre pas de sage à adjoindre (au gouvernement), la cité ne tardera pas à être ruinée » (*op. cit.*, p. 85). Et voilà qu'al-Fârâbî rejoint la conception platonicienne du roi-philosophe.

Ce sage fârâbien est « au rang le plus achevé de l'humanité et au faîte du bonheur. Son âme est parfaite et unie à l'intellect agent... Il connaît tout acte capable de procurer le bonheur » (*op. cit.*, p. 82). Il est « naturellement disposé à recevoir de l'intellect agent, à l'état de veille ou pendant le sommeil, les particuliers mêmes ou leurs imitations, puis les imitations des intelligibles. Son intellect patient a atteint sa perfection par l'appréhension de tous les intelligibles, sans que rien ne lui en soit refusé, et est devenu intelligence en acte » (*op. cit.*, p. 81).

C'est par la vertu de la pensée *(al-faḍîlah al-fikryyah)* que le roi accomplit au mieux sa fonction, car c'est par cette vertu qu'on peut déduire ce qui est le plus utile et le plus beau dans les fins communes poursuivies par l'État[1].

Aussi faut-il que les rois et les *imâms* étudient les sciences spéculatives, en étudiant d'abord les premières prémisses dans chacune des sciences spéculatives, et comment les classifier ; puis en employant les méthodes

(1) Al-Fârâbî : *Taḥṣîl al-sa'âdah*, p. 23. Heyderabad, 1345 h. L'édition est très défectueuse ; nous l'avons corrigée autant que possible.

logiques dans ces sciences théoriques. Cela doit se faire selon l'ordre préconisé par Platon. Quant aux communs, Ils doivent être instruits dans ces sciences par des méthodes persuasives (iqnâ'yyah), et par l'imagination. Mais il faut distinguer entre les différentes nations et cités dans l'acquisition de ces sciences. — En ce qui concerne les vertus pratiques et les arts pratiques, il faut que les communs du peuple les apprennent par la pratique à l'aide de deux méthodes : les discours persuasifs, et les discours émotifs, de manière à ce qu'ils possèdent l'habitus dans ces arts.

Le roi est le maître et l'instructeur de sa nation, comme le maître de la maison est son maître et instructeur. De même que l'éducateur éduque par la persuasion ou par la contrainte, le roi éduque sa nation par la persuasion ou par la contrainte, selon les cas[1].

A cette occasion, al-Fârâbî fait une distinction très nette entre l'élite et la masse dans l'acquisition de la science : l'élite possède la science étayée par des démonstrations sûres, tandis que la masse se contente de ce qui est du ressort du sens commun (bâdî al-ra'y al-mushtarak, *op. cit.*, p. 36, dernière ligne). « L'élite, dans leurs connaissances théoriques, ne se contentent pas de ce qu'enseigne le sens commun, mais ils croient ce qu'ils croient et savent ce qu'ils savent d'après des prémisses profondément examinées et prouvées »[2].

Le chef de l'État est l'élite de l'élite, parce qu'il n'a jamais recours à ce qu'enseigne le sens commun seulement, mais sa science est établie sur des preuves sûres et irrécusables. C'est pourquoi il est le philosophe κατ' ἐξοχήν. « Cette science est appelée chez les Grecs la sagesse au sens absolu, et la plus haute sagesse ; l'acquisition de cette sagesse, ils l'appellent : la philosophie, et veulent dire par là : l'amour de la plus haute sagesse ; et celui qui la possède ils l'appellent : philosophe, c'est-à-dire : celui qui aime et se consacre à la plus haute sagesse. Ils estiment que (la philosophie) est en puissance toutes les vertus, et l'appellent la science des sciences, la mère des sciences, la sagesse des sagesses, l'art des arts ; c'est-à-dire l'art qui comprend tous les arts, la vertu qui comprend toutes les vertus, et la sagesse qui enveloppe toutes les sagesses... Si l'on considère de près le philosophe au sens absolu, on verra qu'il n'y a pas de différence entre lui et le chef de l'État. Or, celui qui a le pouvoir d'appliquer la théorie aux autres choses est capable de rendre celles-ci intelligibles et d'accomplir les actes volontaires qui en découlent. Sa philosophie est d'autant plus parfaite qu'il est plus capable de faire cette application. Donc, le parfait absolument est celui qui possède les vertus théoriques d'abord, et les vertus pratiques ensuite, par une intuition sûre (ou un discernement sûr), et qui est capable de les créer dans les nations et les cités dans la mesure où cela est possible pour chacune d'elles. Puisque il ne peut pas avoir la puissance de les créer qu'en employant

(1) Al-Fârâbî : *op. cit.*, pp. 30-32.
(2) *Op. cit.*, p. 37.

les démonstrations sûres, les méthodes de persuasion et les méthodes imaginatives, volontairement ou par force, le philosophe absolument est le premier chef de l'état »[1].

Qu'on l'appelle philosophe, roi, premier chef, législateur, *imâm*, c'est tout un. Car, le mot *roi (malik)* désigne celui qui est capable. La capacité parfaite embrasse la puissance totale. La puissance totale exige la connaissance parfaite, la vertu parfaite, et la pensée totale ; sinon, on serait capable de rien. « C'est pourquoi le roi absolument est lui-même le philosophe législateur »[2]. De même l'*imâm*, en langue arabe, indique : « celui qu'on suit ». S'il n'est pas parfait en pensée, connaissance et vertu, il ne sera pas suivi absolument. Pour qu'on soit suivi absolument, il faut qu'on possède la plus haute vertu, la plus sûre connaissance et la plus pénétrante pensée — ce qui ne se trouve que dans un philosophe. Donc, un *imâm* doit être un philosophe.

Mais il doit être un philosophe authentique, car il y en a de faux : « un faux philosophe est celui qui commence à apprendre les sciences sans préparation ; en effet, celui qui veut entreprendre la spéculation, doit avoir une disposition naturelle aux sciences spéculatives, et remplir les conditions mentionnées par Platon dans *La République*[3], à savoir : être bien intelligent et capable de comprendre ce qui est essentiel dans une chose ; avoir une bonne mémoire ; être persévérant dans la poursuite de la science, prêt à supporter les fatigues que celle-ci exige ; être par nature ami de la véracité et des véridiques, de la justice et des justes ; n'être pas effréné ni obstiné dans ce qu'il désire ; n'être pas avide en matière de nourriture et de boisson alcoolique ; ne faire pas cas, de par sa nature, des désirs, de l'argent et d'autres choses semblables ; ne pas se mêler de ce qui est un objet de blâme chez les hommes ; être pieux, docile à la bonté et à la justice, rebelle au mal et à l'iniquité ; être d'une décision ferme en ce qui concerne la chose vraie ; être éduqué selon des lois et des coutumes qui s'accordent avec son naturel ; être un bon croyant selon la religion dans laquelle il fut élevé, attaché aux bonnes actions préconisées par sa religion, ne manquant pas à leur totalité ni à leur majorité ; avec cela, cultivant les vertus qui sont considérées généralement comme telles, ne manquant pas aux bonnes actions qui sont considérées généralement bonnes (mot à mot belles). Le jeune qui est ainsi, et qui commence à apprendre la philosophie et l'apprend, peut ne pas devenir un faux philosophe »[4].

Al-Fârâbî donc préconise avec la plus grande insistance que le roi, le chef de l'État, le législateur, ou l'*imâm* soit un philosophe, et n'éprouve

(1) Al-Fârâbî : *Taḥṣîl al-sa'âdah*, pp. 38-40. Heyderabad, 1345 h.

(2) *Ibidem*, p. 43.

(3) Voir Platon : *La République*, V, 475 c - 480 ; 484 a - 487 a. On en donnera l'essentiel plus bas.

(4) Al-Fârâbî : *Taḥṣîl al-sa'âdah*, pp. 44-45.

aucune gêne de le proclamer très haut. Ce n'est plus la gêne qu'a éprouvée Platon en émettant cette idée dans *la République* quand il dit :

« A moins que les philosophes ne deviennent rois dans les États, ou que ceux qu'on appelle à présent rois et souverains ne deviennent de vrais et sérieux philosophes, et qu'on ne voie réunies dans le même sujet la puissance politique et la philosophie, à moins que d'autre part une loi rigoureuse n'écarte des affaires la foule de ceux que leurs talents portent vers l'une ou l'autre exclusivement, il n'y aura pas... de relâche aux maux qui désolent les États, ni même, je crois, à ceux du genre humain ; jamais, avant cela, la constitution que nous venons de tracer en idée ne naîtra, dans la mesure où elle est réalisable, et ne verra la lumière du jour. Voilà ce que depuis longtemps j'hésitais à déclarer, parce que je prévoyais combien j'allais choquer l'opinion reçue ; on aura peine en effet à concevoir que le bonheur public et privé n'est pas possible ailleurs que dans notre État »[1].

Et Platon de montrer que « la nature a fait les uns pour s'attacher à la philosophie et commander dans l'État, et les autres pour s'abstenir de philosopher et obéir à celui qui gouverne » (*ibidem*, 474 c ; tr. fr. citée, p. 89).

Le philosophe dont il s'agit est un homme qui « est tout disposé à goûter à toutes les sciences, se porte volontiers à l'étude, et y montre une ardeur insatiable » (*ibidem*, p. 475 c ; tr. fr. citée, p. 91).

Les *vrais* philosophes sont « ceux qui aiment à contempler la vérité » (*ibidem*, 475 e), « qui s'attachent en tout à l'essence » (*ibidem*, 480 a ; tr. fr. p. 99).

Platon distingue entre les vrais philosophes et les faux, et réserve aux premiers le droit de gouverner l'État. En effet il dit que les *vrais* philosophes sont ceux « qui sont capables d'atteindre à ce qui existe toujours d'une manière immuable », et les *faux* sont ceux qui en sont incapables et qui s'égarent dans ce qui est multiple et changeant » (*ibidem*, 484 b).

« Les esprits philosophiques sont toujours épris de la science qui peut leur dévoiler quelque chose de cette essence éternelle, inaccessible aux vicissitudes que produisent la génération et la corruption ». « Ils aiment l'essence tout entière, ... ne renoncent volontairement à aucune de ses parties, petite ou grande, précieuse ou de faible valeur, suivant l'exemple des ambitieux et des amoureux » (*ibidem*, 485 b). Ils chérissent la vérité, et n'admettent jamais le mensonge. Ils ne cherchent que le plaisir de l'âme seule, et laissent de côté les plaisirs du corps. Ils sont tempérants et sans cupidité aucune, car les raisons pour lesquelles on cherche la richesse et la magnificence font qu'ils sont les derniers à qui convienne une telle recherche. L'âme ne recèle, dans une nature philosophique, « aucune

(1) Platon : *La République*, V, 473 d-e ; tr. franç. par E. Chambry, Les Belles Lettres, Paris, 1967, tome 2, p. 88.

bassesse, la petitesse d'esprit étant incompatible avec une âme qui doit tendre sans cesse à embrasser l'ensemble et l'universalité des choses divines et humaines » (*ibidem*, 486 a ; tr. fr., p. 104).

Un vrai philosophe ne peut pas regarder la vie humaine comme une chose de grande importance, et ne regardera pas la mort comme une chose à craindre. Un naturel lâche et bas ne saurait avoir part à la vraie philosophie. Il doit être capable de retenir ce qu'il apprend, donc « doué d'une bonne mémoire » (*ibidem*, 48 c d ; tr. fr., p. 105). Il « joigne naturellement aux autres qualités la mesure et la grâce et... se laisse guider spontanément vers l'essence de chaque chose » (*ibidem*, 486 e).

Toutes les qualités que nous venons de dénombrer sont nécessaires et « étroitement liées les unes aux autres dans une âme qui doit atteindre à la pleine et parfaite connaissance de l'être » (486 c) et c'est « à des hommes semblables, perfectionnés par l'éducation et l'expérience, et à eux seuls » (487 a) qu'il faut confier l'État.

On voit par ces passages tirés de *la République* de Platon, qu'al-Fârâbî puise à celui-ci toutes les idées concernant le philosophe-roi qu'il a exprimées dans son traité intitulé *Taḥṣîl al-Saʿâdah* (pp. 37-47 ; éd. de Heyderabad, 1345 h.), sans y ajouter quoi que ce soit (à l'exception du terme *imâm* et son identification avec le roi).

4. *Les Cités perverses*

A cette cité vertueuse s'opposent : la cité ignorante, la cité immorale, la cité altérée, et la cité égarée :

1. « La cité IGNORANTE est celle dont les habitants ne connaissent point le bonheur et ne le soupçonnent même pas. Y sont-ils dirigés, ils ne le réalisent pas et n'y croient pas. En fait des biens, ils ne connaissent que ceux qui apparemment passent pour être des biens, ceux que l'on croit être les fins de la vie, comme la santé du corps, la richesse, la jouissance des plaisirs, la licence de suivre ses passions, les honneurs et les grandeurs. Chacun de ces (biens) est bonheur pour les habitants de la (cité) ignorante. Le bonheur suprême et parfait consiste dans la réunion de tous (ces biens). Leurs contraires constituent le malheur, tels que les maux corporels, la pauvreté, la privation des plaisirs, l'impossibilité de satisfaire ses passions et le défaut de l'estime.

Elle se divise en plusieurs cités :

a. *La cité du nécessaire :* celle dont les habitants veulent se limiter à ce qui est nécessaire à la subsistance du corps, — en fait du boire, du manger, des vêtements, de l'habitation, des rapports sexuels, — et s'entr'aider en vue de l'obtenir.

b. *La cité de l'échange*[1] *:* celle dont les habitants veulent s'entr'aider

(1) Erwin I. I. Rosenthal lit : *al-nadhâla*, au lieu de : al-badâlah, et par conséquent traduit : vile state (la cité de vilenie). Il a pris cette leçon, sans doute, du texte édité

en vue d'atteindre l'aisance et la richesse, non comme un moyen à autre chose, mais comme la fin (même) de la vie.

c. *La cité de l'abjection et du malheur :* celle dont les habitants recherchent la jouissance du plaisir du boire, du manger, des rapports sexuels et en général les plaisirs des sens et de l'imagination et ont une préférence pour la plaisanterie et l'amusement sous toutes leurs formes.

d. *La cité des honneurs :* celle dont les habitants veulent s'entr'aider afin d'être honorés, loués, renommés et réputés parmi les nations, glorifiés, magnifiés en paroles et en actes, entourés d'estime et de splendeur, soit chez les autres, soit entre eux, et cela chacun selon son désir ou ses possibilités.

e. *La cité de la puissance :* celle dont les habitants veulent se soumettre les autres, sans se laisser dominer, leur effort étant pour la joie que leur procure la victoire seulement.

f. *La Cité luxurieuse*[1] *:* celle dont chacun des habitants entend être libre de faire ce qu'il veut, ne mettant aucun frein à sa passion.

Les rois des cités ignorantes sont semblables à leurs cités. Chacun d'eux administre la cité, dont il est le chef, en vue de satisfaire ses passions et ses penchants. Les préoccupations des cités ignorantes qui peuvent être prises pour fins sont celles que nous venons d'énumérer. »

2. Passons maintenant à la cité immorale :

« La cité immorale est celle dont les idées sont les idées vertueuses, qui connaît le bonheur, Dieu — qu'Il soit honoré et glorifié — les (êtres) seconds, l'intellect agent et tout ce qui est de nature à être connu et cru

à Heyderabad d'al-Siyasât al-madanyyah (p. 58). Dieterici traduit : « ein Verwechslungsstaat », lisant : *bidâlah.* Il est assez malaisé de trancher cette difficulté, parce que la définition donnée passe bien avec les deux leçons : une cité d'échange (= de commerce) est une cité où le but est le gain, et partant la richesse ; et une cité dont les habitants prennent pour fin dans la vie la richesse est une cité vile. Cependant, du point de vue philologique, il faut lire — dans le cas où la vraie leçon est : bidâlah — : baddâlah (= commerçants) et la traduction exacte serait : *la Cité des commerçants*, car on ne trouve pas le mot *bidâlah*, dans le sens d'*échange*, comme désignant le métier : ce *maṣdar* ne se trouve pas dans les dictionnaires de l'arabe classique, à moins d'être un terme familier ou populaire.

(1) Il y a ici la même difficulté que dans la note précédente, mais ici la difficulté réside dans la vocalisation et non pas dans les lettres du mot : الجماعية ; Erwin Rosenthal lit : *al-jamâ'iya*, c'est-à-dire (la cité) de la société, de la masse, du peuple, et le traduit par : *democracy*. Dieterici le lit de la même manière et traduit par : *Sammelstaat*, ce qui est une traduction littérale. Mais les trois traducteurs français semblent lire : *al-jimâ'yyah*, c'est-à-dire la cité de la copulation, d'où ils traduisent : *la cité luxurieuse !* Du point de vue philologique, il semble impossible qu'al-Fârâbî ait vocalisé le mot de cette dernière façon, car cela ne passe pas en arabe. — La leçon des trois traducteurs est tout à fait absurde surtout si on tient compte de la définition de ce régime dans *al-Siyâsâtal-madanyyah*.

par les habitants de la cité vertueuse, mais dont les actions de ses habitants sont pareilles à celle des habitants des cités ignorantes. »

3. La troisième est la CITÉ ALTÉRÉE[1] : c'est « celle dont les idées et les actions étaient à l'origine celles de la cité vertueuse, mais qui a changé (par la suite). Des idées étrangères se sont introduites et ses actions sont devenues différentes ».

4. La quatrième et dernière est LA CITÉ ÉGARÉE : « celle qui s'attend au bonheur après la vie présente, mais a modifié ce bonheur, et qui a de Dieu — qu'Il soit honoré et glorifié — des (êtres) seconds, de l'intellect agent : des conceptions fausses, qui ne leur conviennent pas, même considérées comme en étant des similitudes et des représentations. Son premier chef est de ceux qui se donnent pour inspirés sans l'être (réellement), utilisant en cela les falsifications, les tromperies et la séduction »[2].

La distinction entre ces différentes formes de cités perverses repose sur la connaissance plus ou moins imparfaite du vrai bonheur. Commune à elles toutes est une fausse conception du bonheur : c'est-à-dire, la conception de celui-ci comme résidant dans la jouissance des plaisirs du corps, la possession des richesses et des honneurs, la licence de suivre ses passions. Car, la cité ignorante est ou bien (a) celle dont les habitants n'ont pour fin que la possession de la richesse — et c'est *la cité de l'échange ;* ou bien (b) celle dont les habitants veulent se limiter au strict nécessaire pour la subsistance du corps — et c'est *la cité du nécessaire ;* ou bien (c) celle dont les habitants s'entr'aident afin d'être honorés et glorifiés — et c'est *la cité des honneurs ;* ou bien (d) celle dont les habitants cherchent à dominer les autres — et c'est la *cité de puissance ;* ou bien enfin (e) celle dont chacun des habitants donne libre cours à ses passions — et c'est *la cité de la masse.* Cette cité ignorante, sous ces formes, est la plus opposée à la cité vertueuse, puisque les autres trois formes (immorale, altérée et égarée) ne s'opposent à celle-ci que ou bien (a) par la mauvaise conduite des habitants (la cité immorale) ; ou bien (b) par les idées étrangères qui s'y sont introduites et qui ont par là déterminé, chez les habitants, des conduites s'y conformant (la cité altérée) ; ou bien enfin par des conceptions fausses concernant Dieu, les êtres seconds et l'intellect agent (la cité égarée). Si l'on veut traduire ces distinctions en langage moderne et actuel, on pourrait dire qu'une cité (= État) est *immorale* quand les mœurs de ses habitants sont dissolues ; — *altérée* quand elle est ravagée par des idées étrangères destructrices ; — et *égarée* quand elle est basée sur une fausse idéologie.

(1) C'est ainsi qu'il faut traduire le mot : *mubaddalah*, et non pas : *versatile* comme l'ont traduit Jaussen, Karam et Chlala, car *versatile* veut dire : sujet à changer brusquement de parti, d'opinion, ou : exposé à des revirements soudains ; mais, comme l'indique la définition donnée, al-Fârâbî désigne par là seulement que la cité, après avoir été vertueuse, a changé en mal.

(2) Al-Fârâbî : *Idées des habitants de la cité vertueuse*, pp. 86-87.



Les raisons de la perversion des cités

Al-Fârâbî se demande quelles sont les raisons qui rendent les cités perverses. Bien entendu, comme l'a remarqué son maître Platon, ce sont les mœurs des hommes qui font les constitutions, et alors aux cinq sortes de cités correspondent naturellement cinq types d'hommes[1]. Le critère pour juger de la corruption de la cité est toujours chez al-Fârâbi un critère épistémologique : c'est la qualité de la connaissance qui détermine la qualité des citoyens et, partant, de cités :

a. Les habitants de la cité *ignorante* manquent complètement de connaissance des premiers intelligibles ; c'est pourquoi leurs âmes restent imparfaites. Peu à peu leurs âmes dégénèrent de plus en plus, jusqu'à ce que leurs facultés deviennent presque rien,

b. Quant aux habitants de la cité *immorale*, à côté de bonnes dispositions qu'ils ont acquises grâce aux bonnes idées, ils acquièrent de mauvaises dispositions par suite de mauvaises actions. Ces mauvaises dispositions, en se joignant aux bonnes dispositions, elles troublent celles-ci et leur font obstacle, ce qui cause dans celles-ci un grand mal. D'où viendra le malheur opposé au bonheur.

c. Les habitants de la cité *altérée*, en changeant de bonnes idées, dégénéreront comme ceux de la cité ignorante.

d. Enfin, les habitants de la cité égarée dégénèrent par des conceptions fausses, aussi ne peuvent-ils pas atteindre le vrai bonheur.

Estimation

Si nous examinons maintenant les différentes formes de cités perverses décrites par al-Fârâbî, il faut d'abord faire une distinction entre *la cité ignorante* avec ses cinq genres d'une part, et les trois autres formes de cités perverses (l'immorale, l'altérée et l'égarée).

Erwin I. J. Rosenthal[2] croit retrouver la *cité ignorante* avec ses cinq genres chez Platon dans la *République*[3] *:* ainsi, dit-il, la cité de vilenie (*alias* la cité d'échange) correspond à l'oligarchie comme le montre sa définition et *le Commentaire de la République de Platon* par Ibn Rushd ; — *la cité de l'abjection et du malheur* est simplement un genre plus spéci-

(1) Voir l'introduction d'A. Diès à la traduction française de *La République*, I, p. LXXXIX. Paris, Les Belles-Lettres, 1965.

(2) Erwin I. J. Rosenthal : *Political Thought in Medieval Islam*, pp. 135-137. Cambridge, 1962.

(3) Platon : *La République:* timocratie (543 a-550 c) ; oligarchie (550 c-555 b) ; démocratie (555 b-562 a) ; tyrannie (562 a-576 b).

par les habitants de la cité vertueuse, mais dont les actions de ses habitants sont pareilles à celle des habitants des cités ignorantes. »

3. La troisième est la CITÉ ALTÉRÉE[1] : c'est « celle dont les idées et les actions étaient à l'origine celles de la cité vertueuse, mais qui a changé (par la suite). Des idées étrangères se sont introduites et ses actions sont devenues différentes ».

4. La quatrième et dernière est LA CITÉ ÉGARÉE : « celle qui s'attend au bonheur après la vie présente, mais a modifié ce bonheur, et qui a de Dieu — qu'Il soit honoré et glorifié — des (êtres) seconds, de l'intellect agent : des conceptions fausses, qui ne leur conviennent pas, même considérées comme en étant des similitudes et des représentations. Son premier chef est de ceux qui se donnent pour inspirés sans l'être (réellement), utilisant en cela les falsifications, les tromperies et la séduction »[2].

La distinction entre ces différentes formes de cités perverses repose sur la connaissance plus ou moins imparfaite du vrai bonheur. Commune à elles toutes est une fausse conception du bonheur : c'est-à-dire, la conception de celui-ci comme résidant dans la jouissance des plaisirs du corps, la possession des richesses et des honneurs, la licence de suivre ses passions. Car, la cité ignorante est ou bien (a) celle dont les habitants n'ont pour fin que la possession de la richesse — et c'est *la cité de l'échange;* ou bien (b) celle dont les habitants veulent se limiter au strict nécessaire pour la subsistance du corps — et c'est *la cité du nécessaire;* ou bien (c) celle dont les habitants s'entr'aident afin d'être honorés et glorifiés — et c'est *la cité des honneurs;* ou bien (d) celle dont les habitants cherchent à dominer les autres — et c'est la *cité de puissance;* ou bien enfin (e) celle dont chacun des habitants donne libre cours à ses passions — et c'est *la cité de la masse*. Cette cité ignorante, sous ces formes, est la plus opposée à la cité vertueuse, puisque les autres trois formes (immorale, altérée et égarée) ne s'opposent à celle-ci que ou bien (a) par la mauvaise conduite des habitants (la cité immorale) ; ou bien (b) par les idées étrangères qui s'y sont introduites et qui ont par là déterminé, chez les habitants, des conduites s'y conformant (la cité altérée) ; ou bien enfin par des conceptions fausses concernant Dieu, les êtres seconds et l'intellect agent (la cité égarée). Si l'on veut traduire ces distinctions en langage moderne et actuel, on pourrait dire qu'une cité (= État) est *immorale* quand les mœurs de ses habitants sont dissolues ; — *altérée* quand elle est ravagée par des idées étrangères destructrices ; — et *égarée* quand elle est basée sur une fausse idéologie.

(1) C'est ainsi qu'il faut traduire le mot : *mubaddalah*, et non pas : *versatile* comme l'ont traduit Jaussen, Karam et Chlala, car *versatile* veut dire : sujet à changer brusquement de parti, d'opinion, ou : exposé à des revirements soudains ; mais, comme l'indique la définition donnée, al-Fârâbî désigne par là seulement que la cité, après avoir été vertueuse, a changé en mal.

(2) Al-Fârâbî : *Idées des habitants de la cité vertueuse*, pp. 86-87.



Les raisons de la perversion des cités

Al-Fârâbî se demande quelles sont les raisons qui rendent les cités perverses. Bien entendu, comme l'a remarqué son maître Platon, ce sont les mœurs des hommes qui font les constitutions, et alors aux cinq sortes de cités correspondent naturellement cinq types d'hommes[1]. Le critère pour juger de la corruption de la cité est toujours chez al-Fârâbi un critère épistémologique : c'est la qualité de la connaissance qui détermine la qualité des citoyens et, partant, de cités :

a. Les habitants de la cité *ignorante* manquent complètement de connaissance des premiers intelligibles ; c'est pourquoi leurs âmes restent imparfaites. Peu à peu leurs âmes dégénèrent de plus en plus, jusqu'à ce que leurs facultés deviennent presque rien,

b. Quant aux habitants de la cité *immorale*, à côté de bonnes dispositions qu'ils ont acquises grâce aux bonnes idées, ils acquièrent de mauvaises dispositions par suite de mauvaises actions. Ces mauvaises dispositions, en se joignant aux bonnes dispositions, elles troublent celles-ci et leur font obstacle, ce qui cause dans celles-ci un grand mal. D'où viendra le malheur opposé au bonheur.

c. Les habitants de la cité *altérée*, en changeant de bonnes idées, dégénéreront comme ceux de la cité ignorante.

d. Enfin, les habitants de la cité égarée dégénèrent par des conceptions fausses, aussi ne peuvent-ils pas atteindre le vrai bonheur.

Estimation

Si nous examinons maintenant les différentes formes de cités perverses décrites par al-Fârâbî, il faut d'abord faire une distinction entre *la cité ignorante* avec ses cinq genres d'une part, et les trois autres formes de cités perverses (l'immorale, l'altérée et l'égarée).

Erwin I. J. Rosenthal[2] croit retrouver la *cité ignorante* avec ses cinq genres chez Platon dans la *République*[3]*:* ainsi, dit-il, la cité de vilenie (*alias* la cité d'échange) correspond à l'oligarchie comme le montre sa définition et *le Commentaire de la République de Platon* par Ibn Rushd ; — *la cité de l'abjection et du malheur* est simplement un genre plus spéci-

(1) Voir l'introduction d'A. Diès à la traduction française de *La République*, I, p. LXXXIX. Paris, Les Belles-Lettres, 1965.

(2) Erwin I. J. Rosenthal : *Political Thought in Medieval Islam*, pp. 135-137. Cambridge, 1962.

(3) Platon : *La République:* timocratie (543 a-550 c) ; oligarchie (550 c-555 b) ; démocratie (555 b-562 a) ; tyrannie (562 a-576 b).

« La grande est la société de plusieurs nations qui s'associent et coopèrent entre elles. La moyenne est la nation *(al-ummah)*. La petite est celle que renferme la cité. Ces trois sont les sociétés complètes. La cité est la première des formes complètes. Quant aux sociétés dans les villages, les quartiers, les rues et les maisons, ce sont des sociétés incomplètes. La plus incomplète (ou imparfaite) est celle de la maison ; c'est une partie de la société de la rue ; celle-ci, à son tour, est une partie de la société du quartier ; celle-ci est une partie de la société de la cité. Les sociétés des quartiers et des villages sont en vue de (la société de) la cité, avec cette différence que les quartiers sont des parties de la cité, tandis que les villages sont les servants de la cité. La société de la cité est une partie de la nation. La nation se divise en cités. La société humaine complète, au sens absolu, se divise en nations. Une nation se distingue d'une autre nation par deux choses naturelles : le caractère naturel et les qualités naturelles, et par une troisième chose qui est conventionnelle mais entre pour un peu dans les choses naturelles, à savoir : la langue, par laquelle on s'exprime. Parmi les nations, les unes sont grandes, les autres sont petites »[1].

Puis, al-Fârâbî énumère les causes naturelles des différences entre les nations : leurs situations par rapport à la sphère céleste, aux étoiles fixes et aux différentes positions des sphères obliques ; les différences entre les différentes positions des sphères obliques ; les différences entre les différentes parties de la terre, les différences de leurs nourritures, des climats, des eaux, des plantes et des animaux.

C'est par l'entr'aide que la cité, la nation et la terre habitée peuvent atteindre le bonheur, puisque l'homme, « de par sa nature, a besoin, pour atteindre ses plus hautes perfections, de plusieurs choses qu'il ne peut à lui seul réaliser toutes »[2], aussi doit-il recourir à d'autres personnes dont chacune lui en fournira une.

3. *La Cité vertueuse idéale*[3]

Al-Fârâbî compare la cité à un corps, avec le cœur comme centre et les organes qui le servent et le maintiennent. Aussi a-t-elle un chef, qui correspond au cœur, et différentes personnes qui servent la cité et la maintiennent en bon état, selon un ordre déterminé. Parlons maintenant des qualités qu'il faut exiger du chef de la cité vertueuse.

« Le chef de la cité vertueuse [lire : idéale] ne saurait être une personne quelconque, car le gouvernement dépend de deux choses : l'une, une

(1) Al-Fârâbî : *Al-syâsât al-madanyyah*, pp. 39-40. Heyderabad, 1346 h.

(2) Al-Fârâbî : *Idées des habitants...*, p. 76, tr. fr. citée.

(3) Les trois traducteurs en français l'ont appelée : la cité *vertueuse*. Nous estimons que cette traduction est mauvaise, sinon fausse. Le mot *fâḍilah (al-madînah al-fâḍilah)* exprime l'excellence, le plus haut degré, en un mot : l'idéal ; il ne se limite pas à la vertu. C'est une traduction exacte et littérale des mots grecs correspondants : ἀρίστη πολιτεία.



aptitude naturelle, et la seconde, une disposition et un habitus volontaires. Le gouvernement échoit à celui qui y est naturellement prédisposé. » C'est lui qui domine, et il n'est dominé par personne. Et al-Fârâbî énumère douze qualités innées que doit posséder le chef de la Cité vertueuse [lire : idéale]. Les voici :

« 1. Posséder ses organes au complet, et que leurs puissances se prêtent aux actions qu'ils doivent accomplir, (de sorte que) s'il entreprend une action à l'aide de l'organe approprié, il l'accomplisse aisément ;

2. Bien être doué naturellement pour comprendre et se représenter tout ce qu'il s'entendra dire, le saisissant selon le sens visé par son interlocuteur et selon la réalité ;

3. Bien retenir ce qu'il comprend, voit, entend et perçoit, en somme ne presque rien oublier ;

4. Avoir l'esprit sagace et pénétrant, de sorte que, s'il aperçoit le moindre indice d'une chose, il la laisse telle que la montre cet indice ;

5. Posséder une belle élocution et pouvoir énoncer avec une clarté parfaite tout ce qu'il conçoit ;

6. Aimer à s'instruire et apprendre, y être enclin et y parvenir aisément sans fatigue ni préjudice résultant de l'effort déployé ;

7. N'être pas avide du manger, du boire et du plaisir charnel, évitant de par sa nature les amusements et détestant les plaisirs qui en découlent ;

8. Aimer la véracité et les véridiques, haïr le mensonge et les menteurs ;

9. Avoir de la grandeur d'âme et aimer la dignité : son âme s'élèvera naturellement au-dessus des vilenies pour s'attacher aux choses nobles ;

10. Mépriser l'or et l'argent et tous les biens de la terre ;

11. Aimer, par nature, la justice et les justes, haïr l'injustice et la tyrannie et ceux qui les commettent, user d'équité vis-à-vis des siens et des autres hommes, y inciter et dédommager la victime de l'injustice, donnant à tous ce qu'il estimera bon et beau ; être droit, docile, ni obstiné ni entêté, si on l'invite à être juste, mais inflexible si on lui demande une injustice ou une vilenie ;

12. Être d'une forte décision, audacieux, entreprenant, sans crainte ni faiblesse, dans ce qu'il estime devoir accomplir. »[1].

L'auteur confesse tout de suite que « la réunion de toutes ces qualités dans le même individu est difficile ; c'est pourquoi les hommes ainsi doués ne se rencontrent qu'un à un, et ne forment qu'une minorité ». C'est pourquoi il se contente d'un chef réalisant en lui six ou cinq.

A côté de ces qualités naturelles, al-Fârâbî exige que le chef, à l'âge adulte, remplisse six conditions, qui sont des qualités acquises :

(1) Al-Fârâbî : *Idées des habitants...*, pp. 83-84, tr. fr. citée. Nous avons numéroté les qualités.

« La première est d'être sage ;

La seconde est d'être savant, connaissant les lois, traditions et coutumes établies pour la cité par ses premiers *(imâms)*, s'y conformant fidèlement dans tous ses actes ;

La troisième est d'avoir une excellence de déduction dans ce au sujet de quoi aucune loi ne lui est parvenue de ses prédécesseurs, et de prendre exemple, dans cette déduction, des premiers *imâms;*

La quatrième est de posséder une excellence de réflexion et une puissance de déduction pour connaître, à un moment donné, les faits présents et les événements qui doivent survenir, et qui ne sont pas de nature à avoir été prévus par les premiers *(imâms)*, se proposant dans ses déductions d'améliorer l'état de la cité ;

La cinquième est d'avoir une excellence de direction par la parole vers les lois des premiers *(imâms)* et celles qui ont été déduites à leur suite et à leur exemple ;

La sixième est d'avoir une fermeté corporelle dans l'accomplissement des opérations de guerre et ce en possédant l'art militaire inférieur et supérieur. » (*op. cit.*, pp. 84-85).

Mais, parmi ces conditions, la plus importante est la première, c'est-à-dire : être sage, de sorte que « si, à un moment donné, la sagesse ne se rencontre pas dans le gouvernement, et malgré que celui-ci satisfasse à toutes les autres conditions, la cité vertueuse demeurera sans roi et le chef s'occupant du gouvernement de cette cité ne sera point roi. Cette cité est exposée à la ruine. Et, s'il ne se rencontre pas de sage à adjoindre (au gouvernement), la cité ne tardera pas à être ruinée » (*op. cit.*, p. 85). Et voilà qu'al-Fârâbî rejoint la conception platonicienne du roi-philosophe.

Ce sage fârâbien est « au rang le plus achevé de l'humanité et au faîte du bonheur. Son âme est parfaite et unie à l'intellect agent... Il connaît tout acte capable de procurer le bonheur » (*op. cit.*, p. 82). Il est « naturellement disposé à recevoir de l'intellect agent, à l'état de veille ou pendant le sommeil, les particuliers mêmes ou leurs imitations, puis les imitations des intelligibles. Son intellect patient a atteint sa perfection par l'appréhension de tous les intelligibles, sans que rien ne lui en soit refusé, et est devenu intelligence en acte » (*op. cit.*, p. 81).

C'est par la vertu de la pensée *(al-faḍîlah al-fikryyah)* que le roi accomplit au mieux sa fonction, car c'est par cette vertu qu'on peut déduire ce qui est le plus utile et le plus beau dans les fins communes poursuivies par l'État[1].

Aussi faut-il que les rois et les *imâms* étudient les sciences spéculatives, en étudiant d'abord les premières prémisses dans chacune des sciences spéculatives, et comment les classifier ; puis en employant les méthodes

(1) Al-Fârâbî : *Taḥṣîl al-sa'âdah*, p. 23. Heyderabad, 1345 h. L'édition est très défectueuse ; nous l'avons corrigée autant que possible.



logiques dans ces sciences théoriques. Cela doit se faire selon l'ordre préconisé par Platon. Quant aux communs, Ils doivent être instruits dans ces sciences par des méthodes persuasives (iqnâ'yyah), et par l'imagination. Mais il faut distinguer entre les différentes nations et cités dans l'acquisition de ces sciences. — En ce qui concerne les vertus pratiques et les arts pratiques, il faut que les communs du peuple les apprennent par la pratique à l'aide de deux méthodes : les discours persuasifs, et les discours émotifs, de manière à ce qu'ils possèdent l'habitus dans ces arts.

Le roi est le maître et l'instructeur de sa nation, comme le maître de la maison est son maître et instructeur. De même que l'éducateur éduque par la persuasion ou par la contrainte, le roi éduque sa nation par la persuasion ou par la contrainte, selon les cas[1].

A cette occasion, al-Fârâbî fait une distinction très nette entre l'élite et la masse dans l'acquisition de la science : l'élite possède la science étayée par des démonstrations sûres, tandis que la masse se contente de ce qui est du ressort du sens commun (bâdî al-ra'y al-mushtarak, *op. cit.*, p. 36, dernière ligne). « L'élite, dans leurs connaissances théoriques, ne se contentent pas de ce qu'enseigne le sens commun, mais ils croient ce qu'ils croient et savent ce qu'ils savent d'après des prémisses profondément examinées et prouvées »[2].

Le chef de l'État est l'élite de l'élite, parce qu'il n'a jamais recours à ce qu'enseigne le sens commun seulement, mais sa science est établie sur des preuves sûres et irrécusables. C'est pourquoi il est le philosophe κατ' ἐξοχήν. « Cette science est appelée chez les Grecs la sagesse au sens absolu, et la plus haute sagesse ; l'acquisition de cette sagesse, ils l'appellent : la philosophie, et veulent dire par là : l'amour de la plus haute sagesse ; et celui qui la possède ils l'appellent : philosophe, c'est-à-dire : celui qui aime et se consacre à la plus haute sagesse. Ils estiment que (la philosophie) est en puissance toutes les vertus, et l'appellent la science des sciences, la mère des sciences, la sagesse des sagesses, l'art des arts ; c'est-à-dire l'art qui comprend tous les arts, la vertu qui comprend toutes les vertus, et la sagesse qui enveloppe toutes les sagesses... Si l'on considère de près le philosophe au sens absolu, on verra qu'il n'y a pas de différence entre lui et le chef de l'État. Or, celui qui a le pouvoir d'appliquer la théorie aux autres choses est capable de rendre celles-ci intelligibles et d'accomplir les actes volontaires qui en découlent. Sa philosophie est d'autant plus parfaite qu'il est plus capable de faire cette application. Donc, le parfait absolument est celui qui possède les vertus théoriques d'abord, et les vertus pratiques ensuite, par une intuition sûre (ou un discernement sûr), et qui est capable de les créer dans les nations et les cités dans la mesure où cela est possible pour chacune d'elles. Puisque il ne peut pas avoir la puissance de les créer qu'en employant

(1) Al-Fârâbî : *op. cit.*, pp. 30-32.
(2) *Op. cit.*, p. 37.

les démonstrations sûres, les méthodes de persuasion et les méthodes imaginatives, volontairement ou par force, le philosophe absolument est le premier chef de l'état »[1].

Qu'on l'appelle philosophe, roi, premier chef, législateur, *imâm*, c'est tout un. Car, le mot *roi (malik)* désigne celui qui est capable. La capacité parfaite embrasse la puissance totale. La puissance totale exige la connaissance parfaite, la vertu parfaite, et la pensée totale ; sinon, on serait capable de rien. « C'est pourquoi le roi absolument est lui-même le philosophe législateur »[2]. De même l'*imâm*, en langue arabe, indique : « celui qu'on suit ». S'il n'est pas parfait en pensée, connaissance et vertu, il ne sera pas suivi absolument. Pour qu'on soit suivi absolument, il faut qu'on possède la plus haute vertu, la plus sûre connaissance et la plus pénétrante pensée — ce qui ne se trouve que dans un philosophe. Donc, un *imâm* doit être un philosophe.

Mais il doit être un philosophe authentique, car il y en a de faux : « un faux philosophe est celui qui commence à apprendre les sciences sans préparation ; en effet, celui qui veut entreprendre la spéculation, doit avoir une disposition naturelle aux sciences spéculatives, et remplir les conditions mentionnées par Platon dans *La République*[3], à savoir : être bien intelligent et capable de comprendre ce qui est essentiel dans une chose ; avoir une bonne mémoire ; être persévérant dans la poursuite de la science, prêt à supporter les fatigues que celle-ci exige ; être par nature ami de la véracité et des véridiques, de la justice et des justes ; n'être pas effréné ni obstiné dans ce qu'il désire ; n'être pas avide en matière de nourriture et de boisson alcoolique ; ne faire pas cas, de par sa nature, des désirs, de l'argent et d'autres choses semblables ; ne pas se mêler de ce qui est un objet de blâme chez les hommes ; être pieux, docile à la bonté et à la justice, rebelle au mal et à l'iniquité ; être d'une décision ferme en ce qui concerne la chose vraie ; être éduqué selon des lois et des coutumes qui s'accordent avec son naturel ; être un bon croyant selon la religion dans laquelle il fut élevé, attaché aux bonnes actions préconisées par sa religion, ne manquant pas à leur totalité ni à leur majorité ; avec cela, cultivant les vertus qui sont considérées généralement comme telles, ne manquant pas aux bonnes actions qui sont considérées généralement bonnes (mot à mot belles). Le jeune qui est ainsi, et qui commence à apprendre la philosophie et l'apprend, peut ne pas devenir un faux philosophe »[4].

Al-Fârâbî donc préconise avec la plus grande insistance que le roi, le chef de l'État, le législateur, ou l'*imâm* soit un philosophe, et n'éprouve

(1) Al-Fârâbî : *Taḥṣîl al-sa'âdah*, pp. 38-40. Heyderabad, 1345 h.

(2) *Ibidem*, p. 43.

(3) Voir Platon : *La République*, V, 475 c - 480 ; 484 a - 487 a. On en donnera l'essentiel plus bas.

(4) Al-Fârâbî : *Taḥṣîl al-sa'âdah*, pp. 44-45.

aucune gêne de le proclamer très haut. Ce n'est plus la gêne qu'a éprouvée Platon en émettant cette idée dans *la République* quand il dit :

« A moins que les philosophes ne deviennent rois dans les États, ou que ceux qu'on appelle à présent rois et souverains ne deviennent de vrais et sérieux philosophes, et qu'on ne voie réunies dans le même sujet la puissance politique et la philosophie, à moins que d'autre part une loi rigoureuse n'écarte des affaires la foule de ceux que leurs talents portent vers l'une ou l'autre exclusivement, il n'y aura pas... de relâche aux maux qui désolent les États, ni même, je crois, à ceux du genre humain ; jamais, avant cela, la constitution que nous venons de tracer en idée ne naîtra, dans la mesure où elle est réalisable, et ne verra la lumière du jour. Voilà ce que depuis longtemps j'hésitais à déclarer, parce que je prévoyais combien j'allais choquer l'opinion reçue ; on aura peine en effet à concevoir que le bonheur public et privé n'est pas possible ailleurs que dans notre État »[1].

Et Platon de montrer que « la nature a fait les uns pour s'attacher à la philosophie et commander dans l'État, et les autres pour s'abstenir de philosopher et obéir à celui qui gouverne » (*ibidem*, 474 c ; tr. fr. citée, p. 89).

Le philosophe dont il s'agit est un homme qui « est tout disposé à goûter à toutes les sciences, se porte volontiers à l'étude, et y montre une ardeur insatiable » (*ibidem*, p. 475 c ; tr. fr. citée, p. 91).

Les *vrais* philosophes sont « ceux qui aiment à contempler la vérité » (*ibidem*, 475 e), « qui s'attachent en tout à l'essence » (*ibidem*, 480 a ; tr. fr. p. 99).

Platon distingue entre les vrais philosophes et les faux, et réserve aux premiers le droit de gouverner l'État. En effet il dit que les *vrais* philosophes sont ceux « qui sont capables d'atteindre à ce qui existe toujours d'une manière immuable », et les *faux* sont ceux qui en sont incapables et qui s'égarent dans ce qui est multiple et changeant » (*ibidem*, 484 b).

« Les esprits philosophiques sont toujours épris de la science qui peut leur dévoiler quelque chose de cette essence éternelle, inaccessible aux vicissitudes que produisent la génération et la corruption ». « Ils aiment l'essence tout entière, ... ne renoncent volontairement à aucune de ses parties, petite ou grande, précieuse ou de faible valeur, suivant l'exemple des ambitieux et des amoureux » (*ibidem*, 485 b). Ils chérissent la vérité, et n'admettent jamais le mensonge. Ils ne cherchent que le plaisir de l'âme seule, et laissent de côté les plaisirs du corps. Ils sont tempérants et sans cupidité aucune, car les raisons pour lesquelles on cherche la richesse et la magnificence font qu'ils sont les derniers à qui convienne une telle recherche. L'âme ne recèle, dans une nature philosophique, « aucune

(1) Platon : *La République*, V, 473 d-e ; tr. franç. par E. Chambry, Les Belles Lettres, Paris, 1967, tome 2, p. 88.

bassesse, la petitesse d'esprit étant incompatible avec une âme qui doit tendre sans cesse à embrasser l'ensemble et l'universalité des choses divines et humaines » (*ibidem*, 486 a ; tr. fr., p. 104).

Un vrai philosophe ne peut pas regarder la vie humaine comme une chose de grande importance, et ne regardera pas la mort comme une chose à craindre. Un naturel lâche et bas ne saurait avoir part à la vraie philosophie. Il doit être capable de retenir ce qu'il apprend, donc « doué d'une bonne mémoire » (*ibidem*, 48 c d ; tr. fr., p. 105). Il « joigne naturellement aux autres qualités la mesure et la grâce et... se laisse guider spontanément vers l'essence de chaque chose » (*ibidem*, 486 e).

Toutes les qualités que nous venons de dénombrer sont nécessaires et « étroitement liées les unes aux autres dans une âme qui doit atteindre à la pleine et parfaite connaissance de l'être » (486 c) et c'est « à des hommes semblables, perfectionnés par l'éducation et l'expérience, et à eux seuls » (487 a) qu'il faut confier l'État.

On voit par ces passages tirés de *la République* de Platon, qu'al-Fârâbî puise à celui-ci toutes les idées concernant le philosophe-roi qu'il a exprimées dans son traité intitulé *Taḥṣîl al-Sa'âdah* (pp. 37-47 ; éd. de Heyderabad, 1345 h.), sans y ajouter quoi que ce soit (à l'exception du terme *imâm* et son identification avec le roi).

4. *Les Cités perverses*

A cette cité vertueuse s'opposent : la cité ignorante, la cité immorale, la cité altérée, et la cité égarée :

1. « La cité IGNORANTE est celle dont les habitants ne connaissent point le bonheur et ne le soupçonnent même pas. Y sont-ils dirigés, ils ne le réalisent pas et n'y croient pas. En fait des biens, ils ne connaissent que ceux qui apparemment passent pour être des biens, ceux que l'on croit être les fins de la vie, comme la santé du corps, la richesse, la jouissance des plaisirs, la licence de suivre ses passions, les honneurs et les grandeurs. Chacun de ces (biens) est bonheur pour les habitants de la (cité) ignorante. Le bonheur suprême et parfait consiste dans la réunion de tous (ces biens). Leurs contraires constituent le malheur, tels que les maux corporels, la pauvreté, la privation des plaisirs, l'impossibilité de satisfaire ses passions et le défaut de l'estime.

Elle se divise en plusieurs cités :

a. *La cité du nécessaire :* celle dont les habitants veulent se limiter à ce qui est nécessaire à la subsistance du corps, — en fait du boire, du manger, des vêtements, de l'habitation, des rapports sexuels, — et s'entr'aider en vue de l'obtenir.

b. *La cité de l'échange*[1] *:* celle dont les habitants veulent s'entr'aider

(1) Erwin I. I. Rosenthal lit : *al-nadhâla*, au lieu de : al-badâlah, et par conséquent traduit : vile state (la cité de vilenie). Il a pris cette leçon, sans doute, du texte édité

en vue d'atteindre l'aisance et la richesse, non comme un moyen à autre chose, mais comme la fin (même) de la vie.

c. *La cité de l'abjection et du malheur :* celle dont les habitants recherchent la jouissance du plaisir du boire, du manger, des rapports sexuels et en général les plaisirs des sens et de l'imagination et ont une préférence pour la plaisanterie et l'amusement sous toutes leurs formes.

d. *La cité des honneurs :* celle dont les habitants veulent s'entr'aider afin d'être honorés, loués, renommés et réputés parmi les nations, glorifiés, magnifiés en paroles et en actes, entourés d'estime et de splendeur, soit chez les autres, soit entre eux, et cela chacun selon son désir ou ses possibilités.

e. *La cité de la puissance :* celle dont les habitants veulent se soumettre les autres, sans se laisser dominer, leur effort étant pour la joie que leur procure la victoire seulement.

f. *La Cité luxurieuse*[1] *:* celle dont chacun des habitants entend être libre de faire ce qu'il veut, ne mettant aucun frein à sa passion.

Les rois des cités ignorantes sont semblables à leurs cités. Chacun d'eux administre la cité, dont il est le chef, en vue de satisfaire ses passions et ses penchants. Les préoccupations des cités ignorantes qui peuvent être prises pour fins sont celles que nous venons d'énumérer. »

2. Passons maintenant à la cité immorale :

« LA CITÉ IMMORALE est celle dont les idées sont les idées vertueuses, qui connaît le bonheur, Dieu — qu'Il soit honoré et glorifié — les (êtres) seconds, l'intellect agent et tout ce qui est de nature à être connu et cru

à Heyderabad d'al-Siyasât al-madanyyah (p. 58). Dieterici traduit : « ein Verwechslungsstaat », lisant : *bidâlah*. Il est assez malaisé de trancher cette difficulté, parce que la définition donnée passe bien avec les deux leçons : une cité d'échange (= de commerce) est une cité où le but est le gain, et partant la richesse ; et une cité dont les habitants prennent pour fin dans la vie la richesse est une cité vile. Cependant, du point de vue philologique, il faut lire — dans le cas où la vraie leçon est : bidâlah — : baddâlah (= commerçants) et la traduction exacte serait : *la Cité des commerçants*, car on ne trouve pas le mot *bidâlah*, dans le sens d'*échange*, comme désignant le métier : ce *maṣdar* ne se trouve pas dans les dictionnaires de l'arabe classique, à moins d'être un terme familier ou populaire.

(1) Il y a ici la même difficulté que dans la note précédente, mais ici la difficulté réside dans la vocalisation et non pas dans les lettres du mot : الجماعية ; Erwin Rosenthal lit : *al-jamâ'iya*, c'est-à-dire (la cité) de la société, de la masse, du peuple, et le traduit par : *democracy*. Dieterici le lit de la même manière et traduit par : *Sammelstaat*, ce qui est une traduction littérale. Mais les trois traducteurs français semblent lire : *al-jimâ'yyah*, c'est-à-dire la cité de la copulation, d'où ils traduisent : *la cité luxurieuse !* Du point de vue philologique, il semble impossible qu'al-Fârâbî ait vocalisé le mot de cette dernière façon, car cela ne passe pas en arabe. — La leçon des trois traducteurs est tout à fait absurde surtout si on tient compte de la définition de ce régime dans *al-Siyâsâtal-madanyyah*.



par les habitants de la cité vertueuse, mais dont les actions de ses habitants sont pareilles à celle des habitants des cités ignorantes. »

3. La troisième est la CITÉ ALTÉRÉE[1] : c'est « celle dont les idées et les actions étaient à l'origine celles de la cité vertueuse, mais qui a changé (par la suite). Des idées étrangères se sont introduites et ses actions sont devenues différentes ».

4. La quatrième et dernière est LA CITÉ ÉGARÉE : « celle qui s'attend au bonheur après la vie présente, mais a modifié ce bonheur, et qui a de Dieu — qu'Il soit honoré et glorifié — des (êtres) seconds, de l'intellect agent : des conceptions fausses, qui ne leur conviennent pas, même considérées comme en étant des similitudes et des représentations. Son premier chef est de ceux qui se donnent pour inspirés sans l'être (réellement), utilisant en cela les falsifications, les tromperies et la séduction »[2].

La distinction entre ces différentes formes de cités perverses repose sur la connaissance plus ou moins imparfaite du vrai bonheur. Commune à elles toutes est une fausse conception du bonheur : c'est-à-dire, la conception de celui-ci comme résidant dans la jouissance des plaisirs du corps, la possession des richesses et des honneurs, la licence de suivre ses passions. Car, la cité ignorante est ou bien (a) celle dont les habitants n'ont pour fin que la possession de la richesse — et c'est *la cité de l'échange ;* ou bien (b) celle dont les habitants veulent se limiter au strict nécessaire pour la subsistance du corps — et c'est *la cité du nécessaire ;* ou bien (c) celle dont les habitants s'entr'aident afin d'être honorés et glorifiés — et c'est *la cité des honneurs ;* ou bien (d) celle dont les habitants cherchent à dominer les autres — et c'est la *cité de puissance ;* ou bien enfin (e) celle dont chacun des habitants donne libre cours à ses passions — et c'est *la cité de la masse*. Cette cité ignorante, sous ces formes, est la plus opposée à la cité vertueuse, puisque les autres trois formes (immorale, altérée et égarée) ne s'opposent à celle-ci que ou bien (a) par la mauvaise conduite des habitants (la cité immorale) ; ou bien (b) par les idées étrangères qui s'y sont introduites et qui ont par là déterminé, chez les habitants, des conduites s'y conformant (la cité altérée) ; ou bien enfin par des conceptions fausses concernant Dieu, les êtres seconds et l'intellect agent (la cité égarée). Si l'on veut traduire ces distinctions en langage moderne et actuel, on pourrait dire qu'une cité (= État) est *immorale* quand les mœurs de ses habitants sont dissolues ; — *altérée* quand elle est ravagée par des idées étrangères destructrices ; — et *égarée* quand elle est basée sur une fausse idéologie.

(1) C'est ainsi qu'il faut traduire le mot : *mubaddalah*, et non pas : *versatile* comme l'ont traduit Jaussen, Karam et Chlala, car *versatile* veut dire : sujet à changer brusquement de parti, d'opinion, ou : exposé à des revirements soudains ; mais, comme l'indique la définition donnée, al-Fârâbî désigne par là seulement que la cité, après avoir été vertueuse, a changé en mal.

(2) Al-Fârâbî : *Idées des habitants de la cité vertueuse*, pp. 86-87.



Les raisons de la perversion des cités

Al-Fârâbî se demande quelles sont les raisons qui rendent les cités perverses. Bien entendu, comme l'a remarqué son maître Platon, ce sont les mœurs des hommes qui font les constitutions, et alors aux cinq sortes de cités correspondent naturellement cinq types d'hommes[1]. Le critère pour juger de la corruption de la cité est toujours chez al-Fârâbi un critère épistémologique : c'est la qualité de la connaissance qui détermine la qualité des citoyens et, partant, de cités :

a. Les habitants de la cité *ignorante* manquent complètement de connaissance des premiers intelligibles ; c'est pourquoi leurs âmes restent imparfaites. Peu à peu leurs âmes dégénèrent de plus en plus, jusqu'à ce que leurs facultés deviennent presque rien,

b. Quant aux habitants de la cité *immorale*, à côté de bonnes dispositions qu'ils ont acquises grâce aux bonnes idées, ils acquièrent de mauvaises dispositions par suite de mauvaises actions. Ces mauvaises dispositions, en se joignant aux bonnes dispositions, elles troublent celles-ci et leur font obstacle, ce qui cause dans celles-ci un grand mal. D'où viendra le malheur opposé au bonheur.

c. Les habitants de la cité *altérée*, en changeant de bonnes idées, dégénéreront comme ceux de la cité ignorante.

d. Enfin, les habitants de la cité égarée dégénèrent par des conceptions fausses, aussi ne peuvent-ils pas atteindre le vrai bonheur.

Estimation

Si nous examinons maintenant les différentes formes de cités perverses décrites par al-Fârâbî, il faut d'abord faire une distinction entre *la cité ignorante* avec ses cinq genres d'une part, et les trois autres formes de cités perverses (l'immorale, l'altérée et l'égarée).

Erwin I. J. Rosenthal[2] croit retrouver la *cité ignorante* avec ses cinq genres chez Platon dans la *République*[3]*:* ainsi, dit-il, la cité de vilenie (*alias* la cité d'échange) correspond à l'oligarchie comme le montre sa définition et *le Commentaire de la République de Platon* par Ibn Rushd ; — *la cité de l'abjection et du malheur* est simplement un genre plus spéci-

(1) Voir l'introduction d'A. Diès à la traduction française de *La République*, I, p. LXXXIX. Paris, Les Belles-Lettres, 1965.

(2) Erwin I. J. Rosenthal : *Political Thought in Medieval Islam*, pp. 135-137. Cambridge, 1962.

(3) Platon : *La République:* timocratie (543 a-550 c) ; oligarchie (550 c-555 b) ; démocratie (555 b-562 a) ; tyrannie (562 a-576 b).

fique de l'oligarchie, qu'Ibn Rushd appelle : plutocratie, de sorte que *nadhâla* est employé pour oligarchie, et *khissa* et *shiqwa* (chez Rosenthal : *Shahwa*) est employé pour plutocratie et hédonisme ; — la *cité des honneurs* (madînat al-karâmah) correspond à la timocratie ; — la *cité de la puissance* (madînat al-taghallub) correspond à la tyrannie ; — *la cité du nécessaire* n'a pas de terme correspondant chez Platon, mais a son origine dans la *République* 369 c.

Quant aux trois autres formes, à savoir *l'immorale*, *l'altérée* et *l'égarée*, c'est al-Fârâbî lui-même qui les aurait ajoutées à celles décrites par Platon ; et la preuve, pour E. Rosenthal, est qu'Ibn Rushd ne les mentionne pas. « Cette hypothèse gagne de poids, quand on considère que tous ces trois termes [fâsiqah, mubaddalah ou mutabaddalah, et ḍâllah] se trouvent dans le Coran, et ont, par conséquent, un sens défini pour un musulman. Il semble plausible de supposer qu'al-Fârâbî les a introduits à dessein, pour que, grâce à cette amplification, il donne l'impression d'adapter les cités imparfaites de Platon aux conceptions islamiques. Il est aussi probable que le penseur musulman (c'est-à-dire al-Fârâbî) a compris « les bonnes croyances et convictions » et leurs opposées dans leur sens aussi bien platonicien qu'islamique »[1].

Cette hypothèse est séduisante. Mais, pourquoi al-Fârâbî, s'il se préoccupait d'employer les termes du Coran, n'a-t-il pas employé des termes plus spécifiquement coraniques en ce domaine, comme : al-zâlimah (*Coran* XI, 102 ; XXI, 11 ; XXII, 45, 48) ? En outre, les trois termes : fâsiqah, mubaddalah (ou mutabaddalah) et ḍâllah ne sont pas employés dans le *Coran* pour désigner des cités perverses, mais s'appliquent seulement aux hommes. C'est pourquoi l'hypothèse d'Erwin Rosenthal est loin d'être vérifiée.

Les différences entre les cités perverses

C'est dans le livre de *al-Siyâsât al-madanyyah*[2] qu'al-Fârâbî développe le plus son exposé concernant les cités perverses. Donnons-en l'essentiel :

A. *La cité ignorante et ses genres*

Les habitants de la cité ignorante ont des associations de différents genres : (1) association pour le nécessaire ; (2) association de vilenie[3] dans

(1) Erwin I.J. Rosenthal : *Political Thought in Medieval Islam*, p. 137. Cambridge, 1962.

(2) Al-Fârâbî : *al-Siyâsât al-madanyyah*, pp. 57-76. Heyderabad, 1346 h.

(3) La leçon *nadhâlah* se trouve toujours dans cette édition d'*al-Siyâsât al-madanyyah*, au lieu de badâlah (échange, commerce) de l'édition d'*al Madînah al-fâḍilah*. C'est de là que Rosenthal l'a prise.

les cités viles[1] ; (3) l'association ignoble, dans les cités ignobles ; (4) l'association de l'honneur *(al-karâmah)* dans les cités d'honneur ; (5) l'association de domination, dans les cités dominatrices ; (6) l'association de liberté, dans la cité de la masse (al-jamâ'ah).

1. *L'association pour le nécessaire*

C'est l'association qui a pour but d'acquérir ce qui est nécessaire pour la subsistance des corps et le posséder. Les moyens d'acquérir ce genre de choses sont multiples : par exemple, l'agriculture, le faire paître les troupeaux, la chasse et la pêche, le vol et d'autres moyens. Les uns sont par ruse et embuscade, et les autres ouvertement. Parmi les cités de nécessité, il y en a où se trouvent toutes les industries qui procurent les choses nécessaires, et il y en a d'autres où on acquiert le nécessaire par un seul métier, par exemple : l'agriculture. Les meilleurs parmi les habitants sont ceux qui sont les plus habiles à investir. Le chef d'une telle cité est celui qui est le plus capable de les employer à acquérir les choses nécessaires[2].

2. *La cité de vilenie*

L'association de vilenie *(nadhâlah)* est celle qui a pour but de coopérer pour l'acquisition de la richesse et la multiplication de la possession des choses nécessaires ou de leurs substituts comme l'argent, et en ramasser plus qu'il n'en faut, sans aucun autre but que l'amour de la richesse et la thésaurisation. Les meilleurs parmi les habitants seront ceux qui sont les plus habiles à acquérir de la richesse et de ramasser le plus d'argent. Leur chef est l'homme capable de les faire gagner le plus d'argent par tous les moyens sans distinction.

En langage moderne, c'est une société capitaliste ; ses meilleurs habitants sont les grands magnats ; son chef est celui qui gouverne au mieux des intérêts des capitalistes[3].

3. *La cité ignoble*

L'association ignoble *(al-ijtimâ' al-khasîs)* est celle où les membres coopèrent en vue du plaisir sensuel : dans la nourriture, la boisson, la copulation. On cherche le plaisir pour le plaisir, et non pas pour la santé ; et on cherche le jeu pour le jeu, et non pas pour maintenir le corps en bon état.

(1) Le texte ici فى المدن النذلة est un argument presque décisif en faveur de la leçon : *nadhâlah*, au lieu de badâlah (= échange, commerce), puisque l'adjectif ici se conforme à la première leçon beaucoup plus qu'à celle-ci, à moins de supposer que l'adjectif est البدلية ou البدالية ce qui est forcé.

(2) Al-Fârâbî : *al-Siyâsât al-madanyyah*, p. 58.

(3) *Op. cit.*, p. 59, 3-12.



Cette cité est considérée heureuse par les gens de la cité ignorante, car le but de celle-là n'est atteint qu'après l'acquisition du nécessaire et l'obtention de la richesse ; c'est un stade ultérieur à ceux de la cité du nécessaire et de la cité de vilenie (ou d'échange)[1].

4. *La cité d'honneur*

L'association en vue d'atteindre l'honneur est celle où on coopère pour être honoré en parole et en action. Ou bien les habitants sont honorés par les autres, ou ils s'honorent les uns les autres. Leur honorance les uns pour les autres est ou bien fondée sur l'égalité, ou bien sur la hiérarchie. L'honorance par égalité se fait par réciprocité : l'un honorant l'autre aujourd'hui, pour que celui-ci l'honore un autre jour. L'honorance par hiérarchie consiste dans le fait que l'un honore l'autre, et que celui-ci honore le premier plus que le premier ne l'a fait pour lui ; ou bien parce que l'un mérite un honneur plus grand que n'en mérite l'autre — et cela selon leur conception du mérite : car le mérite, pour les habitants de la cité ignorante, n'est pas la vertu, mais la richesse, ou l'obtention des moyens qui procurent le plaisir et le jeu, ou l'acquisition des nécessités vitales.

Il y a une chose que les gens de la cité ignorante chérissent beaucoup : c'est la domination. Celui qui domine est considéré par eux comme le plus envié. Celui qui n'est pas dominé (ou vaincu) ou bien grâce à sa force propre, ou grâce au grand nombre de ses partisans, ou bien grâce aux deux à la fois, est hautement considéré par ces gens.

Un genre d'honneur consiste à être noble ; la noblesse vient de ce que les ancêtres furent ou bien riches, ou bien pourvus des moyens du plaisir, ou bien utiles aux autres : que ce soit à la société ou à la cité, par suite de leur persévérance et de leur mépris de la mort. Ceux qui sont utiles à la cité, ils le sont ou bien en ce qui touche à la richesse, ou aux plaisirs, ou aux honneurs. Le meilleur parmi les chefs, aux yeux des habitants, est celui qui les aide à se procurer ces choses, sans qu'il s'en procure à lui-même, c'est-à-dire, par exemple, celui qui les aide à acquérir de la richesse, sans qu'il cherche lui-même la richesse, — ou les plaisirs, sans qu'il cherche lui-même les plaisirs ; il ne demande que l'honneur, la bonne renommée, l'estime et la gloire dans les temps futurs.

Cette cité d'honneur est la meilleure parmi les cités de l'ignorance. « Seulement, si on cherche excessivement l'honneur, la cité devient « la cité de bourreaux » (*madînat al-jallâdîn*, *op. cit.*, p. 64, l. 2) ; et il n'est que trop naturel qu'elle devient la cité de domination.

Le chef de cette cité d'honneur doit, souvent, avoir assez d'argent et de richesse pour pouvoir les employer afin d'aider les gens de la cité à se procurer leurs désirs : que ce soit leur désir de richesse, ou du plaisir ou

(1) *Op. cit.*, p. 59, ll. 12-19.

des choses nécessaires pour leur subsistance. Sa richesse doit être d'autant plus grande que ses actes sont plus grands.

Cette richesse il se la procure ou bien de la cité en tant qu'impôts, ou bien d'une autre nation en la dominant et en lui arrachant la richesse pour en gratifier les gens de sa propre cité.

Celui qui aime l'honneur ne manque pas d'assurer pour sa descendance l'honneur dont il jouissait pendant sa vie, en faisant la royauté héréditaire dans ses enfants ou dans sa race. Il ne s'abstient pas, non plus, de se procurer pour lui-même une richesse dont nul autre ne profitera pas, et en même temps il gratifiera une certaine catégorie de gens pour que ceux-ci à leur tour le servent. Il se réservera à lui-même des choses, à l'exclusion des autres gens, par exemple : la splendeur, les pompes, le lustre, la majesté, les parures royales, les chambellans, etc. Selon qu'on le sert, on sera gratifié par lui. Ceux qui l'aident plus à assurer son règne et à magnifier sa majesté, recevront le plus d'honneurs de sa part.

Cette cité d'honneur ressemblera à la cité vertueuse, d'autant plus que les honneurs sont octroyés pour le plus grand bien de la cité[1].

5. *La cité de domination*

L'association pour la domination est celle où on coopère pour qu'ils aient le dessus. Cela arrive, quand ils sont tous remplis de l'amour de puissance, mais diffèrent dans le plus et le moins de cet amour, et dans les genres de domination qu'ils chérissent : les uns voulant dominer les autres âmes, ou les richesses des autres. Leur but est de dominer, assujettir, avilir, soumettre et asservir, en sorte que le vaincu ou le soumis devienne son esclave et dépourvu de tout vouloir.

Les esprits dominateurs estiment y parvenir ou bien par la douceur, ou bien par la force brutale.

Leur chef est celui qui peut les employer au mieux pour dominer les autres peuples ou nations ou cités. Les lois qu'il promulgue seront les meilleures à leur assurer la victoire sur leurs ennemis. Il s'efforce de les munir des plus efficaces armements pour qu'ils vainquent leurs adversaires.

Les instruments de la victoire sont ou bien à l'intérieur de l'homme, comme la ruse, la bonne politique, et les justes opinions ; ou bien à l'extérieur de l'homme, comme les armes.

Les habitants de la cité de domination sont généralement aguerris, durs, inhumains, féroces et oppresseurs. Ils sont sujets à la vive colère ; avides de jouissances corporelles : nourriture, boisson, copulation et possession — et tout cela par la force brutale et la coercition. Ils veulent dominer tout : personnes et choses à la fois.

Il peut arriver que tous les gens de la cité soient ainsi. Il est possible aussi que les vaincus restent voisins (habitent) avec les vainqueurs dans la même cité.

(1) Al-Fârâbî : *al-siyâsât al-madanyyah*, p. 59, l. 20 - 64, l. 2.

Les vainqueurs, eux, ou bien sont égaux dans leur amour de domination et d'un rang égal, ou bien ils sont hiérarchisés, chacun ayant quelque chose à dominer de ce qui appartient aux vaincus qui habitent avec eux, d'une importance qui varie de l'un à l'autre ; et ils se réfèrent, dans leurs opinions et leurs pouvoirs, à un roi qui est leur chef et qui dirige les vainqueurs dans leurs moyens de domination ; — ou bien le vainqueur est un seul homme servi par des gens qui sont ses instruments dans la domination des autres, et les autres gens de la cité seront des esclaves qui sont au service de ce monarque, soumis et serviles sans aucune liberté : les uns cultivent la terre pour lui, et les autres font du commerce pour lui. Il n'a d'autre souci que de voir des gens soumis à sa volonté, sans se procurer d'autre utilité ou plaisir de leur part que la soumission et la victoire sur eux. Voilà un type de cité de domination. Mais il y a un autre type où la domination a pour but l'acquisition des nécessités vitales, ou de la richesse, ou la jouissance de plaisirs, ou l'obtention des honneurs.

Les cités de domination sont donc de deux sortes : (1) l'une est celle où on ne cherche que la domination pour la domination, sans se proposer d'en tirer quelque utilité que ce soit ; (2) la seconde est celle où la domination vise à la procuration de choses louées et nobles, de sorte que, si on obtient ces choses sans force, on n'emploiera pas la violence ; elle est celle qui ne nuit ni ne tue que dans la mesure où cela lui est utile pour se procurer quelques choses nobles[1].

6. *La Cité de la masse*

La cité de la masse *(jamâ'yyah)* est celle où chaque habitant est entièrement libre, faisant tout ce qu'il veut. Ses habitants sont égaux. Leur loi est que : aucun homme n'a plus de mérites qu'un autre en quoi que ce soit. Ils sont libres et font ce que bon leur semble. Aucun n'a de pouvoir sur un autre. Leurs caractères sont variés, leurs préoccupations et soucis sont multiples, leurs désirs sont nombreux, leurs jouissances sont innombrables. Ils forment plusieurs groupes, semblables et dissemblables, qu'on ne peut pas énumérer. Dans cette cité les nobles côtoient les ignobles. Leurs gouvernements se forment au hasard. Le peuple exerce l'empire sur les chefs (al-Fârâbî dit ironiquement : sur ceux qui sont dits être leurs chefs, v. p. 69, l. 14). Celui qui gouverne la cité ne la gouverne que par la volonté des gouvernés ; les chefs sont selon le bon vouloir des gouvernés. Si une crise survient, il n'y aura parmi eux en vérité ni gouverneur ni gouverné.

Sont estimés, chez eux, ceux qui conduisent la cité à la liberté, et à tout ce qui satisfait leurs caprices et leurs désirs ; ceux qui protègent leur liberté et leurs différents désirs les uns vis-à-vis des autres, et contre leurs ennemis extérieurs ; et ceux qui, des désirs, se limitent à ce qui est

(1) Al-Fârâbî : *al-Siyâsât al-madanyyah*, pp. 64-69.



nécessaire seulement. Celui qui a ces qualités est celui qu'ils honorent, qu'ils estiment et à qui ils obéissent. Les autres chefs sont égaux aux autres habitants : quand ils font le bien que ceux-ci désirent ils reçoivent en échange des honneurs et de l'argent égaux au bien qu'ils leur font, et alors ces habitants n'estiment pas que ces chefs n'ont pas de mérite sur eux ; même ils se considèrent supérieurs à ces chefs par les faveurs, les biens et les honneurs dont ils gratifient ceux-ci. Ils sont devenus chefs ou bien par le bon vouloir des habitants de la cité, ou bien parce que leurs ancêtres furent de bons chefs et les habitants trouvent bon de continuer à avoir leurs fils comme chefs.

En tous les cas, le peuple a l'empire sur les chefs. La cité ainsi semble être heureuse et merveilleuse. Extérieurement elle ressemble à un habit orné où se trouvent les différents dessins et les belles couleurs. Tous les hommes aiment y habiter, car tout homme peut y satisfaire ses désirs. Les nations se pressent pour y habiter ; le nombre des habitants augmente beaucoup ; la natalité y abonde par toute sorte de mariage et de copulation. Les enfants qui y naissent sont de natures très variées, d'éducation très variée aussi. De cette cité dérivent beaucoup d'autres cités, distinctes les unes des autres, mais les unes à l'intérieur des autres. Les étrangers ne se distinguent pas des citoyens. Tous les penchants et toutes les conduites s'y donnent rendez-vous. Il n'est pas impossible qu'avec le temps des hommes excellents y naîtront et qu'on y trouvera des philosophes, des orateurs et des poètes ; il est possible qu'elle formera le noyau d'une cité idéale.

C'est pourquoi cette cité de la masse est, parmi les cités de l'ignorance, celle qui est en même temps la meilleure et la pire. Le bien et le mal y seront plus grands d'autant qu'elle est plus grande, plus vaste et plus peuplée.

Le pouvoir exercé dans les cités ignorantes a pour but ou bien la procuration du nécessaire, la richesse, la jouissance des plaisirs, les honneurs et l'éloge, la domination, ou la liberté. Aussi ce pouvoir peut-il être acheté avec de l'argent, surtout le pouvoir dans la cité de masse, car dans celle-ci personne n'a plus de droit qu'un autre à exercer le pouvoir. Alors, quand le pouvoir est donné à quelqu'un : ou bien les habitants de la cité se croient ses bienfaiteurs, ou bien ils ont reçu de lui de l'argent ou une autre récompense.

Pour eux, le meilleur chef est celui qui est le plus habile à leur offrir les occasions de satisfaire leurs désirs, quelque variés qu'ils soient, qui les protège de leurs ennemis, qui ne prend rien de leurs avoirs mais se contente du nécessaire pour vivre seulement.

Mais le vrai chef, qui est véritablement excellent, et qui, devenu leur chef, les oriente et les dirige vers le bonheur, celui-là ils cherchent à le dominer ; et s'il lui arrive d'exercer vraiment son pouvoir il sera détrôné, ou tué, ou toujours contesté. Il en est ainsi de toutes les autres cités :

chacune veut que son chef lui procure de quoi satisfaire les désirs des habitants. Ils refusent d'avoir comme chefs des gens excellents.

De cette description de la cité de masse, il ressort clairement qu'al-Fârâbî désigne par là la démocratie. Sa description s'accorde tout à fait avec la conception que sa source, Platon, a eu de la démocratie. Comme le dit bien A. Diès[1], « cette démocratie, Platon nous la montre telle en son essence qu'elle est en fait devenue à son époque et, de ce qu'elle a produit, conclut à ce qu'elle contenait par elle-même. Régime de liberté, de bon plaisir, le tout est synonyme à son sens : la démocratie est faite pour tout comprendre, tout permettre, tout désirer. Chacun y fait ce qu'il veut, s'y montre tel qu'il lui plaît d'être. Elle est souple et riche de tous. Ce n'est pas un régime, mais tous les régimes possibles à votre choix, comme en un bazar. On obéit quand on veut ; on est soldat, juge ou magistrat quand on veut ; et, condamné à mort ou banni, on se promène dans la cité sans que personne vous remarque. On accède au commandement sans tout ce long dressage dont nous avons dit la nécessité et tracé le plan. Aucune éducation n'est requise : aimer le peuple suffit. Plaisante, anarchique, ondoyante, la démocratie fait ce miracle de mettre au même niveau l'égal et l'inégal (558 c) ». L'image que Platon fait du démocrate parfait nous le montre « accueillant et dilettante, tout entier au désir du moment, aujourd'hui ascète et demain viveur, passant de l'ardeur pour la gymnastique à l'indolence absolue, ou se donnant des airs de philosopher, puis se jetant dans la politique pour y dire et faire ce qui lui passera par la tête, à moins que ce ne soit dans la guerre ou dans le commerce. Pas de règle, pas de contrainte à cette vie, et pas de monotonie, car elle a tous les tons et tous les caractères et, comme la constitution démocratique elle-même, contient des modèles pour tout et pour tous » (*ibidem*, p. XCVIII).

Al-Fârâbî puise à sa source avec abondance. Même la comparaison de la cité de masse à « un habit orné où se trouvent les différents desseins et toute sorte « de couleurs[2] » est textuellement tirée de la *République* de Platon quand il dit : « Comme un manteau bigarré, nué de toute sorte de couleurs, ce gouvernement bariolé de toutes sortes de couleurs pourrait bien paraître un modèle de beauté ; et il est bien possible... que, semblables aux enfants et aux femmes, chez qui la bigarrure émeut la curiosité, bien des gens le considèrent effectivement comme le plus beau »[3].

Notre philosophe arabe fut la victime de la conception hautement méprisante de la démocratie telle que Platon l'a décrite. Platon dit que la démocratie est « un gouvernement charmant, anarchique, bigarré, et qui dispense une sorte d'égalité aussi bien à ce qui est inégal qu'à ce qui

(1) Dans son introduction à la traduction de *La République* par Chambry, p. XCVII. Paris, 1965, Les Belles-Lettres.

(2) Al-Fârâbî : *al-Siyâsât al-madanyyah*, p. 70, l. 12.

(3) Platon : *La République*, 557 c ; tr. fr. t. III, p. 26. Les Belles-Lettres, Paris, 1967.

est égal » (558 c). « C'est une foire aux constitutions où l'on peut venir choisir le modèle qu'on veut reproduire » (557 d). Dans un état démocratique on n'est pas « contraint de commander... même si l'on en est capable, ni d'obéir, si on ne le veut pas, ni de faire la guerre quand les autres la font, ni de garder la paix quand les autres la gardent, si on ne désire point la paix ; d'un autre côté commander et juger, si la fantaisie vous en prend, en dépit de la loi qui vous interdit toute magistrature ou judicature » (557 e). On ne s'inquiète pas par quelles études un homme politique s'est préparé à l'administration de l'État, car il suffit à celui-ci « de se dire l'ami du peuple pour être comblé d'honneurs ! » (558 b).

Il est curieux qu'al-Fârâbî ne se soit pas aperçu du caractère très tendancieux de cette conception de la démocratie chez Platon. Il lui aurait suffi de comparer celle-ci avec ce qu'en dit Aristote dans *la Politique.* Mais aucune trace de ce livre ne se trouve chez al-Fârâbî aussi bien dans *al-Madînah al-fâḍilah* que dans *al-Siyâsât al-madanyyah.* En politique, al-Fârâbî fut purement platonicien et n'a rien appris d'Aristote. Cela tient peut-être au fait que la *Politique* d'Aristote ne fut pas traduite en arabe ; en effet, aucune source ne signale l'existence d'une telle traduction.

Conclusion

Avec al-Fârâbî la philosophie musulmane prend pleine conscience d'elle-même et acquiert le cachet qui lui sera toujours propre, à savoir : une vision du monde où le réel et le divin se conjuguent, où le péripatétisme et le néo-platonisme se donnent rendez-vous, et où le système édifié par la raison trouve son couronnement dans une vision mystique.

Plus versé dans l'histoire de la philosophie grecque, plus familier avec les grands textes de Platon, d'Aristote et des grands commentateurs grecs, al-Fârâbî dépasse, et de beaucoup, son prédécesseur al-Kindî. Son œuvre engagera tout l'avenir de la pensée philosophique en pays d'Islam. Tous les courants de cette pensée prendront leur source de la pensée si riche et si variée de ce Second Maître, le Premier étant Aristote. S'il n'a pas eu de disciples directs, ce qui s'explique par le fait qu'il n'avait pas enseigné et qu'il vécut solitaire et tout adonné à la méditation philosophique, ceux qui subirent son influence ne furent que plus nombreux et plus importants : il suffit de penser à la grande dette qu'Avicenne contractera envers al-Fârâbî.

AL-RÂZI (RHAZES)

MUḤAMMAD IBN ZAKARIYYÂ AL-RÂZÎ

I

Sa vie[1]

Plus connu comme médecin, Muḥammad ibn Zakariyyâ AL-RÂZÎ, connu chez les Latins sous le nom de Rhazes, mérite toutefois d'être mentionné parmi les philosophes de l'Islam par son œuvre philosophique assez étendue, mais, hélas ! en majeure partie perdue. Il représente un rationalisme intégral, de tendance platonisante, et pourtant hostile à l'aristotélisme.

D'après al-Bîrûnî[2], Abu Bakr Muḥammad ibn Zakariyyâ ibn Yaḥyâ al-Râzî est né à Rayy, le premier de Sha'bân 251 de l'hégire (= 865 J.-C.). Au début de sa vie, il fut joaillier (Baihaqi), changeur de monnaie (ibn Abî Uṣaibi'ah), ou plus probablement joueur de luth (ibn Juljul, Ṣâ'id, ibn Khillikân, ibn Abî Uṣaibi'ah, al-Ṣafadi). Il quitta la musique pour l'alchémie, puis, à l'âge de trente ans, ou après sa quarantième année (comme dit al-Ṣafadi), il lâcha l'alchémie, parce que ses expériences alchimiques lui causèrent quelque maladie des yeux (al-Bîrûni), ce qui l'obligea de fréquenter les médecins. C'est pour cette raison, disent quelques-uns de ses biographes (al-Bîrûni, Baihaqî, etc.) qu'il étudiait la médecine.

(1) Voir sur sa vie : Ibn al-Nadîm, *Fihrist*, éd. Flügel, pp. 299 sqq. ; Ṣâ'id al-Andalusi, *Tabaqât al-umam*, p. 33 ; ibn Juljul, *Ṭabqât al-aṭibbâ' wa al-ḥukamâ'*, éd. Fu'âd Sayyid, Le Caire, 1955, pp. 77-78 ; al-Bîrûni, *Épître de Beruni, contenant le répertoire des ouvrages de Muḥammad ibn Zakariya ar-Râzi*, publiée par P. Kraus, Paris, 1936 ; al-Baihaqi, *Tatimmat Ṣiwân al-ḥikmah*, éd. M. Shafî', Lahore, 1351/1932 ; al-Qifṭî, *Târîkh al-ḥukamâ'*, éd. Lippert, p. 177 ; Ibn Abî Uṣaibi'ah, *'Uyûn al-anbâ' fî Ṭabaqât al-aṭibbâ'*, vol. I, pp. 309-21 ; abû al-Faraj ibn al-'Ibri (Bar Hebraeus), *Mukhtaṣar târîkh al-duwal*, éd. A. Ṣâlḥâni, p. 291 ; ibn Khillikân, *Wafayât al-a'yân*, Le Caire, 1948, n. 678, pp. 244-47 ; al-Ṣafadi, *Nakt al-himyân*, pp. 249-50 ; ibn al-'Imad, *Shadharât al-dhahab*, vol. II, p. 263 ; al-'Umari, *Masâlik al-Abṣâr*, t. V, 2e partie, pp. 301-3 (une copie en photostate à Dâr al-Kutub, au Caire).

(2) Épître de Béruni, contenant le répertoire des ouvrages de Muḥammad ibn Zakariyyâ ar-Râzî, publiée par Paul Kraus, p. 4. Paris, 1936.



Il fut très appliqué, travaillant jour et nuit. Son maître fut 'Alî ibn Rabban al-Ṭabari (al-Qifṭi, ibn Abî Uṣaibi'ah), médecin et philosophe, né à Merw en 192 h./808 environ et mort quelques années après 240 h./855[1]. Chez ibn Rabban al-Ṭabari, al-Râzi étudia la médecine, et peut-être la philosophie. Il est possible de ramener l'intérêt d'al-Râzî pour la philosophie religieuse à l'influence de son maître, 'Alî ibn Rabban, dont le père fut un rabbin versé dans les études bibliques.

Al-Râzî devint fameux dans sa ville natale comme médecin. Aussi lui a-t-on confié la direction de l'hôpital de Rayy (ibn Juljul, al-Qifṭi, ibn Abî Uṣaibi'ah), au temps d'al-Manṣûr ibn Isḥâq ibn Aḥmad ibn Asad, gouverneur de Rayy, de 290-296 h./902-908 au nom de son cousin Aḥmad ibn Ismâ'îl ibn Aḥmad, le second roi Sâmânide[2]. C'est à ce Manṣur ibn Isḥâq ibn Aḥmad qu'al-Râzi dédia son *al-Tibb al-Manṣûrî*, comme cela est attesté par un manuscrit de[3] ce livre, contre l'affirmation d'Ibn al-Nadîm[4], répétée par al-Qifṭi[5] et ibn Abî Uṣaibi'ah[6], à savoir que ce Manṣûr fut Manṣûr ibn Ismâ'îl mort en 365/975.

De Rayy, al-Râzî se transporta à Baghdâd durant le caliphat d'al-Muktafî (de 239/901 à 295/907) et là aussi il dirigea un hôpital.

Il semble qu'après la mort du calife al-Muktafî[7] (en 295/907) al-Râzi retourna à Rayy. Là un grand nombre d'étudiants se réunissaient autour de lui. Comme le dit Ibn al-Nadîm dans le *Fihrist*[8], al-Râzi était alors un shaikh « avec une tête semblable à un sac » ; il avait l'habitude d'être entouré par des étudiants qui formaient des cercles les uns après les autres. Si quelqu'un posa une question scientifique, la question fut posée à ceux du premier cercle ; s'ils ne savaient pas y répondre, la question passa à ceux du second cercle, et ainsi jusqu'à ce qu'il parvînt à al-Râzî lui-même si tous les autres n'avaient pas pu y répondre. De ces étudiants nous connaissons au moins le nom d'un, à savoir Abû Bakr ibn Qârin al-Râzi[9], qui devint médecin. Al-Râzî fut généreux, gentil envers

(1) Voir sur lui : *Fihrist*, p. 296 ; al-Baihaqi, p. 22 ; ibn Abî Uṣaibi'ah, I, p. 309 ; Meyerhof, *ZDMG*, 85, 38 et sqq. ; Wüstenfeld, p. 55 ; Leclerc, t. I, p. 292 ; Brockelmann, *GAL*, t. I, p. 265, *Suppl.*, t. I, pp. 414-15 ; Brockelmann (*Suppl.*, vol. I, p. 415) réfute la thèse que Râzi fut l'élève d'ibn Rabban en se basant sur le fait que celui-ci fut à Rayy en 224 h./878. Mais cet argument n'est pas suffisant, car la vie d'Ibn Rabban n'est pas tellement bien connue pour pouvoir assurer qu'il n'était pas à Rayy beaucoup plus tard, par exemple entre 265/878 et 270/883, surtout que la dernière partie de sa vie jusqu'à sa mort nous est totalement inconnue.

(2) Jâqût, *Baldân*, vol. II, p. 901.

(3) A Dar al-kutub, au Caire, Taimûr 129, médecine.

(4) *Fihrist*, pp. 299-300.

(5) Al-Qifṭi, p. 272.

(6) Ibn Abî Uṣaibi'ah, t. I, p. 310.

(7) Ibn Juljul, p. 78.

(8) P. 299, Flügel ; pp. 314-316, Le Caire, s.d.

(9) Ibn Abî Uṣaibi'ah, t. I, p. 312.

ses malades, et charitable pour les pauvres, de sorte qu'il avait l'habitude de soigner ceux-ci gratuitement et même de leur donner de l'argent[1].

Quand il n'était pas occupé de ses élèves ou de ses malades, il lisait et écrivait[2]. Il semble que cela doit être la cause de l'affaiblissement continu de sa vue jusqu'à ce qu'il devînt complètement aveugle. D'aucuns[3] disent que la cause de sa cécité fut qu'il avait l'habitude de manger trop de grosse fève (bâqilâ). Cela commença avec une cataracte[4], qui finissait en cécité complète. Ils disent qu'il a refusé de soigner sa cataracte, disant qu'« il a tant vu du monde qu'il en était dégoûté »[5]. Mais il semble que c'est plutôt une anecdote qu'un récit historique. C'est un de ses élèves de Ṭabaristân qui vint pour le soigner, mais, comme le raconte al-Bîrûnî, il refusa d'être soigné disant que c'est inutile parce que son heure de mort approcha[6]. Quelques jours plus tard, il mourut à Rayy, le 5 Sha'bân 313 h./27 octobre 925[7].

Ses maîtres et ses adversaires. — Nous avons déjà dit qu'al-Râzî étudia la médecine chez 'Ali ibn Rabban al-Ṭabari. Ibn al-Nadîm[8] dit qu'il étudia la philosophie chez al-Balkhî. Cet al-Balkhî, selon Ibn al-Nadîm, a beaucoup voyagé, et était versé en philosophie et en sciences anciennes. D'aucuns prétendent même qu'al-Râzî a attribué à lui-même quelques-uns des livres de philosophie composés par al-Balkhî ! Mais nous ne savons rien de ce Balkhî-là, ni même son nom complet, puisqu'il y avait des dizaines de Balkhis qui s'occupèrent de philosophie et des sciences antiques.

En revanche, les adversaires d'al-Râzi sont bien connus. Ce sont :

1. Abû al-Qâsim al-Balkhî, le chef des mu'tazilites de Baghdâd (m. 319/931), qui fut contemporain d'al-Râzî. Il a composé plusieurs réfutations des livres d'al-Râzî, surtout de son *al-'Ilm al-ilâhi*[9]. Des controverses s'engagèrent entre eux, surtout au sujet du concept du temps[10].

2. Shuhaid ibn al-Ḥusain al-Balkhî[11], avec lequel al-Râzî eut plusieurs

(1) *Fihrist*, p. 416, Le Caire, s.d.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*
(4) Ibn Juljul, p. 78.
(5) *Ibid.*
(6) Épître de Berûnî, p. 5.
(7) C'est la date donnée par al-Bîrûnî (*ibid.*, p. 6). Les autres dates données sont : *a)* environ 320/932 (Ṣâ'id, *Ṭabaqât*, p. 83, Le Caire ; répétée par al-Qifṭî, p. 178, Le Caire ; et par ibn Abi Uṣaibi'ah, vol. I, p. 314, mais sur l'autorité de Balmuẓaffar ibn Ma'rûf) ; *b)* 295-300/907-912 et une fraction (abû al-Khair al-Ḥasan ibn Suwâr, in Ibn Abî Uṣaibi'ah, t. I, p. 314) ; *c)* 311/923 (ibn al-'Imâd, *Shadharat al-Dhahab*, vol. II, p. 263) ; *d)* 364/974 (*Histoire d'Ibn Shîrâz*, cité par Qifṭî, p. 178, Le Caire). Mais la date la plus probable est celle donnée par al-Bîrûnî.
(8) *Fihrist*, p. 416, Le Caire.
(9) *Ibid.*, pp. 300, 301 ; Ibn Abî Uṣaibi'ah, t. I, pp. 317, 320 ; al-Bîrûnî, n. 117.
(10) Al-Bîrûnî, n. 62.
(11) Voir sur lui : Qazwînî, notes sur *Jahâr Maqâlah* (Gibb. Mem. Series XI), pp. 127-28 ; H. Ethé, *Rudagi's Vorläufer und Zeitgenossen*, Morgenländische Forschungen, Leipzig, 1875, p. 43 ; Yâqût, *Mu'jam al-udabâ'*, vol. I, p. 143.

polémiques[1], dont l'une avait pour sujet la théorie du plaisir[2]. Sa théorie sur le plaisir est exposée dans son *Tafḍîl ladhdhât al-nafs*, livre dont Abû Sulaîmân al-Mantiqî al-Sijisstânî donne quelques extraits dans *Ṣiwân al-ḥikmah*[3]. Al-Balkhî mourut avant 329/940.

3. Abû Ḥâtim al-Râzî, le plus important de ses adversaires (m. 322/933-34), et l'un des plus grands missionnaires ismâ'ilites[4]. Il a reproduit les controverses entre lui et Muḥammad ibn Zakaryyâ al-Râzî, dans son *A'lâm al-nubuwwah*[5]. C'est grâce à ce livre que les idées d'al-Râzî, concernant les prophètes et les religions, nous sont conservées.

4. Ibn al-Tammâr, que Kraus croit être peut-être Abû Bakr Ḥusain al-Tammâr[6]. Il fut médecin, et avait des controverses avec al-Râzî comme le rapporte Abû Ḥâtim al-Râzî dans *A'lâm al-nubuwwah*[7]. Ibn al-Tammâr réfuta le livre de Râzî : *al-Ṭibb al-rûḥânî*, et al-Râzî répondit à cette réfutation[8]. En effet, al-Râzî écrivait deux réfutations : (a) une réfutation de la réfutation de Misma'î par al-Tammâr au sujet de la théorie de la matière ; (b) une réfutation de l'opinion d'al-Tammâr sur l'atmosphère des habitations subterrannéennes[9].

5. Ceux que nous connaissons par les titres des livres d'al-Râzî : (a) al-Misma'î, un *mutakallim* (théologien) qui composa des livres contre les matérialistes et contre lequel al-Râzî écrivit un traité[10] ; (b) Jarîr le médecin qui présenta une théorie au sujet de l'effet causé par le fait de manger de la mûre noire après le melon[11] ; (c) al-Ḥasan ibn Mubârak al-Qummi, à qui al-Râzî écrivit deux épîtres[12] ; (d) al-Kayyâh, un théologien, contre lequel al-Râzî écrivit un livre au sujet de sa théorie de l'*Imâm*[13] ; (e) Manṣûr ibn Ṭalḥah, qui composa un livre sur « l'être », réfuté par al-Râzî[14] ; (f) Muḥammad ibn al-Laith al-Rasâ'ili, dont le livre contre les alchémistes fut réfuté par al-Râzî[15].

6. *Aḥmad ibn al-Tayyib al-Sarakhsi* (m. 286/899), un contemporain

(1) *Fihrist*, p. 416. Le Caire.
(2) *Ibidem*, p. 300 (éd. Flügel) ; Ibn Abî Uṣaibi'ah, I, p. 319.
(3) Manuscrit n. 1408 à la bibliothèque de Muḥammad Murâd in Istânbûl, p. 135.
(4) *Fihrist*, pp. 188, 189 ; Nizâm al-Mulk : *Siyâsat Nâmeh*, p. 186, éd. Schefer ; 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî : *Farq bain al-firaq*, p. 267 ; Ibn Ḥajar : *Lisân al-Mîzan*, t. I, p. 164.
(5) Édité par P. Kraus, *Opera philosophica*, t. I, pp. 295-316 (*Orientalia*, t. V, 1936).
(6) *Ibidem*, p. 2, n. 3.
(7) *Ibidem*, p. 312.
(8) *Fihrist*, p. 301 ; Ibn Abî Uṣaibi'ah, t. I, p. 316.
(9) Al-Bîrûnî, p. 79.
(10) *Fihrist*, p. 417.
(11) Al-Bîrûnî, p. 37.
(12) *Ibidem*, pp. 129-130.
(13) *Ibidem*, p. 147.
(14) *Ibidem*, p. 134.
(15) *Ibidem*, p. 172.

plus âgé d'al-Râzî. Al-Râzî écrivit contre lui au sujet du goût amer[1] ; al-Râzî a réfuté aussi son maître, Ya'qûb ibn Isḥâq al-Kindî, qui composa un livre contre les Alchémistes[2].

7. Ajoutons à ceux-là tous ceux qui, sans être nommés individuellement, furent réfutés par al-Râzî, surtout les mu'tazilites et plusieurs *mutakallimîn*[3].

II

Son œuvre

L'œuvre d'al-Râzî est immense. Il a lui-même composé un catalogue de ses œuvres, reproduit par Ibn al-Nadîm[4], et dans lequel nous trouvons : 118 livres, 19 épîtres, puis 4 livres, 6 épîtres et un *maqâlah*, c'est-à-dire un total de 148 livres.

Après Ibn al-Nadîm, al-Bîrûnî composa une épître sur la bibliographie d'al-Râzî. Cette épître, trouvée dans un manuscrit unique à Leyde (Hollande)[5], fut éditée par Paul Kraus[6], et traduite en allemand par Julius Ruska dans son article : « al-Bîrûnî als Quelle für das Leben und die Schriften al-Râzî's »[7]. Ce catalogue est précédé par une courte notice sur la vie d'al-Râzî. Les livres de celui-ci sont classés de la manière suivante : (a) médecine (1-56 livres) ; (b) physique (57-89) ; (c) logique (90-96) ; (d) mathématiques et astronomie (97-106) ; (e) commentaires, résumés et paraphrases (107-113) ; philosophie et sciences hypothétiques (114-130) ; (g) livres athéistiques (173-174) ; divers (175-184). Entre les deux listes d'ibn al-Nadîm et d'al-Bîrûnî, il y a des titres communs, et d'autres qui ne le sont pas.

Ibn Abî Uṣaibi'ah (t. I, pp. 315-319) mentionne 236 titres, dont une partie est sûrement apocryphe.

Les divers titres donnés par al-Bîrûnî, ibn al-Nadîm, al-Qifṭî et ibn Abî Uṣaîbi'ah sont rassemblés par Maḥmûd al-Najmâbâdî dans son livre : Sharḥ ḥâl Muḥammad ibn Zakarîya, publié en 1318 h./1900. Il y mentionne 250 titres.

(1) *Ibidem*, p. 82.
(2) *Ibidem*, p. 171.
(3) *Ibidem*, pp. 119, 120.
(4) *Fihrist*, pp. 416-419.
(5) Golius, n. 133, ff. 33-48.
(6) Épître de Berûnî, contenant le répertoire des ouvrages de Muḥammad ibn Zakarîya ar-Râzî, publiée par Paul Kraus. Paris, 1936.
(7) *Isis*, vol. V, 1922, pp. 26-50.



En tant que manuscrits existants des livres d'al-Râzî, Brockelmann (vol. I, pp. 268-71, *Suppl.*, vol. I, pp. 418-421) mentionne 59 titres.

De son œuvre philosophique, nous possédons encore :

1. *Al-Ṭibb al-rûḥânî* (Brit. Mus. Add. Or, 25758 ; Vat. Ar. 182 ; Dâr al-Kutub, au Caire, 2241).

2. *Al-Sîrâh al-falsafiyyah* (Brit. Mus. Add. Or. 7473).

3. *Amârât iqbâl al-dawlah* (Râghib 1463, ff. 98 a-99 b, Istanbûl).

Ces trois livres furent publiés par Paul Kraus : Abi Bakr Mohammadi Filii Zachariae Raghensis : *Opera Philosophica*, fragmentaque quae supersunt, Collegit et edidit Paulus Kraus. Pars Prior. Cahirae MCMXXXIX. Dans cette édition, Kraus a publié aussi les livres suivants :

4. *kitâb al-ladhdhah.*

5. *kitâb al-ʿilm al-ilâhi.*

6. *Maqâlah fî mâ baʿd al-ṭabîʿah.*

Le dernier est apocryphe ; il est faussement attribué à al-Râzî dans un manuscrit (Istânbûl, Râghib n. 1463, ff. 90 a-98 b). Kraus, en outre, y donne les exposés par différents auteurs, des idées d'al-Râzi concernant : (a) les cinq éternels (Dieu, l'âme universelle, la Matière première, l'Espace absolu, et le Temps absolu) ; (b) la matière ; (c) le temps et l'espace ; (d) l'âme et le monde. A la fin du volume, il donne des extraits du *Aʿlâm al-nubuwwah* d'Abû Ḥâtim al-Râzi au sujet du prophétisme, suivis des extraits du *al-Aqwâl al-dhahabiyyah* d'Aḥmad ibn ʿAbdullâh al-Kirmâni, sur le même sujet.

7. Outre ces livres et ces extraits contenus dans le premier volume (le seul qui fût publié par Kraus), Kraus avait publié dans la revue *Orientalia* d'autres extraits concernant les idées d'al-Râzî au sujet du prophétisme (vol. V, fasc. 3/4, Rome, 1936).

8. *Al-Shukûk ʿalâ Proclus*, qui fut préparé par Kraus pour être édité, et fut trouvé parmi les papiers de Kraus après son suicide.

Aucun de ces livres philosophiques ne fut traduit en Latin. Toutes les traductions latines de ses œuvres sont limitées aux livres de médecine et d'alchémie.

III

Sa philosophie

1. *Sa Méthode*

Al-Râzî est un rationaliste pur et intégral. Il croit en la raison, et en la raison seule. En médecine, ses études chimiques révèlent une méthode solide d'investigation basée sur l'observation et l'expérimentation. Dans le *Kitâb al-faraj ba'd al-shiddah* d'al-Tanûkhi (m. 384 h./994 J.-C.) et dans *Jahâr maqâlah* de Nizâmî 'Arûḍi Samarqandi, écrit vers 550 h./1155, nous trouvons beaucoup de cas attribués à al-Râzî, où il révèle une excellente méthode d'investigation clinique. E. G. Browne, dans son *Arabian Medicine*, a traduit une page tirée d'*al-Ḥâwi*[1] d'al-Râzî, qui explique bien cette méthode.

L'exaltation de la raison par al-Râzî se trouve bien exprimée dans la première page de son *al-Ṭibb al-Rûḥâni*. Il dit : « Dieu, que son nom soit glorifié, nous a donné la raison pour obtenir, grâce à elle, du présent et du futur, les plus grands bienfaits que nous puissions obtenir ; c'est le meilleur don que Dieu nous ait accordé... Par la raison nous percevons tout ce qui est utile pour nous et tout ce qui améliore notre vie — par elle nous connaissons les choses obscures et lointaines, qui nous sont cachées... par elle aussi nous arrivons à la connaissance de Dieu, qui est la plus haute connaissance que nous puissions acquérir... Si la raison est tellement haut placée et d'un rang aussi élevé, nous ne devons pas la dégrader ; nous ne devons pas la poursuivre en jugement, elle qui est juge, ni la soumettre au contrôle, elle qui est contrôleuse, ni lui commander, à elle qui est la commandante ; tout au contraire, nous devons nous rapporter à elle, en toutes choses, et juger toutes choses par elle ; nous devons agir selon ce qu'elle nous ordonne de faire »[2].

Aucun nationaliste consommé n'a tant et si clairement exalté la raison. Il n'y a aucune place pour la révélation, ni pour l'intuition mystique. C'est seulement la raison logique qui est l'unique critère de la connaissance et de l'action. Il ne faut jamais faire appel à une force irrationnelle ou surnaturelle. Al-Râzî est contre le prophétisme, contre toute révélation, contre tout courant irrationnel de pensée.

Les hommes sont nés avec une égale disposition à la connaissance. C'est seulement par le degré de la mise en valeur de cette disposition que les hommes diffèrent les uns des autres : les uns la cultivant par la

(1) Manuscrit d'Oxford, Bodley Marsh 156, ff. 239 b-245 b.
(2) *Opera philosophica*, vol. I, 1939, pp. 17-18.



spéculation et l'instruction, les autres la négligeant ou l'orientant vers une conduite pratique dans la vie[1].

2. *La Métaphysique*

Quand on commence à étudier la métaphysique d'al-Râzî, on se heurte tout de suite à un traité qui lui est attribué : Maqâlah li Abi Bakr Muḥammad ibn Zakazîyya al-Râzî fî mâ ba'd al-ṭabî'ah (manuscrit Râghib n. 1463, ff. 90 a-98 b à Istânbûl). Beaucoup de doute entoure l'authenticité de ce traité, car son contenu ne s'accorde pas tout à fait avec les doctrines connues d'al-Râzî. Alors, ou bien il appartient peut-être à une autre période de l'évolution intellectuelle d'al-Râzî, comme le suppose S. Pines[2], ou bien il n'est peut-être qu'un simple exposé historique des idées d'autres penseurs sans référence à ses propres opinions[3], ou bien le traité n'est pas du tout de la main d'al-Râzî.

En tous les cas, les points principaux qui y sont traités sont : (1) la nature, (2) le fœtus, et (3) l'éternité du mouvement. L'auteur y réfute les partisans de la théorie qui affirme que la nature est le principe du mouvement, surtout Aristote et ses commentateurs : Jean Philopon, Alexandre d'Aphrodise, et Porphyre. D'abord il conteste la doctrine qui affirme que l'existence de la nature n'a pas besoin d'être prouvée, car cela n'est pas évident de lui-même. Si la nature est une et la même, pourquoi produit-elle des effets différents en la pierre et en l'homme? Si la nature pénètre le corps, cela ne veut-il pas dire que deux choses peuvent occuper un seul et même endroit? Pourquoi ces partisans disent-ils que la nature est morte, insensible, impuissante, ignorante, sans liberté ni choix et en même temps ils lui attribuent les mêmes attributs que ceux de Dieu ? Contre Porphyre, l'auteur dit : vous admettez que la nature agit en vue de quelque chose et non pas par simple hasard ; pourquoi donc dites-vous que la nature est morte et n'est pas un agent vivant?

Il semble que l'auteur se propose de réfuter toutes les doctrines qui prétendent que la nature est le principe du mouvement et de la création, en montrant les contradictions auxquelles aboutissent nécessairement ces doctrines. Son point de vue est qu'il n'y a pas de place pour admettre l'existence de la nature comme principe d'action et de mouvement. Mais il ne précise pas sa position propre ; son exposé est négatif et destructif.

Quant à la question de l'éternité du mouvement et du temps, l'auteur discute surtout les idées d'Aristote et de Proclus[4]. Il réfère à sa réfutation de Proclus. Nous savons, d'ailleurs, qu'al-Râzi a écrit un traité intitulé :

(1) *Ibidem*, p. 296.
(2) S. Pines : *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, p. 36. Berlin, 1936.
(3) *Opera philosophica*, p. 114.
(4) Manuscrit Râghib m. 1463 (ff. 90-98 b) à Istânbûl, pp. 128-129.



Doutes autour de Proclus (al-Shulûk 'alâ Proclus) et Kraus[1] pense que c'est un argument en faveur de l'authenticité de l'attribution de ce traité à al-Râzi. Mais nous estimons que c'est un faible argument, car le *De aeternitate Mundi* de Proclus fut très discuté par les penseurs musulmans après avoir été traduit par Isḥâq ibn Ḥunain[2]. L'idée de l'auteur est que le temps est fini et non pas éternel, que le monde l'est également, qu'il n'y a qu'un seul monde, et, finalement, en dehors de ce monde unique il n'y a pas d'élément ni rien (sauf Dieu). Ici il reproduit les idées de Métrodore et de Seleucus, puisées au *Placita Philosophorum* de Pseudo-Plutarque.

La teneur générale de ce traité est polémique et dialectique. On ne peut pas le réconcilier avec les idées d'al-Râzi sur le temps, l'espace et la divinité. C'est pourquoi nous croyons que c'est un traité apocryphe et ne peut pas même être attribué à une autre phase de l'évolution intellectuelle d'al-Râzi.

***

La vraie doctrine métaphysique d'al-Râzi doit, au contraire, être cherchée dans son *kitâb al-'Ilm al-ilâhi*. Malheureusement ce livre est perdu, et nous n'en avons que quelques paragraphes recueillis par Kraus[3]. Nous n'avons pas même de fragments textuels de ce livre. Malgré tous les inconvénients des exposés des adversaires, nous sommes réduits à nous en contenter. Ce que nous en pouvons conclure, c'est qu'al-Râzi traita dans ces livres les sujets suivants : l'espace, le vide, le temps, la durée, la matière, la métempsychose, le prophétisme, le plaisir et le manichéisme.

La philosophie d'al-Râzi est caractérisée surtout par sa doctrine des cinq éternels. Al-Bîrûnî dit[4] « que Muḥammad ibn Zakariyyā al-Râzi a emprunté aux anciens Grecs l'éternité de cinq choses : Dieu, l'âme universelle, la Matière première, l'Espace absolu, et le Temps absolu, sur lesquels il a fondé sa doctrine. Mais il a distingué entre le temps et la durée en disant que le nombre s'applique à l'un et non pas à l'autre, car la finitude atteint la numéralité ; et, par conséquent, les philosophes ont défini le temps comme la durée de ce qui a un commencement et une fin tandis que la durée *(al-dahr)* n'a ni commencement ni fin. Il dit aussi que ce sont des êtres nécessaires, ces cinq entités. Le sensible en eux est la matière formée par composition ; ce sensible est spatial, donc il y a un espace ; l'alternation de ses modes est une caractéristique du temps, car les uns précèdent et les autres suivent, et c'est par le temps que

(1) *Opera philosophica*, p. 114.
(2) Voir notre livre : *Neo-Platonici apud Arabes*, éd. A. Badawi, Le Caire, 1955, introduction.
(3) *Opera philosophica*, pp. 170-190.
(4) E. Sachau : *Alberuni's India*, London, 1910, t. I, p. 319.

l'ancien et le nouveau, le plus ancien, le plus récent et le simultané sont connus ; donc le temps est nécessaire. Dans l'Être, il y a des choses vivantes, donc il y a une âme ; en lui, il y a des intelligibles, dont la constitution est parfaite ; il faut donc qu'il y ait un Créateur, sage, omniscient, créant des choses de la manière la plus parfaite possible, et accordant la raison en vue du salut. »

Deux des cinq Éternels sont vivants et agissants : Dieu et l'âme ; un est passif et non-vivant — c'est la matière dont tous les corps sont formés ; et deux ne sont ni vivants ni agissants, ni passifs : ce sont le vide et la durée[1]. Quelquefois nous trouvons le vide *(al-khalâ')* au lieu de l'espace (al-makân) et la durée *(dahr)* au lieu du temps (zamân) ou durée limitée *(muddah)*.

Cette doctrine est attribuée, dans quelques sources (Fakhr al-Dîn al-Râzi, al-Shahrastâni, Naṣîr al-Dîn al-Ṭûsi) aux soi-disant Ḥarrâniyyah. Qui sont ces Ḥarrâniyyah ? Le mot est dérivé de : *Ḥarrân*, la fameuse cité des Ṣabéens qui fut un centre important de culture et de science immédiatement avant l'Islam et dans les quatre premiers siècles de l'ère musulmane. Massignon[2] pense que ces Ḥarrâniyyah sont des gens fictifs, et que « ce que nous trouvons dans nos sources les concernant n'est qu'un roman littéraire ». Kraus aussi partage cette opinion, et voici les raisons qu'il avance[3] :

a) Avant al-Râzi, nous ne trouvons personne qui attribue la doctrine des cinq éternels aux Ḥarrâniyyah ;

b) al-Râzi, dans *al-'Ilm al-ilâhî*, a exposé les doctrines des Ḥarrâniyyah sabéens et aussi sa doctrine des cinq éternels. Puis Kraus avance une troisième raison qui prouve exactement le contraire de ce que prouvent les premières deux raisons : al-Bîrûnî, al-Marzûqî, al-Kâtibi et al-Ṭûsî disent qu'al-Râzi a emprunté cette doctrine aux anciens Grecs, c'est-à-dire les premiers philosophes Grecs, surtout Pythagore, Démocrite, etc. Comment peut-on donc affirmer qu'al-Râzi attribue cette doctrine à une école fictive, les Ḥarrâniyyah, quand il a dit expressément lui-même dans son *al-'Ilm al-ilâhî* que c'est la doctrine des anciens (philosophes) grecs ? Il n'a pas eu besoin d'inventer les Ḥarrâniyyah, puisqu'il avait déjà déclaré que c'est la doctrine des anciens (philosophes) grecs. C'est pourquoi, nous ne pouvons pas admettre l'opinion de Massignon, ni les arguments, si faibles, de Kraus. Il n'est pas juste d'identifier ce qui est attribué dans les différentes sources aux Ḥarrâniyyah — avec les idées d'al-Râzi, à moins que ce soit expressément spécifié dans les sources elles-mêmes.

(1) Marzûqi : *al-azminah wa al-amkinah*, Heyderabad, 1332/1913, vol. I, p. 144.
(2) *Oriental studies presented to E. G. Browne*, Cambridge, 1922, p. 333.
(3) *Opera philosophica*, vol. I, pp. 192-94.



Nous pouvons maintenant décrire les cinq Éternels :

(i) Dieu

La sagesse de Dieu est parfaite. On ne peut pas Lui attribuer aucune inadvertance. La vie découle de Lui comme la lumière découle du soleil. Il est parfaite et pure Intelligence. De l'âme découle la vie[1]. Dieu crée tout. Il est tout puissant, et il n'est incapable de rien. Rien ne peut se faire contrairement à Sa volonté. Il a une science parfaite des choses. Mais l'âme ne connaît que ce qu'elle expérimente. Dieu savait que l'âme aspirerait vers la matière et le plaisir matériel. Après quoi l'âme s'attachait à la matière ; Dieu, par sa sagesse, s'est arrangé pour que cet attachement soit fait de la manière la plus parfaite. Dieu, après cela, a versé l'intelligence et la perception sur l'âme. C'était une raison pour que l'âme se souvînt de son monde véritable, et pour qu'elle sache qu'aussi longtemps qu'elle reste dans le monde de la matière, elle ne sera jamais libre de douleur. Si l'âme connaît cela, et que dans son monde véritable elle ait un plaisir sans peine, elle désirera ce monde véritable, et, une fois séparée de la matière, elle restera là pour toujours dans une félicité éternelle.

Par là se trouvent éliminés tous les doutes concernant l'éternité du monde et l'existence du mal. Comme nous avons admis la sagesse du Créateur, nous devons admettre que le monde est créé. Si l'on se demande pourquoi il fut créé en ce moment plutôt qu'en un autre, nous disons que c'est parce que l'âme s'attacha à la matière en ce moment précis. Dieu savait que cet attachement fut une cause du mal, mais après qu'il fût, Dieu a tout arrangé de la plus parfaite manière. Mais quelques maux sont restés ; étant la source de tous les maux, ce composé de l'âme et de la matière ne peut pas être entièrement purifié[2].

(ii) L'âme

Dieu, selon al-Râzi, n'a pas créé le monde poussé par une nécessité ; mais Il a décidé de le créer après qu'Il n'avait pas le vouloir de le créer. Qui l'a déterminé à le faire? Il doit y avoir un autre éternel qui L'a décidé de le faire.

Cet autre éternel est l'âme qui fut vivante, mais ignorante. De même la matière fut éternelle. Vu son ignorance, l'âme fut éprise de la matière et en forma des figures pour se procurer des plaisirs matériels. Mais la matière fut rebelle aux formes ; c'est pourquoi Dieu est intervenu pour aider l'âme. Cette aide consista dans le fait qu'il fit ce monde et créa en lui des formes solides où l'âme pourrait trouver des plaisirs sensibles. Alors Dieu créa l'âme, et de la substance de Sa divinité il créa l'intelligence de l'homme pour éveiller l'âme et lui montrer que ce monde n'est pas son monde véritable.

(1) Marzûqi, *op. cit.*, vol. I, p. 114.
(2) Voir surtout : Fakhr al-Dîn al-Râzi, *Muḥâṣṣal*, Le Caire, 1323/1905, pp. 85-86.

Mais l'homme ne peut atteindre le monde véritable que par la philosophie. Celui qui étudie la philosophie, connaît son monde véritable et acquiert la connaissance, est sauvé de son état vil. Les âmes restent dans ce monde jusqu'à ce qu'elles soient éveillées par la philosophie au mystère et dirigée vers le monde véritable[1].

(iii) La Matière

La Matière première ou absolue est composée d'atomes. Chaque atome a un volume, sinon rien ne se formerait de leur assemblage. Lorsque le monde est détruit, il se disperse en atomes. La Matière exista dès l'éternité, car il est impossible d'admettre qu'une chose vienne du rien.

Ce qui est plus compact devient la substance de la terre ; ce qui est plus raréfié que la substance de la terre devient la substance de l'eau ; ce qui est plus raréfié encore devient la substance de l'air ; et ce qui l'est encore plus devient la substance du feu.

Le corps de la Sphère est aussi composé des particules de la matière, mais sa composition diffère de la composition des autres corps. La preuve en est que le mouvement de la sphère n'est pas dirigé vers le centre du monde, mais vers sa périphérie. Son corps n'est pas très compact comme celui de la terre, ni très raréfié comme celui du feu ou de l'air.

Des qualités comme la pesanteur et la légèreté, l'opacité et la luminosité sont à expliquer par la plus ou moins de vacuité qui se trouve à l'intérieur de la matière. La qualité est un accident qui est attribué à la substance, et la substance est la matière[2].

Al-Râzî donne deux preuves pour établir l'éternité de la matière. La première c'est que la création est manifeste ; il faut donc qu'il y ait un créateur. Ce qui est créé n'est autre que la matière informée. Pourquoi donc prouvons-nous, du créé, l'antériorité du Créateur, et non pas l'antériorité de l'être créé ? S'il est vrai que le corps est créé (ou plus exactement : fait [*maṣnûʿ*]) de quelque chose par la force d'un agent, alors nous devons dire que comme cet agent est éternel et immuable avant son acte, ce qui a reçu cet acte devait aussi être éternel avant de recevoir cet acte. Celui qui reçoit est la matière. Donc la matière est éternelle.

La deuxième preuve est basée sur l'impossibilité de la *creatio ex nihilo*. La création, c'est-à-dire faire quelque chose de rien est plus facile que le composer. Que Dieu crée, d'un seul coup, les hommes est plus facile que les composer en quarante ans. Voilà la première prémisse. Le Créateur sage ne préfère pas faire ce qui est loin de Son dessein à ce qui est plus proche, à moins d'être incapable de faire ce qui est plus facile et plus proche. Voilà la seconde prémisse. La conclusion de ces deux prémisses est que l'existence de toutes choses doit être causée par le Créateur du

(1) Nâṣir-i Khusro : Zâd al-musâfirîn, éd. Kaviani, Berlin, 1341/1922, pp. 114-16. Comme notre source ici est Nâṣir-i Khusro, et comme celui-ci fut ismaʿilien convaincu, il faut prendre ses informations avec toute précaution. Nous doutons de leur justesse.

(2) *Ibidem*, pp. 73 sqq.

monde par création et non par composition. Mais ce que nous voyons est évidemment le contraire. Toutes les choses dans ce monde sont produites par composition et non par création. Il s'ensuit nécessairement qu'Il est incapable de *creatio ex nihilo*, et que le monde accède à l'être par la composition des choses dont l'origine est la matière.

Al-Râzi ajoute encore que l'induction prouve cela. Si rien dans le monde n'accède à l'être excepté d'une autre chose, il est nécessaire que les natures soient faites d'une autre chose, et cette autre chose est la matière. C'est pourquoi la matière est éternelle ; à l'origine, elle ne fut pas composée, mais dispersée[1].

(iv) L'Espace

Comme il est établi que la matière est éternelle, et comme la matière doit occuper un espace, donc l'espace est éternel. Cet argument est presque identique à celui donné par al-Îrânshahrî. Mais al-Îrânshahrî dit que l'espace est la puissance manifeste de Dieu. Al-Râzi ne peut pas suivre la vague définition donnée par son maître. Pour lui, l'espace est l'endroit où se trouve la matière.

Al-Râzi distingue entre deux sortes d'espace : un espace universel ou absolu, et un espace particulier ou relatif. Le premier est infini, et ne dépend pas du monde et des choses spatialisées en lui.

Le vide est à l'intérieur de l'espace, et, par conséquent, à l'intérieur de la matière. Comme preuve de l'infinité de l'espace, les partisans (al-Îrânshahri et al-Râzî) disent qu'une chose spatialisée ne peut pas exister sans espace, quoique l'espace puisse exister sans les choses spatialisées. L'espace n'est rien que le réceptacle des choses spatialisées. Ce qui contient les deux est ou bien un corps, ou un non-corps. Si c'est un corps, il doit être dans l'espace, et en dehors de ce corps il y a un espace ou un non-espace ; s'il y a un non-espace, il est un corps et il est fini. Si ce n'est pas un corps, il est espace. Donc, l'espace est infini. Si quelqu'un dit que cet espace absolu a une fin, cela veut dire que sa limite est un corps. Comme tout corps est fini, et que tout corps est en espace, l'espace est infini en tous les sens. Ce qui est infini est éternel ; donc, l'espace est éternel[2].

Le vide a la force d'attirer les corps ; c'est pourquoi, l'eau est retenue dans une bouteille submergée dans l'eau quand son orifice est tourné vers le bas[3].

(v) Le Temps

Selon al-Râzi, le temps est éternel. C'est une substance qui coule *(jawhar yajrî)*. Il s'inscrit en faux contre ceux (Aristote et ses partisans)

(1) *Ibidem*, p. 73 et sqq.
(2) *Ibidem*, pp. 73 sqq.
(3) Fakhr al-Dîn al-Râzî : *al-Mabâḥith al-mashriqiyyah*, Heyderabad, 1343/1924, vol. I, p. 246.



qui prétendent que le temps est le nombre des mouvements du corps, car, s'il en était ainsi, il ne serait pas possible pour deux mobiles de se mouvoir en même temps par deux nombres différents.

Al-Râzi distingue entre deux sortes du temps : le temps absolu, et le temps limité (maḥṣûr). Le temps absolu est la durée *(al-dahr)*. Il est éternel et en mouvement. Quant au temps limité, il est celui des mouvements des sphères, du soleil et des astres. Si vous pouvez imaginer le mouvement de durée, vous pourrez imaginer le temps absolu ; et cela c'est l'éternité. Si vous imaginez le mouvement de la sphère, vous imaginerez le temps limité[1].

III

La Théologie

Al-Râzi fut un théiste ; mais il ne crut pas en la révélation ni au prophétisme. Nous nous contentons de donner ici un résumé de ses idées, parce que nous les avons développées en détail ailleurs[2].

Al-Râzi rejette le prophétisme pour les raisons suivantes :

1. La raison est suffisante pour distinguer le bien et le mal, l'utile et le nuisible. Par la raison seule, nous pouvons connaître Dieu, et organiser notre vie de la meilleure manière. Il n'y a donc pas besoin des prophètes.

2. Il n'y a aucune justification pour privilégier quelques hommes en vue de guider les hommes, car tous les hommes sont nés égaux en intelligence ; les différences ne tiennent pas à des dispositions naturelles, mais au développement et à l'éducation.

3. Les prophètes contredisent les uns les autres. S'ils parlent au nom d'un seul et même Dieu, d'où vient donc cette contradiction ?

Après avoir nié le prophétisme, al-Râzi procède pour critiquer toutes les religions en général. Il montre les contradictions des Juifs, des Chrétiens, des Manichéens et des Majûsis. Il donne les raisons suivantes pour expliquer l'attachement des gens à la religion :

a) L'imitation et la tradition ;

b) La puissance du clergé qui est au service de l'État ;

c) Les manifestations extérieures des religions, les cérémonies et le rituel, qui s'imposent à l'imagination du simple et du naïf.

(1) Abû Ḥâtim al-Râzi : *A'lâm al-nubuwwah*, cité in *Opera philosophica*, vol. I, p. 304.

(2) Voir notre : *L'humanisme dans la pensée arabe*, chap. III, Paris, 1972.



Il s'arrête à énumérer les contradictions des religions entre elles.

Il soumet les livres révélés, la Bible et le Coran surtout, à une critique systématique. Il s'efforce de critiquer l'une par l'autre ; par exemple, il critique le Judaïsme par le Manichéisme, le Christianisme par l'Islam ; puis il critique le Coran à l'aide de la Bible.

Il rejette surtout la l'insuperabilité *(i'jâz)* du Coran, que ce soit par suite de son style ou par son contenu, affirmant qu'il est possible d'écrire un meilleur livre en un meilleur style.

Il préfère les livres scientifiques aux livres sacrés, car les livres scientifiques sont plus utiles aux hommes dans leur vie que tous les livres sacrés. Les livres de médecine, dit-il, de géométrie, d'astronomie et de logique sont plus utiles que la Bible et le Coran. Les auteurs de ces livres scientifiques ont découvert les faits et les vérités par leur propre intelligence, sans l'aide d'aucun prophète. La science dérive de trois sources : le raisonnement, selon les règles de la logique ; la tradition scientifique, des prédécesseurs aux successeurs selon un témoignage sûr et précis, comme en histoire ; et l'instinct qui guide l'homme sans avoir besoin de beaucoup de raisonnement.

Après cette critique négative, il déclare qu'il ne serait pas raisonnable de Dieu d'envoyer des prophètes, car ceux-ci font beaucoup de mal. En effet, chaque nation ne croit qu'en son prophète et rejette catégoriquement les autres prophètes, et le résultat est qu'il exista plusieurs guerres de religion, et beaucoup de haine entre les nations qui professaient différentes religions.

Ces idées d'al-Râzi furent très audacieuses. Aucun autre penseur musulman ne fut aussi audacieux.

IV

La Philosophie morale

La philosophie morale d'al-Râzi se trouve dans les seuls ouvrages philosophiques qui nous soient restés de lui, à savoir : *al-Ṭibb al-rûḥânî*, et *al-Sîrah al-falsafiyyah.* Le dernier est une justification de la vie qu'il avait menée, du point de vue philosophique, car on lui reprocha de ne pas se conduire dans la vie selon le modèle de son maître, Socrate. C'est une curieuse et très intéressante *Apologia pro vita sua.*

Il croit qu'un philosophe doit mener une vie modérée : ni trop ascétique, ni trop livrée aux plaisirs. Il y a deux limites : haute et basse. La limite haute au delà de laquelle un philosophe ne doit pas aller c'est de s'abstenir des plaisirs qui ne peuvent pas être obtenus qu'en commettant une injustice et en faisant des actes contraires à la raison. La limite basse

est de manger ce qui ne lui nuit pas ou lui cause une maladie, et de porter ce qui est suffisant pour protéger sa peau, et ainsi de suite. Entre les deux limites, on peut vivre sans devenir indigne d'être appelé philosophe.

Al-Râzi prétend que dans sa vie pratique il n'a jamais dépassé ces deux limites. Il ne vivait pas au service d'un monarque, comme ministre ou comme un homme de guerre, mais seulement comme un médecin et un conseiller. Il n'était pas avide, ni en conflit avec d'autres gens, mais, tout au contraire, il était très tolérant en ce qui concerne ses droits. Il n'était pas excessif ni en boire, ni en manger, ni en la jouissance de la vie. Quant à son amour pour la science et l'étude, c'est un fait connu de tout le monde. Du point de vue théorique aussi, ses œuvres lui donnent le droit d'être appelé un philosophe.

Dans le *Ṭibb al-rûḥânî*, il traite, en vingt chapitres, les points principaux de l'éthique. Il explique quels sont les vices et quelles sont les vertus.

Il commence par exalter la raison, de la manière que nous avons expliqué plus haut. Puis il plonge dans le milieu du sujet en traitant la question de passions. Il estime que l'homme doit contrôler ses passions ; il met en relief la distinction faite par Platon entre les trois facultés de l'âme : rationnelle, colérique et appétitive ; et montre comment la justice doit régner entre elles.

Il est nécessaire qu'un homme connaisse ses propres défauts. Pour cela, il peut faire appel à un ami, sincère et raisonnable, qui lui montrera ses défauts. Il doit également s'informer de ce que les autres, les voisins et les amis, pensent de lui. Ici al-Râzî puise à deux traités de Galien : (a) *De la connaissance de ses propres défauts*, — et (b) *Comment les bons profitent de leurs ennemis*.

Voilà le contenu des chapitres préliminaires. Au 5e chapitre, il expose sa théorie du plaisir, théorie qu'il développe dans un traité spécial. Pour lui, le plaisir n'est que le retour de ce qui a été enlevé par quelque chose de nocif à l'état antécédent, par exemple : celui qui quitte un endroit ombreux pour un endroit ensoleillé et chaud éprouve du plaisir quand il retourne à l'endroit ombreux. C'est pourquoi, dit al-Râzî, les philosophes naturalistes ont défini le plaisir comme étant un retour à la nature.

Al-Râzî condamne l'amour comme un excès et une sujétion aux passions. Il condamne également la vanité, parce qu'elle empêche d'apprendre plus et de travailler mieux. L'envie est un amalgame d'avarice et de cupidité. Un envieux est un homme qui éprouve de la tristesse quand un autre obtient un bien, même si cela ne lui nuit en rien. Si on lui a nui, alors l'émotion n'est pas l'envie mais l'inimitié. Si on se contente de ce qui est nécessaire pour soi-même, il n'y aura de place pour l'envie dans son âme.

La colère est soulevée dans les animaux pour qu'il leur soit possible de se venger des objets nocifs. Si elle est excessive, elle leur fera du mal.

Mentir est une mauvaise habitude. Il est de deux sortes : pour le bien,

ou pour le mal. S'il est pour le bien, il mérite l'éloge ; sinon, il est blâmable. Sa valeur dépend donc de l'intention.

L'avarice ne peut pas être totalement condamnée. Sa valeur dépend de la raison pour laquelle on est avare. Si c'est à cause d'une crainte de la pauvreté et du futur, alors elle n'est pas mauvaise. Si, au contraire, elle est due au seul plaisir d'acquisition, elle est mauvaise. Il faut qu'il y ait une justification de l'avarice ; si elle est raisonnable, l'avarice n'est pas un vice, sinon elle est quelque chose qu'il faut combattre.

Le souci, quand il est trop, n'est pas bon, car son excès, sans bonne raison, conduit à l'hallucination, à la mélancolie et au flétrissement précoce.

La cupidité est un vice qui cause du mal et de la peine. L'ivresse conduit aux calamités et aux maladies de l'intelligence et du corps.

Le coït, quand il est excessif, est mauvais pour le corps ; il cause une sénilité précoce, de la faiblesse et d'autres maux. On ne doit y recourir que le moins possible, car l'excès conduit à un autre excès.

La frivolité est aussi pernicieuse dans quelques cas.

La possession et l'économie sont bonnes pour la vie pratique, mais seulement quand elles sont modérées. De la richesse on ne doit acquérir plus qu'il ne faut et plus qu'on n'en dépense, excepté un peu d'économie pour les malheurs soudains et les mauvaises conditions dans l'avenir.

L'ambition peut conduire aux aventures et aux périls. Elle est bonne si on peut atteindre un plus haut rang sans aventure ni péril ; sinon, il vaut mieux y renoncer.

Le dernier chapitre traite un thème favori à l'époque hellénistique et au début du moyen âge, à savoir la crainte de la mort. Ici al-Râzî se contente de le traiter du point de vue de ceux qui pensent que lorsque le corps est détruit l'âme sera également détruite. Mais après la mort, remarque al-Râzî, rien ne peut atteindre l'homme, parce qu'il ne sentira rien. Durant sa vie, l'homme est submergé de douleurs, tandis qu'après la mort il n'y aura aucune douleur. La meilleure chose qu'un homme raisonnable doive faire est de se défaire de la crainte de la mort ; en effet, s'il croit en une vie future, il devra être joyeux, car, par la mort, il ira à une meilleure vie. S'il croit qu'il n'y aura rien après la mort, il ne doit pas avoir aucun souci. En tout cas, on doit rejeter toute sorte de souci au sujet de la mort, car il n'est pas raisonnable de s'en soucier.

V

Conclusion

Al-Râzî n'a fondé aucun système philosophique bien organisé ; mais comparé aux gens de son temps, il doit être considéré le penseur le plus vigoureux et le plus libéral en Islam, et peut-être même dans toute l'histoire de la pensée humaine.

Ce fut un rationaliste pur, très confiant dans le pouvoir de la raison, libre de toute sorte de préjugé, et très audacieux dans l'expression de sa pensée sans réticence ni réserve.

Il a cru en l'homme, en le progrès, en Dieu le Sage, mais n'a cru en aucune religion positive[1].

(1) Sur les autres aspects de la pensée d'al-Râzi, on peut consulter :

a) G. S. A. Ranking : « The life and works of Rhazes », in *Proceedings of the Seventeenth International Congress of Medicine*, London, 1913, pp. 237-68 ;

b) J. Ruska : « Al-Bîrûnî als Quelle für das Leben und die Schriften al-Râzi's », in *Isis*, vol. V, 1924, pp. 26-50 ;

c) J. Ruska : « Al-Râzi als Bahnbrecher einer neuen Chemie », in *Deutsche Literaturzeitung*, 1923, pp. 118-24 ;

d) J. Ruska : « Die Alchemie al-Râzi's », in *Der Islam*, vol. XXII, pp. 283-319 ;

e) J. Ruska : « Ueber den gegenwärtigen Stand der Râzi-Forschung », in *Archivio di storia della scienza*, 1924, vol. V, pp. 335-347 ;

f) H. H. Schäder, in *ZDMG*, 79, pp. 228-235 ;

g) E. von Lippmann : *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, vol. II, p. 181 ;

h) S. Pines : « Die Atomenlehre ar-Râzî's », in *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Berlin, 1936, pp. 34-93 ;

i) Dr Maḥmûd al-Najmâbâdi : *Sharḥ Ḥâl Muḥammad ibn Zakariya*, 1318/1900 ;

j) J. Ruska, s.v. in *Encyclopédie de l'Islâm* (1re éd.) ;

k) E. G. Browne : *Arabian Medecine*, Cambridge, 1921, pp. 44-53 ;

l) M. Meyerhof : in *Legacy of Islam*, pp. 323 sqq. ;

m) F. Wüstenfeld : *Geschichte der Arabischen Ärzte und Naturforscher*, n. 98 ;

n) L. Leclerc : *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876, vol. I, pp. 337-354 ;

o) H. P. J. Renaud : « A propos du millénaire de Razes », in *Bulletin de la société française d'histoire de la médecine*, mars-avril, 1931, pp. 203 sqq.

AVICENNE (IBN SÎNA)

SA VIE[1]

Une bonne partie de la vie d'Ibn Sîna, connu chez les latins sous l'orthographe : Avicenna, est racontée par lui-même dans une courte autobiographie transmise, et complétée, par son plus fidèle disciple Abû 'Ubaid al-Jûzajânî.

Abû 'Alî al-Ḥusain ibn 'Abd-Allâh ibn Ḥasan ibn 'Alî ibn Sîna est né au mois de Ṣafar, 370 de l'hégire[2] (août 980) à Kharmaithan (= terre de soleil), un grand village près de Balkh, la grande ville de Khurâsân. Balkh, « la splendide », comme elle est surnommée dans les livres des Persans (al-Maqdisi) fut très florissante aussi bien avant la conquête musulmane qu'après. Al-Mas'ûdi dit qu'aux temps des Sassanides, il y avait là un grand temple de feu pour les Zoroastriens, dont le conservateur fut un homme nommé Barmak, le grand-père des Barmakides ; des pèlerins venaient de Kabûl, de l'Inde et de la Chine pour y accomplir les rites de pèlerinages. La ville resta florissante jusqu'en 617 h. (1220 a. d.) quand les Mongols la détruirent. Aujourd'hui c'est une des plus belles villes de l'Afghanistan actuelle[3].

Voici l'autobiographie[4] d'Avicenne telle qu'il l'a écrite lui-même :

« Mon père fut originaire de Balkh, d'où il se transporte à Bukhârâ,

(1) Sur la vie d'Avicenne voir : Al-Qifṭî, pp. 413-426, éd. Lippert ; Ibn Abî Uṣaibi'ah : *'uyûn al-anbâ' fî ṭabaqât al-aṭibbâ'*, II, pp. 2-20 ; al-Baihaqî : *Tatimmat ṣiwan al-ḥikmah*, éd. M. Shafî', Lahore, 1351 h. ; Ibn Khillikân : *Wafyât al-a'yân*, n. 190 ; Khondamîr : *Ḥabîb al-siyar*, Téhéran, 1954 ; Ibn al-'Ibri : *Târikh mukhtaṣar al-duwal*, pp. 325-330, Beyrouth, 1890.

(2) Voir, en ce qui concerne l'année de sa naissance, l'excellente étude de Muh. Muḥîṭ al-Ṭabâṭabâ'î, in *Millénaire d'Avicenne*, partie arabe, pp. 162-169. Le Caire, 1952.

(3) Voir Guy Le Strange : *Lands of the eastern Caliphate*, ch. 30.

(4) Cette autobiographie, avec la continuation faite par al-Jûzajânî fut traduite en anglais par Arthur J. Arberry dans son livre : *Avicenna on Theology*, pp. 9-14 (Avicenne), 15-24 (Jûzajânî). Londres, 1951. On trouve dans ce petit volume une traduction anglaise des extraits d'*al-Najâh*, d'*al-risâlah al-'arshiyyah*, de *l'épître sur la prière*, et du poème : *sur l'âme*.

aux temps du règne de Nûḥ ibn Manṣûr[1]. Il s'occupa d'administration et devint, sous le règne de celui-ci, administrateur local d'un village nommé Kharmaithan, dans la province de Bukhârâ. C'est un grand village. Près de lui, il y a un village qui s'appelle Afshanah. Ici mon père épousa ma mère, y habita ; et là je suis né. Puis (ma mère) donna le jour à mon frère. Après un certain temps nous nous sommes transportés à Bukhârâ. Là on m'a amené au maître qui m'enseigna le Coran et au maître de littérature. A l'âge de dix ans, j'avais déjà appris le Coran par cœur et étudié beaucoup de littérature, de sorte que je fus l'objet d'une immense admiration.

Mon père fut l'un de ceux qui ont répondu favorablement à la doctrine des Égyptiens[2] et fut considéré un ismâ'ilite. Il assista, lui et mon frère, à leur prêche concernant l'âme et l'Intelligence selon leur conception. Quelquefois ils s'entretenaient de ces idées, et moi je les écoutais ; je comprenais ce qu'ils disaient, sans l'accepter. Ils commencèrent à m'inviter à les joindre. Ils mentionnaient la philosophie, la géométrie et l'arithmétique indienne.

Mon père me dirigea vers un épicier qui connaissait l'arithmétique indienne, pour que je l'apprenne de lui.

Puis vint à Bukhârâ Abû 'Abd-Allâh al-Nâtilî, qui prétendait à la philosophie[3]. Mon père le fit loger chez nous pour que j'apprenne de lui. Avant sa venue, j'avais suivi les cours de jurisprudence *(fiqh)* donnés par Ismâ'îl al-Zâhid. Je fus un des meilleurs élèves. Je devins habitué et rompu aux méthodes de question et d'objection à l'adversaire, selon la manière adoptée chez les maîtres de cette science.

Puis j'ai commencé à apprendre l'*Isagoge* (de Porphyre) auprès d'al-Nâtilî. Quand il m'a appris que la définition du *genre* est que le genre est ce qui est dit de plusieurs, différents en espèce, en réponse à la question *quod est*, j'ai commencé à vérifier (la valeur de) cette définition d'une manière dont il n'avait jamais entendu parler. Il fut toute admiration pour moi, et recommanda à mon père de ne me faire occuper que de la science. N'importe quelle question il me posait, je la concevais mieux que lui. Auprès de lui j'ai appris les généralités de la logique ; quant aux questions subtiles, il n'en savait rien.

Par la suite, j'ai commencé à lire pour moi-même, consultant les commentaires, jusqu'à ce que je devinsse maître de la logique. J'ai étudié aussi le livre d'Euclide (= *Les Eléments* d'Euclide) : avec lui j'ai étudié les cinq ou six figures de début ; puis j'ai résoulu moi-même les problèmes

(1) Roi sâmânide, qui monta sur le trône à l'âge de 13 ans en 367 h. (977 a.d.).

(2) C'est-à-dire à la doctrine ismâ'ilienne, puisque cette doctrine fut la doctrine officielle de la dynastie fâtimide qui régnait alors en Égypte.

(3) Ainsi dans Ibn al-'Ibrî (p. 325, Beyrouth, 1890) et al-Qifṭî (p. 269, Le Caire, 1326 h.). Dans Ibn Abi Uṣaibi'ah (II, p. 2) : « il fut appelé le philosophant ». Il fut aussi un médecin, voir : Cyril Elgood : *A medical History of Persia and the Eastern Caliphate, from the earliest times until the year A.D. 1832*, p. 185. Cambridge, 1951.

du reste du livre. De là, j'ai passé à l'étude de l'Almageste ; quand j'en ai fini avec ses préliminaires, et que je suis arrivé aux figures géométriques, al-Nâtili me dit : lis-les toi-même et résous-les toi-même, puis montre-les moi pour que je te montre ce qui est vrai et ce qui est faux. Mais l'homme (al-Nâtilî) ne comprenait pas bien le livre *(al-Majistî)*. Je me suis mis à résoudre (les problèmes qui se trouvent dans) ce livre. Combien de figures il n'en connaissait rien jusqu'à ce que je les lui montrasse et les lui fisse comprendre !

Al-Nâtilî me quitta[1] en se dirigeant vers Karkânj. Je me suis appliqué à étudier les livres de physique et de métaphysique, tant les textes que les commentaires. Les portes de la science commencèrent à s'ouvrir à moi.

J'ai désiré apprendre la médecine. Alors, j'ai commencé à lire les livres de médecine. La médecine n'est pas une science difficile. Aussi excellais-je en cette science dans un très court temps, de sorte que les bons médecins commencèrent eux-mêmes à apprendre la médecine de moi. J'ai soigné les malades. Des perspectives immenses pour un traitement puisé à la pratique s'ouvrirent pour moi. En même temps je continuais l'étude de la jurisprudence et la polémique autour de ses problèmes. A ce moment j'avais seize ans.

Je me suis consacré à la science et à la lecture durant une année et demie. J'ai relu la logique et toutes les parties de la philosophie. Durant ce temps, je ne dormais pas une nuit entière ; durant le jour je ne me préoccupais que de l'étude. Je classais des fiches ; chaque argument que j'étudiais je le consignais dans une fiche en y inscrivant les prémisses syllogistiques, pour voir ce qu'elles pouvaient conclure ; j'ai pris soin de satisfaire aux conditions requises dans les prémisses, pour que la vérité éclate dans la question traitée. Toutes les fois qu'un problème m'embarrassa et que je ne pouvais pas trouver le moyen terme d'un syllogisme, je me rendais à la mosquée, priant, et invoquait le Créateur du Tout jusqu'à ce qu'Il me révélât la solution de ce fait obscur et difficile. J'avais l'habitude de rentrer, le soir, à la maison, d'allumer la lampe devant moi, et de me mettre à lire et à écrire. Si le sommeil s'emparait de moi, ou que je sentisse de la faiblesse, je buvais un verre de boisson *(alcoolique?)* jusqu'à ce que la force me revînt, puis je reprenais la lecture. Dès qu'un peu de sommeil me prend, je rêve de ces mêmes questions, de sorte que plusieurs d'entre elles trouvaient leurs solutions en rêve.

J'ai continué de la sorte jusqu'à ce que je me rendisse maître de toutes les sciences et les connusse selon la capacité humaine. Tout ce que j'apprenais à ce temps-là est exactement ce que je connais maintenant sans rien connaître de plus. Je me suis rendu maître de la logique, de la physique et des mathématiques.

Puis je revins à la métaphysique. J'ai lu le livre de *La Métaphysique*

(1) Il se dirigea vers Khwarazmshâh Ma'mûn ibn Muḥammad (Ibn Khillikân, II, p. 158, Beyrouth s.d.).

(d'Aristote), sans y rien comprendre ; le dessein de son auteur devint pour moi obscur. Je l'ai relu quarante fois, de sorte que je l'ai appris par cœur. Pourtant je ne pouvais pas encore saisir ce qu'il y a là-dedans et le dessein de son auteur. Désespérant de moi-même, je me suis dit : il n'y a pas moyen de comprendre ce livre. Un jour, l'après-midi, je me trouvais au marché des livres. Un crieur tenait dans la main un volume qu'il mettait en vente ; il me l'offrit, mais, dégoûté, je l'ai refusé, croyant qu'il n'y a aucune utilité dans cette science [la métaphysique]. Alors il me dit : achète-le, il est bon marché, je te le cède à 3 drachmes, et son propriétaire a besoin d'argent. Je l'ai acheté ; je me suis aperçu que c'est le livre d'Abû Naṣr al-Fârâbî intitulé : Fî aghrâḍ kitâb mâ ba'd al-ṭabî'ah (= Du dessein du livre de *Métaphysique* [d'Aristote]). Je suis rentré chez moi et je me pressai de le lire ; et aussitôt son dessein se révéla à moi, parce que je connaissais le livre par cœur. Je m'en suis réjoui. Le lendemain j'ai donné beaucoup en aumône aux pauvres, en signe de remerciement de Dieu très-Haut.

Le sultan de Bukhârâ en ce temps-là fut Nûḥ ibn Manṣûr ; il fut atteint d'une maladie qui embarrassa les médecins. Mon nom fut connu parmi eux comme étant très appliqué à la lecture. On a mentionné mon nom devant lui et l'on a prié de me faire venir. Je me suis rendu chez lui, et je me suis associé à eux dans le traitement de sa maladie. Je fus attaché à son service. Un jour je lui demandais de me permettre de visiter sa bibliothèque, et d'y lire les livres de médecine qui s'y trouvaient. Il m'en donna la permission. Je suis entré dans une large maison qui contenait beaucoup de chambres ; dans chaque chambre il y avait des coffres des livres entassés les uns sur les autres. Dans une chambre il y avait les livres de langue arabe et de la poésie, dans une autre les livres de jurisprudence, et ainsi de suite : chaque chambre (mot à mot : maison) fut consacrée à une seule science.

J'ai lu le catalogue des livres des Anciens (philosophie et science grecques) ; et j'en ai demandé ce dont j'avais besoin. J'y ai vu des livres dont les noms ne furent pas connus de beaucoup de gens ; je ne les avais pas vus avant ni après. J'ai lu ces livres et en ai recueilli les fruits. Je discernai le rang de chaque auteur dans la science.

Quand j'ai eu dix-huit ans, j'avais fini avec toutes ces sciences. A cet âge-là je fus plus capable d'apprendre la science par cœur, mais aujourd'hui j'ai la science plus mûre ; sinon, la science est une et je n'ai rien appris de nouveau (depuis ce temps-là).

Dans mon voisinage, il y avait un homme appelé Abû al-Ḥusayn al-'Arûḍî. Il m'a demandé d'écrire un livre qui résumerait toute cette science. J'ai composé alors pour lui le *Recueil* intitulé d'après son nom[1].

(1) *Le Recueil,* connu sous le nom de : *al-ḥikmah al-'arûḍyyah* (La Sagesse [ou la Philosophie] 'arûḍyenne), c'est-à-dire : Le *Recueil de Philosophie* dédié à al-'Arûḍî. Il l'a composé à l'âge de 21 ans (Ibn Abî Uṣaibi'ah, II, p. 18, l. 28).



J'y ai exposé toutes les sciences, à l'exception des mathématiques. J'avais alors 21 ans. Dans mon voisinage, il y avait aussi un certain Abû Bakr al-Barqî, originaire de Khʷarazm, d'une grande curiosité, sans égal en jurisprudence, en commentaire du Coran et en ascèse. Il avait un penchant pour ces sciences. Il m'a demandé de faire des commentaires des livres (de philosophie) pour lui. J'ai alors composé pour lui le livre intitulé : *al-Ḥâṣil wa al-maḥṣûl*, en vingt volumes environ. En morale, j'ai composé pour lui un livre intitulé : *al-Birr wa al-ithm*. Ces deux livres ne se trouvent que chez lui, parce qu'il ne les avait pas prêtés à personne pour les copier.

Mon père mourut, et j'ai passé par différents états. J'ai occupé quelques fonctions d'État. La nécessité m'obligea de quitter Bukhârâ pour aller à Karkânj[1]. Là Abû al-Ḥusayn al-Sahli, qui aimait ces sciences (= la philosophie) fut ministre. On m'a présenté au Prince de cette ville, 'Alî ibn Ma'mûn. Je portais alors l'habit des juristes, c'est-à-dire un ṭaylasân[2] et un sous-palais. On m'a fixé un traitement mensuel, suffisant pour un homme comme moi.

La nécessité m'obligea de me transporter à Nasâ[3], et de là à Bâward[4], et de là à Ṭûs, et de là à Shiqqân, et de là à Samnîqân, et de là à Jâjarm[5], ville frontalière de Khurâsân, et de là à Jurjân — me dirigeant vers le Prince Qâbûs[6]. Sur ces entrefaites, Qâbûs fut pris et enfermé dans une citadelle, où il mourut. Puis j'ai poussé à Duhistân, où je fus atteint d'une grave maladie. Je suis retourné à Jurjân ; et là Abû 'Ubaid al-Jûzajânî s'est lié avec moi. J'ai composé alors un poème sur mon sort où se trouve le vers de celui qui dit :

Quand je devins grand, aucun pays ne me convenait plus ;
Quand mon prix devint élevé, je ne trouvais plus d'acheteur »[7].

Voilà le texte intégral de l'autobiographie d'Ibn Sîna écrite par lui-même et reproduite par nos sources. Ce que celles-ci donnent comme suite est de la main de son plus fidèle disciple Abû 'Ubaid al-Jûzajâni.

(1) Deuxième grand ville de Khwarazm ; les Arabes l'ont appelé : al-Jurjânyyah ; plus tard on l'appela : Arganj. Voir Le Strange : Lands of the Eastern Caliphate, ch. XXXII ; tr. arabe, p. 491.

(2) Espèce de manteau en poil de chèvre ou de chameau, qui prend des épaules ou du haut du bonnet, et descend sur le dos.

(3) Nasâ, ou Nisâ, dans la province de Khurâsân, où il y a beaucoup d'eau, ce qui cause beaucoup de maladies. C'est peut-être la ville nommée aujourd'hui Muḥammadabâd. Voir al-Iṣṭakhrî, 273 ; Ibn Ḥauqal, 324 ; Yâqût, IV, 776 ; al-Qazwînî, II, 311 ; Le Strange, *op. cit.*, ch. 27.

(4) Appelé aussi Abîward, à l'est de Nasâ. Voir al-Maqdisi, 321, 333 ; Yâqût, I, 111, 232, 462 ; II, 383, 395, 428 ; III, 337 ; IV, 321, 723.

(5) Appelé aussi Arghiyân, en Khurâsân ; voir, al-Maqdisî, 318 ; Yâqût, I, 209, 249, 485 ; II, 4, 742 ; III, 35, 145.

(6) Qâbûs ibn Washmakîr, homme politique et écrivain. Voir Ibn Khillikan.

(7) Nous avons traduit cette autobiographie d'après Ibn Abî Uṣaibi'ah (II, pp. 2-4) et al-Qifṭî (pp. 269-272 ; Le Caire) parce que le texte qu'ils donnent est le plus complet qu'on ait ; mais le texte donné par Ibn al-'Ibri est abrégé.

A Jurjân, un certain Abû Muḥammad al-Shîrâzi, qui aima les sciences philosophiques, acheta pour Avicenne une maison à côté de la sienne ; et notre philosophe y habita. Al-Jûzajâni le fréquentait tous les jours, étudiant l'*Almageste*, et écrivant sous la dictée du maître *Le Résumé moyen* de logique. Il composa pour Abû Muḥammad al-Shîrâzî, son hôte, le livre intitulé : *al-Mabda' wa al-ma'âd* et le livre intitulé : *al-Arṣâd al-kulliyyah.* Il composa à Jurjân, en outre, beaucoup de livres, comme le début du *al-Qânûn*, le *Résumé d'Almageste*, et beaucoup de traités ; le reste de ses livres il les composa dans la Terre de la Montagne (= Qôhistân)[1].

De là il se rendit à al-Rayy, pour se mettre au service de la Dame et de son fils Majd al-Dawlah. Celui-ci fut atteint de mélancolie. Avicenne le soigna. Il y resta jusqu'à ce qu'il se rendît auprès de Shams al-Dawlah, après la mort de Hilâl ibn Badr ibn Ḥasnawayh et la défaite de l'armée de Baghdâd.

Des raisons impérieuses l'obligèrent alors à se rendre à Qazwîn, et de là à Hamadhân, où il fut au service de Kadhbânawayh. Shams al-Dawlah fut atteint d'une colique ; on fit appel à Ibn Sînâ qui le soigna et le guérit. Le Prince se dirigea vers Qirmîsîn pour faire la guerre contre 'Anâz, et Avicenne le suivit. Puis celui-ci retourna à Hamadhân. On lui demanda d'être vizir (ministre du Prince) et il accepta. Mais l'armée se révolta contre lui, de peur pour leurs personnes ; ils attaquèrent sa maison et l'ont amené prisonnier ; ils pillaient tout ce qu'ils trouvaient chez lui, et demandèrent au Prince de le tuer. Mais le Prince refusa, et pour leur faire plaisir il se contenta de l'exiler. Alors Avicenne se cacha dans la maison d'Abû Sa'd ibn Dakhdûk, durant quarante jours. Mais la colique s'empara, de nouveau, du Prince Shams al-Dawlah ; alors il fit appel à Avicenne ; celui-ci revint ; le Prince lui fit toute sorte d'excuses. Avicenne resta à son service ; il fut nommé vizir encore une fois.

Son disciple, Abû 'Ubaid 'Abd al-Wâḥid al-Juzajâni, le pria de composer un commentaire sur les œuvres d'Aristote. Avicenne s'excusa, mais s'acquiesça à composer un livre compréhensif où il ferait l'exposé des sciences philosophiques, sans s'engager en polémique contre les adversaires. Il commença alors la rédaction de son chef-d'œuvre : *al-Shifâ'*, en commençant par la partie physique.

Shams al-Dawlah se dirigea vers Ṭârim pour faire la guerre à son Prince. La colique l'a atteint encore une fois, auprès de cet endroit, elle s'aggrava, à côté d'autres maladies. Les soldats craignirent sa mort ; on le transporta dans un lit pour le faire retourner à Hamadhân mais il mourut pendant le voyage. On proclama son fils comme Prince et on

(1) Qohistân (iqlîm al-Jabal), Media des Grecs, appelé aussi L'Iraq de la Perse ('Irâq al-'ajam) s'étend des plaines de l'Iraq à l'ouest jusqu'au désert de la Perse à l'est. Les quatre grandes villes de cette terre sont : Qarmîsîn (le Kirminshâh actuel), Hamadhân, al-Rayy (le Téhéran actuel) et Ispahân. Voir Le Strange, ch. XIII ; tr. arabe, p. 221.



demanda à Avicenne de devenir ministre. Mais Avicenne refusa et écrivit, en secret, à 'Alâ' al-Dawlah pour joindre son service. Al-Jûzajâni le pria de compléter le *Shifâ'*. En deux jours, Avicenne écrivit les titres des chapitres, sans consulter aucun livre. Puis il rédigea chaque chapitre ; chaque jour il écrivit cinquante feuilles, jusqu'à ce qu'il eût terminé toute la physique et toute la métaphysique, sauf les deux livres des animaux et des plantes. Puis il commença la logique ; il en écrivit une partie.

Alors Tâj al-Mulk (le nouveau Prince, fils de Shams al-Dawlah) accusant Avicenne d'avoir écrit secrètement à 'Alâ al-Dawlah, le rechercha ; un des ennemis d'Avicenne dénonça celui-ci. On le prit, et on l'enferma dans une forteresse appelée Fardajân. Avicenne y composa un poème, où il dit :

Mon entrée, comme tu vois, est sûre
Mais, pour en sortir, il y a tout le doute.

Il y fut enfermé durant quatre mois. Là il a composé le livre de *Hidâyât*, l'épître de Ḥayy ibn Yaqẓân, le livre de *Colique*.

Avicenne, qui fut entretenu par de belles promesses faites par Tâj al-Mulk, se proposa de se rendre à Ispahan. Déguisé en habit des soufis, il sortit avec son frère et al-Jûzajâni. Quand ils arrivèrent à Ispahan, après un dur voyage, ils furent bien reçus par les amis d'Avicenne et les familiers du Prince 'Alâ' al-Dawlah. On lui porta des habits et des chevaux. A la cour de 'Alâ al-Dawlah il fut très respecté. 'Alâ' al-Dawlah fixa les nuits de vendredi pour des séances où les savants se réuniraient en sa présence. Avicenne s'y affirma comme le maître incontesté dans toutes les sciences.

A Ispahân il se mit à achever le *Shifâ'*. Il y composa la partie logique, et la partie géographique et astronomique (almageste). Le livre d'*al-Shifâ'* fut achevé, sauf la partie de botanique et celle de zoologie, qu'il composa dans l'année où 'Alâ' al-Dawlah se dirigea vers Sâpûr Khʷâst, durant le voyage. Durant le même voyage il composa le *Najâh*.

Il devint l'un des intimes de 'Alâ' al-Dawlah. Celui-ci se proposa d'aller à Hamadhân. Avicenne l'accompagna. Une nuit on parla, en présence de 'Alâ' al-Dawlah, des lacunes qui existent dans les calendriers faits d'après les anciens calculs astronomiques ; alors le Prince ordonna à Avicenne de faire de nouvelles observations, et à cet effet mis, à sa disposition, assez d'argent. Avicenne se mit au travail.

A Ispahân, Avicenne composa aussi le Dânesh Nâmé 'Alâ'î.

Il composa un livre de linguistique, appelé *Lisân al-'Arab*, mais il resta en brouillon, jusqu'à sa mort, de sorte qu'on ne pouvait pas en trouver l'ordre.

Il rédigea les fruits de sa pratique médicale en des fiches qui furent perdues avant qu'il achève la composition d'*al-Qânûn*, la grande encyclopédie médicale.

Il rédigea le livre intitulé *al-Inṣâf*. Mais le jour où le sultan Mas'ûd est



arrivé à Ispahân, l'armée de celui-ci s'empara des bagages d'Avicenne ; le livre de l'*Inṣâf* fut là-dedans. On en perdit toute trace.

Avicenne, dit son disciple, fut fort en tout : la force de copulation domina toutes ses autres forces ; il se livra démesurément à cette concupiscence, ce qui affecta beaucoup sa santé. Il fut pris, un jour, d'une colique atroce, durant un voyage en compagnie de 'Alâ' al-Dawlah. Il se piqua huit fois en un seul jour. Le traitement fut excessif. Très faible, on le transporta à Ispahân. Là il commença à se soigner soi-même, jusqu'à ce qu'il fût capable de marcher. Il assistait aux réunions de 'Alâ al-Dawlah. Mais il ne fut pas bien rétabli ; il a eu des rechutes. Un jour 'Alâ' al-Dawlah se rendit à Hamadhân ; Avicenne l'accompagna. La maladie l'attaqua de nouveau pendant le voyage. A Hamadhân, il désespéra ; il négligea de se soigner, en se disant : « le directeur qui dirigeait mon corps n'est plus capable de le diriger ; maintenant, le traitement n'est plus bon à rien ». Il resta dans cet état durant quelques jours.

Puis il est mort à Hamadhân, un vendredi du mois de ramaḍân en 428 de l'hégire (juin-juillet 1037 de l'ère chrétienne), âge de 58 ans et 7 mois lunaires, ou 56 ans, huit mois et quelques jours solaires. Sa tombe se trouva au-dessous du mur sud de la ville de Hamadhân[1].

La vie d'Ibn Sînâ fut donc une vie très mouvementée. Il fut ministre au moins deux fois, pour le Prince Shams al-Dawlah, à Hamadhân, mais sans grand succès. Durant son ministère, il ne négligea pas du tout ses études de philosophie ; au contraire, il composa une grande partie de son chef-d'œuvre, *al-Shifâ'*, pendant qu'il fut ministre. Il jouissait pleinement de la vie : adonné à la boisson alcoolique, à l'amour sexuel, et à la musique, il ne ménagea pas ses forces physiques.

Ses œuvres

L'excellente *Bibliographie d'Ibn Sîna*[2], dressée par Y. Mehdawi, nous dispense de nous étendre sur ce point. Nous nous contenterons donc d'en donner ici des indications sommaires sur les œuvres publiées :

(1) Un autre récit dit qu'il fut transporté à Ispahân et enterré dans un endroit près de la Porte de Koûkinbad.

(2) Y. Mehdawi : *Bibliographie d'Ibn Sîna*. Téhéran, 1954. Elle est plus complète, plus précise et plus correcte que celle de G. C. Anawati : *Essai de Bibliographie avicennienne*. Le Caire, 1950. Celle d'Osman Ergin, en turc : *Büyük türk filozof ve tib üstadi Ibni Sina*, Istanbul, 1937, n'est plus d'aucune valeur.



A. *Ouvrages en arabe*

1. *Al-Shifâ'*.

En quatre parties : Logique, Physique, Mathématiques, Métaphysique.

A) La partie *logique :*

Éditée pour la première fois (sauf la *Poétique*) au Caire, par différents éditeurs sous la direction d'Ibrâhîm Madkour, en 9 volumes[1], 1952-1971, à l'occasion du millénaire d'Avicenne, Ministère de la Culture.

Nous avons édité deux livres de la logique d'*al-Shifâ' :*

1) *al-Burhân (Les Seconds Analytiques)*, avec une longue introduction. Le Caire, 1954 ; 2e éd. 1966.

2) *al-Shi'r (La Poétique)*, avec les commentaires d'al-Fârâbî et d'Averroès, en même temps que le texte de la traduction arabe de la *Poétique* d'Aristote et une nouvelle traduction faite par nous de celle-ci. Le Caire, 1953.
Nous l'avons également publiée dans la dite collection du millénaire, Le Caire, 1964.

B) La partie *mathématique :*

La partie sur la musique fut éditée dans la collection du Millénaire, Le Caire, 1956.

C) La partie *physique :*

Éditée, en lithographie, à Téhéran, en 1886.

D) La partie *métaphysique :*

Première édition, en lithographie, à Téhéran, en 1886.
Seconde édition, dans la collection du Millénaire d'Avicenne, en deux tomes. Le Caire, 1960.
Le livre sur l'âme *(kitâb al-nafs)*, qui fait partie d'al-Shifâ' (6e *fann* de la partie *physique*) fut édité par F. Rahman, Durham, 1959 : Avicenna's De anima. Une édition avec une traduction française fut publiée par Iân Bakôs : *Psychologie d'Ibn Sînâ* (Avicenne), *d'après son œuvre As-Sifâ'*, éditée et traduite en français par Jân Bakos. Prague, éditions de l'Académie tchécoslovaque des sciences, 1956, t. I, texte ; t. II, traduction, notes, bibliographie.
La première édition de la traduction latine est celle de Venise, 1508 : elle comprend : *De anima* et *Philosophie prima* (les ilâhyyât).

(1) Voici les dates de leur publication : a) *al-madkhal (Isagoye)*, 1952 ; b) *al-Khatâbah*, 1954 ; c) *al-Burhân*, 1955 ; d) *Jawâmi' 'ilm al-mûsîqâ*, 1956 ; e) *al-Safsaṭah*, 1958 ; f) *al-maqûlât*, 1959 ; g) *al-ilâhyyât*, 2 volumes, 1960 ; h) *al-Qiyâs*, 1964 ; i) *al-jadal*, 1965 ; *al-Shi'r*, 1964.



Une nouvelle édition de la traduction latine du *De anima* est publiée par Mlle S. van Riet : *Avicenna Latinus*, Liber *De Anima*, IV-V, Louvain-Leiden, 1968.

2. *Al-Najâh (Livre du Salut).*

Édition du Caire, 1331 h./1913 ; 2e éd., 1938.

La partie métaphysique fut traduite en latin par Mgr Nematallah Carame, sous le titre : *Metaphysices compendium*, Rome, 1926.

La partie logique fut traduite en français par P. Vattier : *La logique du Fils de Sina, communément appelé Avicenne.* Paris, 1658.

La partie psychologique fut traduite en anglais par F. Rahman : *Avicenna's Psychology.* Oxford, 1952.

3. *Al-'Ishârât wa al-tanbîhât.*

Édité par J. Forget. Leyde, 1892. Traduit en français par Mlle A.-M. Goichon sous le titre : *Livre des directives et remarques*, Paris, 1951. J. Forget a traduit en français les pages 119-137 de son édition, in *Revue néo-scolastique*, 1894, pp. 19-38.

4. *Kitâb al-Inṣâf.*

Les fragments qui en restent nous les avons découverts et publiés pour la première fois dans notre recueil : *Aristote chez les Arabes* (Arisṭû 'ind al-'Arab), Le Caire, 1947 : *a)* commentaire sur le livre Λ de *la Métaphysique* (pp. 22-33) ; *b)* commentaire sur la *Théologie* de Pseudo-Aristote (pp. 35-74) ; *c)* notes sur les gloses du *De Anima* d'Aristote (75-116).

Le premier fragment fut traduit par G. Vajda en français sous le titre : « Les notes d'Avicenne sur la « Théologie d'Aristote », in *Revue thomiste*, 1951, t. LI, pp. 346-406.

5. *Mantiq al-mashriqiyyîn.*
Publié au Caire, 1910.

6. *al-Risâlah al-aḍḥawyyah fî amr al-ma'âd.*
Édité au Caire, 1949.

7. *'Uyûn al-ḥikmah.*
Nous l'avons édité au Caire, 1954, Publications de IFAO.

8. *Risâlah fî mâhyyat al-'ishq.*
Édité par A. Ateš, Istânbûl, 1953.
Édité par Mehren : *Traités mystiques d'Avicenne*, fasc. III, Leyde, Brill, 18.

9. *Asbâb ḥudûth al-ḥurûf.*
Édité par Khânlarî, Téhéran, 1333 h.

10. *Fî ma'ânî kitâb rîṭorîqa.*
Édité par M. S. Sâlim, Le Caire 1950.

11. *Risâlat al-Iksîr.*
Édité par A. Ateš, Istânbûl, 1953.

12. *ris. fî al-ḥudûd.*

Édité dans le recueil : *Tis' rasâ'il fî al-ḥikmah wa al-ṭabî'yyât*, Le Caire, 1326. Il fut traduit en français avec notes par Mlle A.-M. Goichon : *Introduction à Avicenne*, son Épître des définitions, traduction avec notes.

13. *ris. fî aqsâm al-'ulûm al-'aqliyyah.*

Dans le recueil cité.

14. *ris. fî ithbât al-nubuwwât.*

Dans le recueil cité.

15. *risâlah nayrûziyyah.*

Dans le recueil cité.

16. *Ḥayy ibn Yaqzân.*

Édité par A. F. Mehren, Brill, Leyde, 1889, fascicule I : *Traités mystiques d'Avicenne.*

Puis il fut édité par Henry Corbin : *Avicenne et le Récit visionnaire* I, *Le Récit de Ḥayy ibn Yaqẓân*, texte arabe, ancienne version et commentaire en persan, traduction française et avant-propos. Téhéran, 1952, VIII+62-88 pp. ; II, *Etude sur le cycle des Récits avicenniens ;* III, *Notes et gloses de la traduction du Récit de Ḥayy ibn Yaqzân*, les tomes II et III réunis en un vol., Téhéran, 1954, 344 pp. Ensuite Mlle A.-M. Goichon en a donné une traduction en français avec des explications et des notes, sous ce titre : *Le Récit de Ḥayy ibn Yaqẓân*, commenté par des textes d'Avicenne. Paris, Desclée de Brouwer, 1959, 255 pages.

17. *ris.* al-Ṭayr *(Epître des oiseaux).*

Édité par A. F. Mehren : *Traités mystiques d'Avicenne*, fascicule II, Leiden, Brill, 1891.

18. *ris. fî mâhiyyat al-Ṣalâh.*

Édité par A. F. Mehren : *Traités mystiques d'Avicenne*, fascicule III, Leyde, Brill, 18 ; 2e éd. Le Caire, in *Jâmi' al-badâ'i'*, pp. 2-15.

19. *ris. fî ma'nâ al-ziârah.*

Édité par A. F. Mehren : *Traités mystiques d'Avicenne*, fascicule III, Leyde, Brill, 18.

20. *ris. fi al-Qadar.*

Édité par A. F. Mehren : *Traités mystiques d'Avicenne*, fascicule IV, Leyde, Brill, 1899.

21. *Sharḥ sûrat al-ikhlâṣ* (Commentaire de la sûrate 113 du Coran).

Publié dans le recueil : *Jâmi' al-badâ'i'*, Le Caire, 1335 h./1917, où se trouvent reproduits sept des traités publiés par Mehren : les numéros 8, 16-20.

22. *ris. fî al-sa'âdah.*

Publié dans le recueil : *Majmû'at al-rasâ'il.*

Le Caire, 1354 h.

23. *ris. fî al-dhikr* (mention de Dieu par oraison jaculatoire répétée).
Publié dans le recueil : *Majmû'at al-rasâ'il.* Le Caire, 1354 h.

24. *qiṣṣat Salâmân wa Absâl.*
Publié dans le recueil : *Tis' rasâ'il*, pp. 155-177. Le Caire, 1908. Voir L. Gauthier : *Ibn Thofail*, pp. 68-85. Paris, 1909.

25. *ris. fî ma'rifat al-nafs al-nâṭiqah wa aḥwâlihâ.*
Publié au Caire, 1934.

26. *maqâl'ah fî al nafs* (= mabḥath fî al-quwâ al-nafsânyyah = kitâb al nafs = al-'ashrat fuṣûl...).
Édité par S. Landauer : « Die Psychologie des Ibn Sînâ », in ZDMG, tome 29 (1876), pp. 335-372 (texte arabe), 373-418, traduction allemande avec des notes.
Sa traduction latine par Andreas Alpagus fut publiée à Venise en 1546. Une traduction anglaise fut faite par E. A. van Dyck, sous le titre : *A Compendium on the Soul*, Verona, 1906.

27. *al-Ta'lîqât.*
Nous l'avons édité au Caire, 1972.

28. *al-Mubâhathât.*
Nous l'avons publié dans notre recueil : *Aristote chez les Arabes* (Arisṭû 'ind al-'arab), pp. 122-239, Le Caire, 1947.

29. *ris. fî daf' al-ghamm min al-mawt.*
Publié par F. Mehren : *Traités mystiques* d'Avicenne, fasc. III, Leyde, Brill.

30. *al-Qânûn fî a-ṭibb.*
La grande encyclopédie médicale d'Avicenne.
Première édition du texte arabe à Rome 1593. Édition du Caire 1290, Bûlâq (Le Caire) 1294 h. ; à Lucknow, 1307, 1324 h.
Traduit en latin par Gérard de Crémone au XIIe siècle. Plusieurs fois imprimé : Milan, 1473, Padoue, 1476 ; Venise 1482, 1591 (Junta), 1708. P. de Koning en a traduit en français quelques parties : *Trois traités d'anatomie arabe; Traité sur le calcul dans les reins et la vessie*, Leyde, 1896. Quelques parties de la traduction latine furent imprimées séparément : Venise 1433, 1520-22, 1562 (apud Juntas), 1582, 1564, 1608 ; Lyon, 1498, 1523 ; Paris, 1532, 1555 ; Bonn, 1560.

B. *Ouvrages en persan*

1. *Dânish-Nâmeh:* Risâle-ye-Manṭiq. Édition Mo'în et Mishkât. Téhéran, 1331 h.
2. *Dânish-Nâmeh:* Ilâhyyât. Éd. Mo'în. Téhéran, 1331 h.
3. *Danish-Nâmeh:* Tabî'yyât. Éd. Mishkât. Téhéran, 1331 h. Traduction française :

Le Livre de Science, traduit en français par Mohammad Achéna et Henri Massé. Paris, Les Belles-Lettres ; t. I, 1955 ; t. II, 1958.

Ce livre fut rédigé par Ibn Sînâ entre 412 et 428 de l'Hégire (1021-1037 J.-C.), entre le *Nahjâh* et les *Ishârât*.

4. *Risâle-ye-Nafs*. Éd. M. 'Amîd. Téhéran, 1331 h.
5. *Ishârât wa Tanbîhât*. Une ancienne traduction persane d'al-Ishârât wa al-tanbîhât (nº 3, section A). Éd. Yâr Shâtir, Téhéran, 1332 h.
6. *Panj Risâlah*. Éd. Yâr Shâtir. Téhéran, 1332 h.
7. *Rag Shinâsî*. Éd. Mishkât, Téhéran, 1330.

Sa Philosophie

La Logique

La logique tient une place très importante dans l'œuvre d'Ibn Sînâ. Il lui consacre plus que la moitié de sa grande encyclopédie : *al-Shifâ'*, le tiers du *Najâh*, *du Ishârât*, la partie qui nous reste de sa Philosophie Orientale : *Manṭiq al-mashriqyyîn* et quelques petits traités : ris. *fî al-ḥudûd (Traité des définitions)*, *fî dhawât al-Jihah (Des propositions modales)*, etc.

Mais les chercheurs sont tout à fait en désaccord concernant la valeur de la contribution d'Ibn Sîna à la logique. Les uns[1] parlent d'un apport original inspiré de sa pratique médicale : souci du réel, importance de faits singuliers, idée moderne de loi exprimée par une relation constante ; d'autres[2] la représentent comme une prolongation des efforts des Stoïciens pour la réforme de la logique aristotélicienne : une plus grande attention accordée aux propositions hypothétiques, un plus grand souci de l'analyse du langage et son importance en logique.

C'est un passage dans le prologue de son *Manṭiq al-Mashriqyyîn (Logique des Orientaux)*, corroboré d'une référence dans le prologue d'*al-Shifâ'*, qui a donné aux chercheurs le souci de trouver de l'originalité dans sa logique. Voici ce passage :

« Nous avons formé le dessein de composer un discours portant sur les points de désaccord entre les chercheurs, sans nous tenir à un parti pris, à une habitude ou à un usage établi, et sans craindre un écart entre nous et ce a quoi les étudiants des livres des Grecs sont habitués — et leur habitude est venue d'une inadvertance, d'un manque de discernement et par suite de ce qu'ils ont lu dans des livres de vulgarisation que nous avons composés pour les communs des philosophants épris des Péripatéticiens, et qui croient que Dieu n'a guidé que ceux-ci, et ne

(1) Mlle A.-M. Goichon : « La nouveauté de la logique d'Ibn Sînâ », in *Millénaire d'Avicenne*, Congrès de Bagdad 20-28 mars 1952, pp. 41-58. Le Caire, 1952.

(2) Soheil M. Afnan : *Avicenna: his Life and Works*, pp. 83-105. London, 1958.

prenait pitié que d'eux. [Nous ferons cela], tout en reconnaissant le mérite de leur grand Maître (= Aristote), en ce qu'il s'est aperçu des choses qui échappaient à ses maîtres, a distingué clairement les sciences les unes des autres, a classifié les sciences mieux qu'eux, a atteint la vérité en plusieurs choses, a saisi des principes vrais et riches en la plupart des sciences et a exposé aux hommes ce que ses devanciers et les gens de son pays ont pensé. C'est le maximum de ce qu'un homme puisse faire, quand il est le premier à manier ses mains pour distinguer ce qui est confus et reformer ce qui est corrompu. Ceux qui viendront après lui se devront d'organiser et de combler les lacunes qu'ils pourront trouver dans ce qu'il avait édifié, et de tirer les conséquences des principes qu'il avait établis. Mais aucun de ceux qui vinrent après lui (= Aristote) n'a pu s'acquitter de cette obligation. On a perdu tout son temps à comprendre ce qu'il avait bien dit, et à s'attacher fanatiquement aux erreurs qu'il avait commises. Toute sa vie il fut occupé de ce qui a été dit, sans se donner un répit pour réfléchir ; et s'il en trouvait l'occasion, il ne se permit pas à lui-même de considérer ce que les Anciens avaient dit comme quelque chose qui pourrait être augmenté, reformé ou révisé.

« Quant à nous, il nous fut facile de comprendre ce qu'ils avaient dit dès que nous nous en sommes occupé. Il n'est pas étrange que quelques sciences nous sont parvenues d'autres nations que de la nation grecque. Nous nous en sommes occupé dans notre prime jeunesse ; et nous avons reçu de Dieu une grâce qui nous permit d'embrasser en peu de temps ce que les Anciens nous ont transmis. Nous avons comparé tout cela à la branche de science que les Grecs appellent : « *la logique* » — et il est probable que les Orientaux l'appellent d'un autre nom — point par point. Nous nous sommes aperçu de ce qui s'accorde et de ce qui ne s'accorde pas [entre les deux]. Nous avons cherché à expliquer tout selon son cas ; alors ce qui est vrai se révéla vrai et ce qui est faux se révéla faux.

« Mais puisque les étudiants de la science sont des adeptes enthousiastes des Péripatéticiens parmi les Grecs, nous ne pouvions pas souffrir de nous mettre en désaccord avec la masse. Alors nous nous sommes joint à eux, et nous nous attachions fanatiquement aux Péripatéticiens, puisque ceux-ci sont les plus dignes, parmi leurs sectes [sectes grecques?], d'être fanatiquement suivis. Nous avons parachevé ce qu'ils avaient l'intention de faire sans y parvenir ; nous ne leur avons pas tenu rigueur quant aux choses dans lesquelles ils se sont trompés ; nous nous sommes évertué d'en trouver l'explication et la justification, quoique nous soyons conscient des défauts qui s'y trouvent. Si, quelquefois, nous nous sommes permis de montrer notre désaccord avec eux sur un point, c'est seulement quand il s'agit de choses qu'on ne peut pas tolérer absolument ; mais la plupart du temps nous avons passé sous silence leurs fautes. Parmi les raisons [qui nous ont poussé à agir ainsi], la peur d'être en désaccord avec ce qui est, dans les yeux des ignorants, est tellement clair qu'ils ne doutent pas de sa vérité et doute du jour clair ; d'autres points sont tellement



subtils que les yeux de nos contemporains ne puissent pas les percevoir. En effet, le sort nous a réuni avec des gens dépourvus de toute intelligence, qui sont « comme des soliveaux appuyés contre la muraille » (*Coran*, LXIII, 4), et qui considèrent l'approfondissement de la spéculation (philosophique) une hérésie, et la divergence d'avec ce qui est communément admis, une erreur ; ils sont comme les ḥanbalites au sujet des livres des Traditions du Prophète. Si nous trouvions parmi eux un homme avisé, nous l'aurions informé de ce qui nous semble être vrai. On en aurait alors tiré profit. On aurait pu en approfondir le sens, et on aurait tiré profit de ce qu'ils ne faisaient qu'en écarter les gens...

Nous n'avons composé ce livre et ne l'avons montré qu'à nous-mêmes, c'est-à-dire à ceux qui sont pour nous comme nous-mêmes. Quant aux communs des gens qui s'occupent de cette matière, nous leur avons donné, dans le *Shifâ'* ce qui est beaucoup pour eux et même plus que ce dont ils ont besoin ; et nous leurs donnerons dans le *Lawâḥiq* ce qui leur conviendra en plus de ce qu'ils auront déjà reçu. »[1].

L'autre passage, dans le prologue d'*al-Shifâ'* est ainsi conçu :

« j'ai un autre livre que ces deux-là, dans lequel j'ai exposé la philosophie selon ce qu'elle est dans la nature et conformément à ce qu'exige l'opinion qui ne se soucie pas de la ligne adoptée par les confrères, et où celui qui se met en désaccord avec eux ne craint pas de les contredire. C'est mon livre sur *la Philosophie orientale*. Ce livre *(= al-Shifâ')* est plus étendu et plus en accord avec ce que professent nos confrères péripatéticiens. Celui qui cherche la vérité pure de toute dissimulation n'a qu'à recourir à ce livre-là (c'est-à-dire *La Philosophie orientale*). Mais celui qui cherche la vérité d'une manière qui vise à faire plaisir aux confrères, qui est très étendue et qui contient des références dont l'entendement dispense de recourir à l'autre livre *(= La Philosophie Orientale)* n'a qu'à lire ce livre-ci *(= al-Shifâ')* »[2].

a) *La Philosophie orientale*

Ces deux textes soulèvent plusieurs problèmes.

Le premier est celui relatif à *la philosophie orientale* d'Ibn Sînâ. Notons tout d'abord qu'il s'agit de philosophie *orientale* et non pas d'*illuminative*, comme l'a définitivement démontré C. A. Nallino dans un article magistral[3]. Nous nous contentons d'y référer le lecteur pour l'histoire de ce

(1) Voir le texte de ce prologue tel que nous l'avons établi et corrigé, dans notre livre : *al-Turâth al-yûnânî fî al-ḥaḍârat al-islâmyyah*, 3e éd., pp. 279-282, Le Caire, 1965.

(2) Voir notre édition de ce texte, dans notre : *al-Turâth al-yûnânî fî al-ḥaḍârah al-islâmyyah*, p. 277, n. 1. Le Caire, 1re éd., 1940.

(3) C. A. Nallino : « *Filosofia « orientale » od « illuminativa »* d'Avicenna », in *RSO*, X (1925), pp. 367-433, Roma. Nous l'avons traduit en arabe dans notre : *al-Turâth al-yûnâni...*, pp. 245-296. Le Caire, 1940.



problème et des solutions qui furent proposées depuis plus de deux siècles pour le résoudre. Études vaines, pour la plupart, puisqu'il aurait suffi de regarder le texte qui nous reste[1] de son livre intitulé : *al-ḥikmah al-mashriqyyuh*, et dont une section de la partie logique fut publiée par Muḥibbid-dîn al-Khaṭîb au Caire (1338 h./1910 a. d.) sous le titre : *Manṭiq al-mashriqyyîn*. C'est un traité complet de philosophie en trois parties : logique, physique et métaphysique, selon le même plan que le *Shifâ'*, le *Najâh*, l'*Ishârât*, *'Uyûn al-ḥikmah*, *al-hidâyah*, et *Dânish nâmeh 'Alâ'i*. Il ne traite ni de mystique, ni de philosophie ésotérique.

Si on lit de près cette section publiée de la logique d'*al-Ḥikmah al-Mashriqyyah*, on verra qu'Ibn Sînâ n'y innove pas et ne fait que suivre Aristote et ses commentateurs grecs. Les développements qui s'y trouvent ne diffèrent pas essentiellement des idées correspondantes dans les autres livres d'Ibn Sînâ sur les mêmes sujets. Il n'y a rien là-dedans qui aurait pu justifier une opposition supposée entre une philosophie *orientale* originale, qui aurait été créée par Ibn Sînâ, et la philosophie péripatéticienne. Ibn Sînâ lui-même avoue dans ces deux textes que, malgré son désir de rénover, il se conformera à la masse des péripatéticiens.

Ceux qui veulent, à tout prix, maintenir qu'Ibn Sînâ a une philosophie différente, dans son essence, de la philosophie péripatéticienne, n'ont d'autre ressource que de prendre la *philosophie orientale* d'Avicenne dans un sens général, c'est-à-dire dans le sens d'une tendance manifeste dans quelques livres d'Avicenne, notamment : *al-Ishârât wa al-tanbîhât*, la plupart des *Traités mystiques* édités par Mehren, et le livre de l'*Inṣâf*. Pour cela, ils disent que le terme : *Philosophie Orientale (al-ḥikmah al-mashriqyyah)* ne désigne pas exclusivement un livre qui porte ce titre. Mais cette opinion ne tient pas debout, pour deux raisons au moins :

a) La première c'est qu'Ibn Sînâ, quand il parle de la *Philosophie orientale*, désigne toujours UN LIVRE déterminé, comme nous l'avons vu dans notre deuxième texte ci-dessus reproduit.

b) La seconde est que l'*Inṣâf*, par exemple, ne fait que commenter des livres d'Aristote (*De Anima*, etc.) ou du Pseudo-Aristote (*La Théologie* dite d'Aristote). Dans ce livre, en effet, il divise les philosophes en orientaux et occidentaux : les orientaux sont les péripatéticiens de Baghdâd, et les occidentaux sont les commentateurs grecs d'Aristote, comme Alexandre d'Aphrodise, Thémistius et Jean Philopon. Il y rapporte les opinions des uns et des autres sur les principaux points litigieux, et les arbitre ; aussi le livre s'intitule-t-il : *L'Arbitrage (al-Inṣâf)*[2].

(1) Manuscrits : Aya Sophia 2403, 127 feuilles, 19 lignes; Nouri 'Uthmânyyah 4894, fol. 373-425, 37 lignes ; Oxford, en caractères hébraïques, n. 400 manuscrits hébraïques ; Dâr al-kutub, 6 mîm, ḥikmah wa falsafah.

(2) Voir notre introduction au : *Aristû 'ind al-'arab (Aristote chez les Arabes)*, pp. 24-25. Le Caire, 1947.



b) *Y a-t-il du neuf dans la logique d'Ibn Sînâ?*

Le deuxième problème est celui de l'apport nouveau, s'il y en a, d'Ibn Sînâ à la logique d'Aristote et de ses commentateurs grecs.

Comme nous l'avons remarqué à propos du premier problème, la philosophie dite orientale ne diffère en rien de la philosophie péripatéticienne. Avicenne le reconnaît formellement dans le prologue du *Manṭiq al-mashriqqyyîn*, déjà cité. Dans le prologue d'*al-Shifâ'*, il dit encore : « Je commence ce livre par la logique. J'ai pris soin de suivre l'ordre des livres du fondateur de la logique [= Aristote]. J'y ai consigné des secrets et des choses subtiles qui ne se trouvent pas dans les livres existants »[1]. Qu'entend-il par cette dernière phrase? Nous estimons qu'il réfère aux livres arabes écrits par al-Fârâbî, ibn al-Ṭayyib, et d'autres. Par « secrets et choses subtiles » il veut dire : des divisions, subdivisions, observations, exemples, qui ne se trouvent pas dans les livres des prédécesseurs *(al-sâlifîn)* »[2]. Les *prédécesseurs* ne sont pas les *anciens*, c'est-à-dire Aristote et les Commentateurs grecs, mais plutôt les auteurs arabes.

Ibn Sînâ a beaucoup profité d'al-Fârâbî, aussi bien en logique, que dans les autres sciences philosophiques, quoiqu'il ne cite son nom que très rarement. Il a profité aussi des commentateurs grecs, Alexandre d'Aphrodise, Thémistius et Jean Philopon. Il réfère aux « commentaires » *(al-shurûḥ)*[3], mais sans préciser lesquels et leurs auteurs. Voici comment il procède dans la partie logique d'*al-Shifâ'* :

Il suit l'ordre adopté par Aristote dans chacun des livres de l'*Organon*, commente le texte (traduit en arabe) du Maître Stagirite, en fait la paraphrase ou le résumé selon les cas, s'étend sur quelques idées exposées. Prenons par exemple la partie consacrée aux *Seconds Analytiques (kitâb al-burhân)* que nous avons publiée :

Ce n'est pas un « commentaire » des *Seconds Analytiques* d'Aristote, comme celui fait par ses prédécesseurs : Thémistius et Jean Philopon, ni celui qui sera rédigé par ses successeurs, Averroès par exemple dans le *Grand Commentaire;* parce qu'Ibn Sînâ ne suit pas le texte d'Aristote phrase par phrase ni ne l'explique selon la teneur même du texte ; il ne se préoccupe jamais des questions philologiques hermeneutiques du texte ; et c'est rarement qu'il reproduit le texte *verbatim.*

Ce n'est pas non plus une paraphrase, du genre de celles que fera Averroès, des œuvres d'Aristote, parce que l'exposé d'Ibn Sînâ est presque le double du texte d'Aristote. Il ne s'efforce pas de se conformer exactement — et en cela il est d'accord avec Averroès — à l'ordre strict du texte original ; mais il essaie plutôt de l'ordonner d'une manière plus logique, surtout si l'on se souvient que l'ordre logique dans les œuvres

(1) Ibn Sînâ : *Al-Shifâ'*, I : *al-madkhal (Isagoge)*, p. 11. Le Caire, 1952.
(2) *Ibidem*, p. 4.
(3) Par exemple : *al-Burhân*, p. 148, de notre édition (Le Caire, 1954).

d'Aristote n'est pas toujours respecté, ou même manque, à cause de la méthode de composition d'Aristote et par suite de l'état dans lequel ses œuvres nous sont parvenues : car, pour la plupart du temps, ce ne sont que des notes pour l'enseignement, et non pas des œuvres composées d'une façon systématique.

Dans son exposé, Ibn Sînâ ajoute beaucoup de remarques, d'exemples et des considérations tirés de sa propre méditation, de ses lectures personnelles, de ce dont il a profité des commentateurs grecs, ou bien de ce qu'il a emprunté à al-Fârâbî.

En effet, Ibn Sînâ avait une puissance d'assimilation incomparable ; il n'eut d'égal, à cet égard, que saint Thomas d'Aquin. Mais Ibn Sînâ est supérieur à saint Thomas d'Aquin en la clarté du style, l'affranchissement des chaînes de la méthode scolastique, sèche et excessivement systématique. En outre, Ibn Sînâ différa de saint Thomas en ce que le premier ne fut pas sujet aux considérations théologiques qui auront une grande influence sur saint Thomas, même quand il traitera des questions sans rapport avec la religion, comme la démonstration logique ! Prenons un exemple : Aristote dit : « Il est clair aussi que si les prémisses dont procède le syllogisme sont universelles, la conclusion d'une telle démonstration, c'est-à-dire de la démonstration prise au sens absolu, est nécessairement aussi éternelle. Il n'y a donc pour les choses périssables, ni de démonstration, ni de science au sens absolu, mais seulement par accident, parce que la liaison de l'attribut avec son sujet n'a pas lieu universellement, mais temporairement et d'une certaine façon. »[1].

Ce texte, apparemment innocent, n'a pas donné de souci spécial à Ibn Sînâ, qui l'a expliqué selon sa teneur externe, à savoir que les propositions dans la démonstration doivent être nécessaires ; aussi faut-il qu'elles soient éternelles. Mais les Scolastiques latins du Moyen Age ont vu que ce texte aboutit à l'alternative suivante : ou bien il veut dire que le sujet de la proposition démonstratrice doit être toujours éternel — et s'il en est ainsi Dieu seul pourrait être le sujet d'une proposition démonstrative, car toute substance matérielle est corruptible. Ou bien il veut dire que les propositions démonstratives elles-mêmes sont toujours éternelles, ou bien les concepts dont sont composées ces propositions démonstratives doivent être éternelles, et s'il en est ainsi la connaissance démonstrative ne serait possible que pour une intelligence éternelle. Les Averroïstes latins furent de ce dernier avis : ils ont considéré l'Intellect actif une puissance séparable, éternelle et une. Au contraire, les partisans de l'Augustinisme latin (et parmi eux, saint Bonaventure spécialement) furent du premier avis ; ils ont estimé que la connaissance humaine concernant les êtres créés ne constituait pas une science véritable ou une sagesse qu'en tant et dans la mesure où on regarde les êtres créés comme

(1) Aristote : *Les Seconds Analytiques*, I, c. 8, p. 75 b 21-26 ; tr. Tricot, p. 4748, Paris, Vrin, 1966.



des symboles qui refèrent à des archétypes éternels existants dans la Sagesse Divine, ou bien si on les comprend comme des symboles du mystère de la Trinité ! Quant à saint Thomas d'Aquin[1], il explique l'éternité de l'objet de la science comme étant la constance du rapport entre la cause et l'effet, puisque ceux-ci se dépendent mutuellement dans leur existence et leur anéantissement. Pour Occam[2], la nécessité dans les propositions de la démonstration concerne leur vérité, et leur vérité ne dépend pas de leur existence dans l'intellect, mais de l'existence d'une chose que leurs termes indiquent ; en ce sens elles sont dites vraies éternellement ou nécessairement. Cette attitude est la même que celle d'Ibn Sînâ, qui lie ce problème à la théorie de modalité.

C'est un point d'honneur à enregistrer à l'actif des philosophes musulmans : dans leurs recherches scientifiques et philosophiques pures, ils ne furent pas sujets à des préoccupations religieuses et théologiques, tandis que les Scolastiques latins furent obsédés par ces préoccupations qui les avaient acculés à des conséquences parfois très fâcheuses !

Et maintenant : y a-t-il du neuf dans cet exposé d'Avicenne ? Y a-t-il, en d'autres termes, dans l'exposé d'Avicenne dans le *Shifâ'*, le *Manṭiq al-mashriqyyîn* et les autres livres de logique d'Ibn Sînâ, quelque chose de vraiment nouveau par rapport à ce qu'avaient dit Aristote et ses commentateurs grecs : Thémistius, Alexandre, et Jean Philopon, et ses commentateurs arabes : Abû Yaḥyâ al-Marrûzî, Abû Bishr Mattâ ibn Yûnis, Quwayrî, al-Kindî, Muḥammad ibn Zakaryyâ al-Râzî et al-Fârâbî ? Et s'il y a du neuf, quel est-il ?

Un des plus ardents défenseurs de la thèse qui dit qu'il y a du neuf dans la logique d'Ibn Sînâ, Mlle A.-M. Goichon[3] fait consister cette nouveauté en un plus grand souci du réel, et prend deux exemples : la *définition* et les conditions d'une bonne *induction*. Au lieu de préconiser une définition basée sur la démonstration syllogistique, Ibn Sînâ « cherche l'effet témoignant de la cause, le signe dévoilant l'essence... Au lieu du critère dans l'abstrait, il place son critère dans le concret, dans le « réel » parce qu'il cherche à la fin de sa vie la certitude des scientifiques et non pas seulement celle des Philosophes »[4]. La certitude chez Ibn Sînâ, poursuit notre auteur (p. 53), est d'une autre sorte que celle d'Aristote, car la certitude chez le premier peut se fonder sur des propositions possibles, tandis qu'Aristote « n'admettait de science que du nécessaire, et même de ce qui est logiquement nécessaire » (*ibidem*, p. 51). Avicenne

(1) Voir son Commentaire sur les *Seconds Analytiques*, A, leçon XVI.

(2) Occam : *Summa totius logicae*, livre III, c. 2 : 5, 64 b. Édition de 1508. Cf. Ernest A. Moody : *The Logic of William of Ockham*, pp. 228-229. Londres, 1935.

(3) Dans son introduction à sa traduction des *Ishârât wa al-tanbîhât* d'Avicenne, pp. 64-68, Paris, 1951 ; et dans une communication lue au Congrès d'Ibn Sînâ à Baghdad, le 26/3/1952 et publiée dans le volume des travaux de ce congrès sous le titre : « la nouveauté de la logique d'Ibn Sînâ », pp. 41-58 (partie non arabe).

(4) Mlle Goichon : « la nouveauté de la logique d'Ibn Sînâ », in *op. cit.*, p. 49.



va même « jusqu'à admettre la certitude fondée sur le signe, car la présence de l'effet permet de conclure à la présence de la cause » (*ibidem*, p. 51).

M[lle] Goichon va même jusqu'à affirmer qu'un « passage caractéristique du *Qânûn fi al-ṭibb*[1] donne sept règles de l'expérimentation médicale, de telle sorte qu'on y retrouve les trois méthodes dites modernes de concordances, différences, et variations concomitantes » ! (*ibidem*, pp. 55-56). Elle conclut en disant qu'« Ibn Sînâ est passé de l'induction aristotélicienne à l'idée moderne de loi exprimée par une relation constante » (*ibidem*, p. 56).

Que faut-il penser de ces affirmations tranchantes ?

On peut d'abord remarquer que l'auteur n'utilise pas la logique du *Shifâ'* qui ne fut pas encore publiée ; s'appuie sur les *Ishârât*, le traité des *Définitions* et le *Manṭiq al-mashriqyyîn*. Mais il ne trouve pas cette prétendue nouveauté dans ces livres logiques, mais bien dans quelques remarques d'Avicenne consignées dans son encyclopédie médicale : *al-Qânûn fi al-Ṭibb*, ce qui est bien étrange !

Ensuite, regardons ce qu'elle apporte comme arguments :

a) D'abord un mot d'Avicenne dans les *Ishârât :* « N'accorde donc pas d'attention à quiconque dit que l'auteur de la démonstration emploie seulement les propositions nécessaires (c'est ce que disait Aristote dans les *Seconds Analytiques*, I, 6) et celles qui sont possibles la plupart du temps, sans user d'autre chose. Au contraire, s'il veut conclure à la vérité d'un possible rare, il emploie le possible rare ; il emploie en chaque catégorie ce qui convient. »[2].

Mais ce passage n'indique pas du tout qu'Ibn Sînâ « prend ici une position délibérément opposée à celle d'Aristote »[3] comme le veut M[lle] Goichon. Tout au contraire, Ibn Sînâ lui-même dit tout de suite après, que ceux qui ont affirmé cette thèse « l'ont affirmée d'une manière qui échappa aux modernes, à savoir que la conclusion nécessaire se déduit, dans la démonstration, des propositions nécessaires ; mais dans les autres argumentations que la démonstration, il est possible de déduire des propositions qui ne sont pas nécessaires. C'est tout ce qu'il a voulu affirmer et pas autre chose. Ou bien il a voulu dire que la vérité des prémisses de la démonstration — dans leur nécessité, possibilité, ou réalité — est une vérité nécessaire... Vous avez su cela et l'erreur de ceux qui soutinrent une opinion contraire »[4]. Tout le problème consiste donc dans le désaccord au sujet de l'interprétation des propos de quelques maîtres anciens ; quelques modernes les ont mal interprétés. Ibn Sînâ veut restituer l'interprétation exacte de ces propos.

(1) Traité I, pp. 115-116 de l'édition de Rome, 1593.
(2) Ibn Sînâ : *al-Ishârât wa al-tanbîhât*, p. 81 ; éd. Forget.
(3) Article cité, p. 52.
(4) Ibn Sînâ : *al-Ishârât...*, pp. 81-82, éd. Forget.

On ne peut pas donc s'appuyer sur ces phrases anodines d'Avicenne pour prétendre qu'il a contribué à la logique par une nouvelle théorie ou une nouvelle orientation ;

b) Ce qu'Avicenne dit dans le *Qânûn* comme règles d'expérimentation n'apporte rien de nouveau à ce que nous apprennent les livres de médecine de Galien et de Muḥammad ibn Zakaryyâ al-Râzî. Depuis Galien, ou même avant, on a affirmé qu'il y a deux méthodes pour vérifier l'efficacité des médicaments : le syllogisme, et l'expérimentation ; et on a même divisé les écoles de médecins en deux : école de gens du syllogisme, et école des gens de l'expérimentation.

En outre le passage cité d'*al-Qâ*nûn ne formule aucune règle[1]. Il est donc très abusif de prétendre y reconnaître les trois méthodes de l'induction formulées par J. S. Mill : méthode de concordance, méthode de différence et méthode de variations concomitantes. Ibn Sînâ ne souffle pas un seul mot de toutes ces méthodes. Il n'y a pas même, dans son exposé, quoi que ce soit qui puisse être considéré comme un germe de la logique moderne, sans parler de « tout le germe de la logique moderne » (article cité, p. 54) !

En fait, toute l'étude de Mlle Goichon sur « la nouveauté de la logique d'Ibn Sînâ » est à reviser.

En conclusion, nous croyons qu'Ibn Sînâ n'a rien apporté de neuf dans sa logique.

La Métaphysique

1. *L'être*

La métaphysique étant la science de l'être en tant qu'être, Ibn Sînâ se livre à une analyse très approfondie du concept : être, εἶναι.

Pour serrer de plus près ce concept si général (et si vague), Ibn Sînâ

(1) Voici le résumé de ce passage tel que Mlle Goichon le donne, et on verra qu'elle-même n'y voit aucune règle formulée : « Ces règles (qu'elle prétend y lire) sont au nombre de sept : le remède sera à l'état pur, dépourvu de modalités accidentelles ; on veillera à isoler l'action de cette cause, pour prévenir toute confusion ; on expérimentera le remède dans des cas divers, par exemple sur des tempéraments opposés, et on proportionnera sa force à celle de la maladie qu'il doit combattre. On remarquera soigneusement le temps auquel un effet est produit, dès la première application ou non, en dissociant les effets accidentels de l'effet essentiel, par exemple l'eau chaude introduite dans le corps apporte de la chaleur, mais par la suite produit le rafraîchissement cherché. Si un effet ne se produit pas toujours ou la plupart du temps, il est accidentel, « car les choses naturelles viennent de leurs principes ou toujours ou le plus souvent ». Enfin l'expérience devra être faite sur le corps humain, car le remède peut être plus propre à l'homme ou à tel animal, et donner aussi des résultats différents sur les tempéraments d'animaux plus ou moins chauds » (Ibn Sînâ : *Livre des directives et remarques*, traduction avec introduction et notes par A.-M. Goichon, introduction, p. 58. Paris, Vrin, 1951).



commence par une critique de la conception du vulgaire au sujet de cette notion. En effet, le vulgaire croit que l'existant est le sensible, de sorte que « supposer l'existence de ce qui n'est pas atteint substantiellement par les sens doit par conséquent être tenu [aux yeux du vulgaire] pour absurde, et ce qui n'est pas particularisé par un lieu ou une position, de soi-même comme le corps, ou à cause de ce en quoi cela se trouve, comme les états du corps, n'a pas chance d'exister. »[1]. Mais Ibn Sînâ estime que cette opinion est fausse, puisque des intelligibles, abstraits de lieu, position, qualité, quantité, existent : l'*homme*, par exemple, en tant qu'il a une essence unique, « est non pas sensible, mais intelligible pur. Et il en est de même pour tout universel. »[2].

Puis, il essaie de le circonscrire, tâche très difficile, car « l'être ne peut être expliqué autrement que par le nom (d'être), car il est principe premier de toute explication. On ne peut donc pas l'expliquer »[3]. Aussi procède-t-il par comparaison, et il le met en rapport avec l'idée de l'*un*, parce que « tout ce qu'on peut appeler vraiment *être* peut aussi vraiment être dit *un*. »[4]. L'*un* va de pair avec l'être en général. Mais cela ne veut pas dire que l'*un* découle du concept d'*être*. Les deux concepts sont, pour Ibn Sînâ, des accidents, qui surviennent à la *quiddité* des choses. Mais, comme on le voit, cette comparaison entre l'*un* et l'*être* ne l'aide pas beaucoup à éclairer l'idée d'*être*. Aussi recourt-il à l'opposition entre l'*être* et la *quiddité (al-mâhyyah)*. « L'être est un attribut qui appartient aux choses qui possèdent des quiddités diverses ; il leur est donné comme un prédicat extrinsèque à la constitution de leurs quiddités »[5]. Dans la définition, l'être est toujours exclu des caractères constitutifs. L'existence est, en effet, un caractère extrinsèque ; c'est un concomitant de la quiddité, mais n'en fait pas partie. Dans l'*Ishârât*, il donne cet exemple : « Sache que tu comprends l'idée de triangle tout en te demandant s'il a l'être pour attribut dans les essences concrètes, ou non. Ceci après qu'il s'est présenté à toi comme formé d'une ligne et d'une surface, mais sans te représenter qu'il est existant parmi les individus »[6].

Mais si l'essence est distincte de l'existence, de quelle manière faut-il alors concevoir l'être de l'essence? « L'essence, explique Mlle Goichon, n'est pas pur non-être, au sens où celui-ci mettrait opposition à l'existence qui est son contraire, mais dans sa possibilité intrinsèque pure, elle a la non-existence jusqu'à la réception de l'existence. »[7]. On ne peut pas donc qualifier le mode d'être (ou de non-être) de l'essence.

(1) Ibn Sînâ : *Ishârât*..., tr. Goichon, p. 351. Paris, 1951.
(2) *Ibidem*, p. 352.
(3) Ibn Sînâ : *al-Najâh*, p. 325. Le Caire, 1331.
(4) *Ibidem*, p. 323.
(5) Ibn Sînâ : *Manṭiq al-mashriqyyîn*, p. 22.
(6) Ibn Sînâ : *Ishârât*, tr. citée, pp. 355-6. Paris, 1951.
(7) Anne-Marie Goichon : *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sînâ*, p. 141. Paris, Desclée de Brouwer, 1937.



La hiérarchie des êtres

Mais l'*être* ne se dit pas *univoce* des choses : parmi celles-ci il y en a qui sont plus dignes que d'autres de la qualité d'*être*. Voici comment Ibn Sînâ, dans le *Najâh*, conçoit cette hiérarchie existentielle :

« Les choses les plus dignes de l'être sont les substances, ensuite les accidents. Les substances qui ne sont pas des corps sont les plus dignes de l'être, la matière première exceptée ; car ces substances sont au nombre de trois : matière première, forme, et (substance) séparée qui n'est pas corps ni partie d'un corps. Il faut qu'il existe cette substance séparée, car le corps et ses parties étant causés, on arrive à la limite à une substance qui est une cause non conjointe (à la matière) mais complètement séparée.

« L'être qui est le premier à mériter l'existence, c'est la substance séparée non unie à un corps, puis la forme, puis le corps, puis la matière. Celle-ci, bien qu'elle soit cause pour le corps, n'est pas une cause donnant l'être ; mais elle est un réceptacle pour l'obtention de l'être. Au corps appartient l'être de la matière et de plus l'être de la forme qui est en lui, forme qui est plus parfaite que la matière. Ensuite vient l'accident. Et dans chacune de ces classes, il y a de nombreux êtres qui s'échelonnent dans l'existence »[1].

Le premier, dans la hiérarchie des êtres, est donc la substance séparée, c'est-à-dire l'intelligence pure qui subsiste par elle-même, qui n'est pas unie à une matière. Vient en deuxième rang : la forme ; et puisque l'âme humaine est la forme première d'un corps organisé, elle rentre dans cette deuxième catégorie. Puis vient le corps, qu'Ibn Sînâ définit ainsi : « On appelle corps tout continu limité, étendu, mesurable, sous trois dimensions et qui est en puissance »[2]. C'est un composé de matière et de forme. Vient en dernier lieu : la matière, puisque son existence est purement réceptive.

Les substances et les accidents

Parmi les êtres, il faut distinguer les substances et les accidents ; les premières existent en elles-mêmes, tandis que les accidents n'existent que dans un sujet. Ibn Sînâ dit : « L'être appartient à la chose soit par soi-même, *per se*, comme l'homme est un homme ; soit par accident, comme Zayd est blanc. Les choses qui sont par accident sont illimitées ; nous laissons donc cela de côté maintenant pour nous occuper de l'être, *mawjûd*, de l'existence de celui qui est *per se*. La première des divisions des êtres qui sont par eux-mêmes *(per se)*, c'est la substance, et cela parce que l'être, *mawjûd*, se divise en deux classes. D'une part l'être qui se trouve dans une autre chose subsistant en acte et ayant en soi l'espèce, mais sans y être comme une partie et sans pouvoir exister séparément :

(1) Ibn Sînâ : *al-Najâh*, p. 338 ; tr. Goichon *in La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sînâ*, p. 146 (Paris, 1937).
(2) Ibn Sînâ : *ris. fî al-ḥudûd*, 87 ; tr. Goichon, p. 100.



c'est l'être qui est dans un sujet d'inhésion. D'autre part, l'être qui n'est pas en quelque chose de cette manière et n'est aucunement dans un sujet : c'est la substance. Si ce qu'on désigne dans la première partie existe dans un sujet, il faut que ce sujet ait encore une des deux manières d'être. Si le sujet est une substance, l'accident subsiste dans la substance ; s'il n'est pas une substance, (ce sujet) est encore dans un sujet, et l'on revient au point de départ. Mais il serait absurde d'aller ainsi à l'infini »[1].

La substance est donc ce dont l'être n'est pas dans un sujet d'inhésion, tandis que l'accident est ce qui ne peut exister que dans un sujet. Il suit de là que le Principe premier est substance, puisqu'il n'est pas dans une autre substance ; de même, la matière première est une substance car, tout en étant elle-même réceptacle, elle ne repose dans aucun autre. La forme aussi est substance, puisqu'elle est dans un réceptable qui ne subsiste pas en acte sans elle. Ibn Sînâ le dit explicitement : dans le *Najâh*[2] : « Parfois la chose est dans un réceptacle tout en étant une substance. Je veux dire qu'elle n'est pas dans un sujet lorsque le réceptacle prochain dans lequel elle se trouve subsiste par elle, ne subsistant pas par soi, et que malgré cela il la constitue à son tour. Nous l'appelons « forme »... Toute substance qui n'est pas dans un sujet doit être ou bien sans aucun réceptable, ou bien dans un réceptable qui ne peut se passer d'elle pour subsister. Si elle est dans un réceptable qui ne peut se passer d'elle pour subsister, nous l'appelons forme matérielle. Si elle n'est dans aucun réceptacle, ou bien elle est elle-même réceptacle sans avoir en elle de composition, ou bien elle ne l'est pas. Si elle est elle-même réceptacle sans avoir en elle de composition, nous l'appelons matière absolue. Si elle ne l'est pas, ou bien elle est composée, comme nos corps le sont, de matière et de forme corporelle, ou bien elle ne l'est pas et nous l'appelons forme séparée comme l'intelligence et l'âme ».

Nous savons combien est ambiguë la notion de *substance* chez Aristote, puisqu'« il dit que l'οὐσία c'est la matière, ὕλη, et la forme, εἶδος, et le composé des deux, ou l'individu (Bonitz, *Index Aristotelicum*, 645ª 21-26). D'autre part, il déclare très souvent que la forme, εἶδος, et la quiddité, τὸ τί ἦν εἶναι, en tant qu'elles s'équivalent, sont substance immédiatement, πρώτως (*Métaphysique*, Z, 6, 1031ᵇ 31 et suiv. ; 11, 1037ᵇ 3 et suiv.) et chose déterminée, τόδε τι (*Ibid.*, Θ, 7, 1049ª 35 ; *De Anima* II, 1, 421ª 8 ; *De gen. et corr.*, I, 3, 318ᵇ 32). Enfin, la forme diffère d'un individu à un autre au sein de la même espèce (*Métaphysique*, Λ, 5, 1071ª 24-29 ; cf. *De Coelo*, I, 9, 278ª 25 et suiv. ; 32-35). Aussi Aristote va-t-il jusqu'à appeler l'εἶδος non pas même οὐσία indéterminément, mais même οὐσία πρώτη : cf. *Métaphysique*, Z, 7, 1032¹ 1 et suiv. : « εἶδος δὲ λέγω τὸ τί

(1) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, II, 402-403, lithographié à Téhéran, 1303/1886 ; cité par Goichon : *Distinction...*, p. 19.

(2) Ibn Sînâ : *al-Najâh*, pp. 325-326, Le Caire, 1331/1913 ; cité et traduit par Goichon : *Distinction...*, p. 21.



ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν ». — La vérité est que la forme et la quiddité sont, d'après les tendances logiques et ontologiques qui dominent l'aristotélisme, substance plus immédiatement que l'individu, lequel suppose l'attribution de la forme à la matière et est un composé, tandis que la forme et la quiddité sont simples »[1]. Pour Aristote, la substance première est plutôt l'individu, en tant qu'il est immédiatement et par excellence le sujet dont on affirme ou l'on nie divers prédicats, et qui n'est lui-même prédicat d'aucun sujet ; tandis que la substance seconde (*Catégories*, 2ª 14 et suiv.) est « ce qui peut être secondairement le sujet d'une proposition, comme les termes généraux : « l'homme », « le cheval ». Mais elle ne peut être appelée substance que par analogie ; car aucun universel (καθόλου), aucune notion commune (κοινόν) n'est véritablement une οὐσία. Voir Bonitz, 544ᵇ 51-55 »[2].

Le Problème des Universaux

Ceci nous amène à parler du problème des universaux chez Avicenne. Son attitude n'est ni purement réaliste, ni purement nominaliste : elle est assez nuancée. Dans le *Dânesh-nâmè*, il exprime très clairement son opinion là-dessus. Voici ce qu'il dit :

« Il est devenu évident que l'idée de l'universel, en tant qu'universel, n'existe que dans la pensée. Mais son essence existe et dans la pensée et hors de la pensée, parce que l'essence de *humanité* et *noirceur* existe et dans la pensée et hors de la pensée, dans les choses. Mais le fait qu'il y ait une humanité ou une noirceur qui existent elles-mêmes réellement dans tout afin qu'elles soient universelles, cela ne peut certainement pas exister.

« Toute idée étant universelle, il ne se peut point qu'elle comporte plusieurs particuliers et que chacun se différencie de l'autre par un caractère ou un rapport propre à lui...

« L'idée générale qui devient particulière le devient ou bien par la différence ou par l'accident. Il faut que tu saches que la différence et l'accident interviennent dans l'individualisation et la réalisation de l'idée générale ; mais ils n'interviennent pas dans son essence. Un exemple de ceci est l'animalité qui est de l'homme et qui est du cheval. L'essence d'animalité est réalisée pour l'un et l'autre d'une seule façon. Pour tous deux, l'animalité, en tant que telle, est complète. Si elle n'était pas complète pour l'un des deux, celui-ci n'aurait pas l'animalité, parce que quand il manque à un être quelque chose de l'essence de l'animalité, il n'est pas animal. Par conséquent, la différence de l'homme qui est, par

(1) Léon Robin in : *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de Lalande, p. 1048, dixième édition, Paris, 1968.
(2) Lalande : *Vocabulaire technique...*, p. 1048. Paris, 1968.

exemple, raisonnable, n'est pas une condition de l'essence et de la quiddité de l'animalité ; sinon, le cheval n'aurait pas animalité en réalité »[1].

L'universel a donc une double existence : dans la pensée, et dans les choses, *in mente* et *in re*. Il devient particulier par la différence spécifique, ou par l'accident.

L'universel « se dit parfois en trois sens : *a)* l'idée réalisée en acte dans les choses, « homme » par exemple ; *b)* l'idée qui peut être donnée comme prédicat à plusieurs, sans exiger qu'aucune existât en acte, par exemple : la maison à sept côtés ; cette idée est alors universelle en tant qu'il est de sa nature d'être donnée pour prédicat à plusieurs ; mais il n'est pas nécessaire, bien sûr, que ces « plusieurs » existent, pas même un seul »[2]. C'est l'universel *in intellectu ; c)* l'universel, en troisième sens, c'est la nature *secundum se*, par exemple l'humanité en tant que telle.

Ibn Sînâ distingue donc trois sortes de nature : la nature *in singularibus*, la nature *in intellectu* et la nature *secundum se*. Voici comment il développe cette distinction tripartite :

« L'idée *(intentio)* universelle en tant que nature, ṭabî'ah, par exemple l'idée d'homme en tant qu'homme, est une chose [la nature *secundum se*]. En tant que commune ou propre, une ou multiple — que ceci lui appartienne en puissance ou en acte — c'est autre chose [la nature *in intellectu* et *in re*], car, en tant qu'homme seulement, sans aucune autre condition, c'est quelque chose. Puis la généralité est une condition surajoutée à « être homme », la particularité de même ; de même « être un » et « être multiple ». Cela n'est pas ainsi seulement quand tu supposes ces états en acte, mais encore quand tu les supposes en puissance [par rapport à l'existence] ; et quand tu considères l'humanité en puissance, il y a là l'humanité et une certaine relation [la relation d'universalité]. Donc, l'humanité en tant que telle n'est pas générale ni particulière, et ni l'un ni l'autre de ces deux (états) n'est en puissance ni en acte, mais ils lui font suite.

« Que l'humanité ne se trouve pas sans être une ou multiple, cela n'entraîne pas que l'humanité en tant que telle soit une ou multiple. Il y a une différence entre dire : « Ceci ne se rencontre pas sans avoir l'un de ces deux états », et dire : « Un des deux états appartient à ceci en tant que c'est l'humanité ». De ce que nous avons dit : « l'humanité n'est pas une en tant qu'humanité », il ne suit pas : « l'humanité en tant que telle est multiple » ; de même si nous remplacions « humanité » par « existence », qui est en un sens plus général que l'un et le multiple. L'opposé n'est pas non plus la proposition, « l'humanité en tant que telle est multiple ». Mais l'humanité en tant que telle, n'est pas une ni multiple ;

(1) Ibn Sînâ : *Dânesh-nâmé*, tr. française : *Le Livre de Science*, I, pp. 118-119. Traduit par Mohammad Achena et Henri Massé. Paris, Les Belles Lettres, 1955.
(2) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, II, 483 ; tr. Goichon, *ibidem*, p. 71.



et comme il en est ainsi (l'humanité) peut se trouver, non en tant qu'humanité mais en tant qu'existante, une et multiple.

« Quand tu sais cela, « universel » se dit parfois de l'humanité, sans aucune condition [*secundum se*] ; et « universel » se dit de l'humanité à condition qu'elle soit prédicat de plusieurs selon l'un des modes connus (d'universalité). L'« universel » sous le premier rapport existe en acte dans les choses, et il est attribut de chacune d'elles, mais non pas en étant un par essence, ni en étant multiple. Car ceci ne lui appartient pas en tant qu'il est humanité.

« Sous le second rapport, l'universel est en puissance : ou bien dans les choses, en puissance d'être abstrait, ou bien déjà à l'état d'abstraction et en puissance de recevoir la relation d'universalité. Lorsque l'humanité, par exemple, est dans les individus, elle y est elle-même en puissance, attribut de chacun, et donc transférée de l'un à l'autre, sans que l'essence du premier se corrompe, mais seulement ce qui lui est particulier. Tandis qu'elle-même est en acte une chose identique dans l'être, attribuée à chacun à un moment donné ; et cependant cela n'existe pas (concrètement)... L'aspect de puissance au second sens existe (concrètement), car l'humanité qui est en Zayd, lorsqu'on la compare à la forme intelligible tirée d'elle, ne fournit pas un intelligible plus apte à être donné comme prédicat à Zayd plutôt qu'à 'Amr. Elle exprime dans l'âme une forme intellectuelle tirée de lui, qui n'est pas plus que celle qui se trouve dans 'Amr. Au contraire, il est certain que si (l'humanité) qui est en 'Amr avait précédé l'autre dans l'esprit, on aurait tiré d'elle cette forme elle-même. Quelle que soit la première des deux, elle aurait produit cette impression, et l'autre n'y eût rien ajouté... Elle est conforme à tous. Il n'y a donc pas d'universel commun existant (concrètement) ; mais l'existence commune de l'universel n'est en acte que dans l'intelligence. Il est la forme, qui est dans l'esprit, dont le support en acte ou en puissance à chaque individu est identique. Tandis que l'universel qui se trouve dans les propositions et les prémisses, c'est le premier (l'universel « sans condition ») »[1].

Critique de la théorie platonicienne des Idées[2]

Ceci amène Ibn Sînâ à soumettre la théorie platonicienne des Idées à une critique à fond.

Nous savons qu'al-Fârâbî estime que l'être des Universaux « ne se fait que par l'être des individus (qui y participent). Leur être donc

(1) Ibn Sînâ : *al-Najâh*, pp. 358-361 ; tr. Goichon in *Distinction...*, pp. 72-74.

(2) Nous résumons ici ce que nous avons dit dans l'introduction de notre édition d'*al-Muthul al-'aqlyyah al-Aflâṭûnyyah*, pp. 15-39. Le Caire, 1947. Institut Français d'archéologie Orientale au Caire, Textes et traductions d'auteurs orientaux, t. XII.



est par accident. Je ne veux pas dire par là que les universaux sont des accidents, ce qui aurait pour conséquence d'affirmer que les universaux des substances seraient aussi des accidents, mais j'affirme que leur être en acte d'une manière absolue est par accident »[1]. Ce qui veut dire que les Universaux n'existent pas en acte, mais que leur être est par accident, en tant qu'ils sont des essences. Leur véritable être réside dans les individus qui participent à l'essence.

Ibn Sînâ consacre un long et très substantiel chapitre à la critique de la théorie des Idées chez Platon, dans son *al-Shifâ'* ; ce chapitre est intitulé : « examen critique des opinions des anciens philosophes au sujet des Idées et des principes des mathématiques », et dans un autre chapitre qui le suit, intitulé : « Réfutation de la doctrine des mathématiques et des Idées »[2].

Dans le premier de ces deux chapitres il commence par montrer la raison pour laquelle la théorie des Idées chez Platon, son Maître Socrate et les disciples de Platon, par exemple Speusippe et Xénocrate, fut confuse et désordonnée. Il dit que l'évolution historique de l'étude de la philosophie s'est faite par étapes en passant de la recherche physique à la recherche mathématique, et de celle-ci à la recherche métaphysique. « En passant de l'une à l'autre, ils ont fait quelquefois de faux pas. Quand ils commencèrent à passer du sensible à l'intelligible, ils se sont embrouillés : les uns ont pensé que la division exige l'existence de deux choses en toute chose, par exemple : deux hommes dans le concept d'*humanité:* un homme sensible et périssable, et un homme intelligible, séparable, éternel et immuable. Ils ont attribué à chacun d'eux une existence, et l'étant séparé ils l'ont appelé un étant idéal. Ils ont attribué à toute entité physique une forme séparée, qui est l'intelligible et que les intelligences reçoivent, puisque l'intelligible n'est pas périssable, tandis que tout sensible (parmi les entités) est périssable. Ils ont affirmé que les sciences s'occupent de ces (formes séparées) et y tendent »[3].

Puis il divise les partisans de cette doctrine en deux partis : le parti de Platon et de son maître Socrate qui « poussèrent à l'extrême cette doctrine, et dirent que l'humanité est une notion une à laquelle participent les personnes, et qui subsiste même quand ceux-ci périssent. Elle n'est pas une notion du sensible, multiple et périssable ; mais elle est la notion intelligible et séparée ». L'autre parti est celui de Speusippe et de Xénocrate, « qui n'ont pas voulu admettre pour cette forme la séparation, mais qui ont admis la séparation pour ses principes seulement.

(1) Al-Fârâbî : *al-masâ'il al-falsafyyah wa al-ajwibah 'anhâ*, in *al-Majmû'min mu'allafât al-Fârâbî*, p. 94, n. 10. Le Caire, 1325 h./1907 J.-C.

(2) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, II, pp. 555-566, 7e maqâlah des Ilâhyyât, chapitres 2/3. Téhéran, lithographie, 1303 h./1886 J.-C.

(3) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, II, p. 556. Téhéran, 1303 h. = pp. 310-311, édition du Millénaire, Le Caire, 1960. Les deux chapitres qui nous importent ici se trouve pp. 310-324 dans cette dernière édition.



Ils estimèrent que les entités mathématiques, qui ont la séparation quant aux définitions, méritent la séparation quant à l'existence. Ils dirent que ce qui n'est pas séparé quant à la définition, parmi les formes physiques, n'est pas séparé quant à l'essence. Ils professent que les formes physiques proviennent de l'union de ces formes mathématiques avec la matière, par exemple : la concavité est une notion mathématique, et quand elle s'unit à la matière elle devient camuserie et (par là) une notion physique. La camuserie, en tant que notion mathématique, peut être séparée ; mais en tant que (notion) physique elle ne peut pas être séparée. »

Ensuite il examine en détail l'opinion de chacun de ces deux partis. Il dit : « quant à Platon, il penche plutôt à concevoir les formes comme séparées ; tandis que, pour lui, les mathématiques sont des notions intermédiaires entre les formes et les choses matérielles, car, si elles sont séparées, quant à la définition, il ne conçoit pas comme possible l'existence d'une dimension qui existerait sans matière ; car elle serait : ou bien finie, ou bien infinie. Si elle était infinie — et cela lui [p. 557] adviendrait parce que c'est sa simple nature — alors toute dimension serait infinie ; et si cela lui advenait parce qu'elle est exempte de matière, la matière servirait à la définition et à la forme. Or, les deux alternatives sont impossibles. Il est impossible qu'il y ait une dimension infinie. — Si elle était finie, sa limitation dans une limite déterminée et une forme mesurée ne serait qu'à cause d'une passion qui lui adviendrait de l'extérieur, et non pas à cause de sa propre nature. La forme ne pâtirait que pour sa matière. Alors elle serait séparée et non-séparée. Or, c'est absurde. Elle doit être intermédiaire. »

L'exposé que donne ici Ibn Sînâ de la doctrine de Platon est exact. En effet, Platon professe généralement que les mathématiques idéales forme une classe à part, indépendamment aussi bien des Idées que des entités mathématiques. Comme le rapporte Aristote[1], Platon ne reconnaissait pas l'existence des Idées pour les choses qui comportent d'antérieur et de postérieur, par exemple les nombres et les figures. Donc, il n'y a pas d'Idée pour le nombre ou la figure. Les Idées n'existent que pour les archétypes selon lesquels se forment les nombres et les figures. Aussi les mathématiques sont-elles dans un état intermédiaire entre les formes et les choses matérielles. Si Platon, dans la dernière phase de son évolution s'est préoccupé de plus en plus de la place importante des mathématiques, selon l'opinion la plus valable il n'a pas fini par professer une identité parfaite entre les formes et les nombres quoiqu'il fût sur le point de le faire. Aussi Ibn Sînâ exprima-t-il cette nuance en disant : « quant à Platon il *penche plutôt*... ». Il est aussi évident qu'il n'a pas connu la doctrine de Platon au sujet des Idées qu'à travers l'exposé et la critique qu'en fit Aristote. En effet, Aristote est notre principale source

(1) Aristote : *Éthique à Nicomaque*, I, c. 4, p. 1096^a 17 et suivants.

en ce qui regarde la connaissance de la relation que Platon avait établie entre les Idées et les Nombres. Et c'est cela qui explique la grande importance que les philosophes arabes ont attaché à cette question.

Le texte ci-dessus cité d'Ibn Sînâ soulève un problème que l'auteur anonyme du traité : *Ideae Platonicae* discute, à savoir qu'Ibn Sînâ a dit dans le livre de la *Démonstration*[1], qui forme une partie de la logique d'*al-Shifâ'*, que Platon affirme les Idées aussi bien des mathématiques que des choses physiques, tandis que dans ce texte que nous avons pris de la métaphysique d'*al-Shifâ'* il dit que Platon affirme l'existence des Idées pour les choses physiques et non pas pour les choses mathématiques. L'auteur de ce traité résoud ce problème en disant que « Platon professa deux opinions : la première est que l'Idée embrasse les choses mathématiques aussi bien que les choses physiques. La seconde est que l'Idée est spéciale aux choses physiques et ne se dit pas des choses mathématiques. Aussi le Maître (= Ibn Sînâ) dit-il que Platon penche plutôt vers la deuxième opinion, mais ne l'embrasse pas tout entière »[2]. Ceci démontre jusqu'où s'étendit la connaissance chez les arabes de la doctrine de Platon avec ce qu'elle comporte de nuances et même d'oppositions, quoiqu'ils ne tentâssent pas d'expliquer cette opposition par une évolution dans sa pensée.

Quant au deuxième parti, influencé par un pythagorisme accentué, ses adhérents « ont considéré les principes des choses physiques comme des choses mathématiques, et les ont considérés comme étant les intelligibles en vérité, et les séparés en vérité. Ils ont dit que si on abstrait les états corporels — de la matière, il ne reste plus que des grandeurs, des figures et des nombres. Ils expliquent cela en divisant les neuf catégories en deux parties : une partie matérielle, et une partie non matérielle ; la première comprend la qualité, la relation et la possession ; la deuxième comprend le lieu, le temps, la situation ; quant à l'action et à la passion, elles relèvent des principes. Donc tout « ce qui n'est pas quantitatif concerne (ou relève) de la matière ; ce qui concerne la matière a comme principe ce qui ne relève pas de la matière ; les mathématiques seront les principes, et les intelligibles en vérité, tandis que le reste n'est pas intelligible ». Ces choses mathématiques sont intelligibles pour elles-mêmes ; elles sont, par conséquent, séparées. Puis Ibn Sînâ relève la distinction entre la doctrine de ces Platoniciens et celle des Pythagoriciens, à savoir que ces derniers, quoiqu'ils fassent des nombres : des principes, ils ne les ont pas considérés comme séparés, mais ils ont formé toute chose de l'unité et de la dyade ; ils ont placé l'unité dans le domaine du bien et de la limitation, tandis qu'ils ont placé la dyade dans le domaine du mal et de la non-limitation. Par limitation ils veulent dire ici : le fini, et par

(1) Voir notre édition. Le Caire, 1954.

(2) *Idea Platonicae*, p. 8. Edidit et prolegomenis instruxit 'Abdurraḥmân Badawi. Le Caire, 1947, IFAOC.

non-limitation : l'infini. Ils affirment donc que l'unité est finie ou définie, tandis que la dyade est infinie ou indéfinie. Ibn Sînâ continue en exposant la théorie des nombres chez les Pythagoriciens et comment elle s'est diversifiée en maintes doctrines, surtout en ce qui concerne l'ordre du nombre mathématique.

A ce point, il s'engage à critiquer cette théorie du nombre mathématique. Il explique leur erreur dans cette théorie en invoquant cinq raisons : Premièrement, du fait qu'on abstrait une chose de ce qui s'y rattache, on la considère comme un abstrait existant par soi séparé par nature, tandis qu'il s'agit en fait de la considérer indépendamment de ce qui s'y rattache, mais non pas qu'il est en fait ainsi. Cette raison est celle invoquée bien souvent par Aristote dans sa critique de la méthode de recherche chez les Platoniciens ; en effet, Aristote distingue entre la démonstration λογικῶς et la démonstration φυσικῶς : la première se fondant sur des considérations d'abstraction et de généralisation, et la seconde se basant sur le réel avec tous ses rapports réels[1]. Selon donc la philosophie conceptuelle et dialectique platonicienne, la raison saisit les concepts comme étant existants seuls, et partant séparés.

En deuxième lieu, ils se sont mépris sur le sens de l'*un*. Car, ils n'ont pas distingué entre l'Unité individualisatrice, et l'unité non individualisée. S'ils entendent « par humanité une notion une par l'unité numérique, cela n'est pas possible ; et s'ils entendent par là l'unité spécifique, l'abstraction ne sera pas possible, car ce qui n'est pas individualisé ne permet pas l'abstraction », comme dit Mullâ Awliyâ' dans son commentaire sur ce point (p. 559). Cela veut dire que l'unité spécifique ne permet l'abstraction que si elle est individualisée dans des individus. On ne peut pas dire que l'humanité est *une* par l'unité numérique, car elle ne permet pas la quantification, ce qui permet la quantification étant seulement les individus inclus sous elle.

En troisième lieu, ils n'ont pas su que l'homme, en lui-même et en tant qu'homme, est homme seulement. On ne peut pas dire de lui qu'il est un ou multiple. Car, dans ce cas spécifique, nous le regardons en lui-même, sans tenir compte d'aucune autre considération. Donc, il n'y a aucune place ici pour l'unité ou la multiplicité.

Quatrièmement, ils ont compris notre énoncé que l'humanité existe toujours et éternellement que c'est une affirmation d'une humanité une ou multiple. « C'aurait pu être ainsi, si notre énoncé : « l'humanité », et « humanité une ou multiple » furent d'un seul sens. Aussi ne faut-il pas qu'ils croient que, s'ils accordent que l'humanité est immortelle, il faut qu'ils reconnaissent que l'humanité une est elle-même immortelle, de manière à poser une humanité éternelle » (p. 560). Cela veut dire que l'immortalité est assurée pour l'espèce représentée en ses individus ; l'espèce, ainsi

(1) Voir L. Robin : *La Théorie platonicienne des Idées et des nombres,* d'après Aristote, p. 26, n. 22. Paris, 1908.

qualifiée, ne périt pas ; donc l'humanité — dans le sens de : l'espèce humaine représentée dans ses individus — existe éternellement. Mais tout cela n'a rien à faire avec l'unité ou la pluralité.

La cinquième et la dernière raison c'est qu'ils ont cru que « puisque les choses matérielles sont causées, et que les choses mathématiques sont séparées, leurs causes doivent nécessairement être les choses mathématiques » — mais cela n'est pas vrai, car il se peut que leurs causes soient d'autres substances autres que les neuf catégories.

Voilà les cinq arguments qu'avance Ibn Sînâ pour réfuter la théorie des Idées. Le caractère dominant est celui exprimé dans le premier argument, puis l'idée d'unité et le fait qu'ils n'ont pu concevoir son essence.

Après quoi, Ibn Sînâ passe à la réfutation de la théorie des Idées-nombres. Nous savons que chez Platon il y a trois sortes de nombres : les nombres sensibles, qui n'ont aucune réalité intrinsèque ; les nombres mathématiques, dont chacun a une essence et une réalité, puisqu'il est susceptible d'être défini, mais cette définition se répète par rapport à un nombre indéfini de copies ; et, en troisième lieu, les nombres idéaux ou les nombres-Idées, dont l'essence est particulière, singulière, une numériquement ; ce sont, en fait, de vraies substances, dont chacun a sa propre réalité. Aussi les nombres mathématiques sont-ils susceptibles d'addition et de soustraction, car les unités dont ils se composent ne se distinguent pas les unes des autres, tandis que les nombres-Idées ne sont pas susceptibles d'une telle chose ; aussi dit-on qu'ils ne sont pas susceptibles d'être additionnés les uns aux autres[1].

Dans sa critique, Ibn Sînâ dit que « si dans les mathématiques il y a une entité mathématique séparée de l'entité mathématique sensible, ou bien alors il n'y a rien de mathématique dans le sensible, ou bien il y en a. S'il n'y a pas de mathématique dans le sensible, il faut qu'il n'y ait pas de carré, ni de cercle, ni d'énuméré sensible. Si rien de tout cela n'est sensible, comment peut-on démontrer leur existence, ou même les imaginer ? » (p. 560). Ici Ibn Sînâ fait appel à la connaissance sensible pour réfuter la doctrine qui affirme l'existence d'une entité mathématique séparée. En cela, il ne fait que suivre Aristote et les autres péripatéticiens. La connaissance sensible ne montre l'existence de quelque chose de séparé excepté si elle nous avait montré auparavant l'existence d'un sensible. Aussi faut-il commencer par affirmer l'existence d'une entité mathématique sensible. Si, après cela, nous posons l'existence d'une entité mathématique séparée, alors : ou bien le sensible est identique au séparable, ou bien il en est distinct. Si les entités mathématiques sensibles sont distinctes des entités mathématiques séparées, « les entités mathématiques intelligibles seraient autres choses que celles que nous imaginons et que nous intelligeons, et nous aurions besoin d'un argument

(1) Voir L. Robin : *Platon*, pp. 142-143. Paris, 1938.

nouveau pour les démontrer », qui démontrerait *directement* leur existence, et non pas à partir des entités mathématiques sensibles. De toute façon, cela leur impose le devoir de fournir la preuve de leur existence d'abord. — Mais si elles leur sont identiques, « ou bien celles qui sont dans les choses sensibles y sont de par leur nature et leur définition (= essence), comment se fait-il qu'elles quittent leur essence? Ou bien cela leur advint pour une raison quelconque, et elles seraient susceptibles de cela, et leurs définitions (= essences) n'empêcheraient pas que cela leur adviendrait (le commentateur : c'est-à-dire le composé dans le sensible), et alors ces séparables pourraient devenir matériels, et ces matériels pourraient se séparer — mais cela est contraire à ce qu'ils avaient professé et à ce sur quoi ils avaient basé leur opinion ». Cet argument veut dire que, si les entités mathématiques sensibles sont identiques en définition (= en essence) aux entités mathématiques intelligibles, alors leur engagement dans le sensible vient ou bien du fait de leur nature, ou bien à cause d'un accident qui leur advint. Si la première hypothèse est vraie, comment se fait-il qu'il y a une distinction, tandis que l'essence est la même? Si la deuxième hypothèse, au contraire, est vraie, la situation pourrait être l'inverse, et alors les entités matérielles deviendraient séparées, et les entités séparées deviendraient matérielles. Mais eux ils ne professent pas cela. Reste donc seulement la première hypothèse, qui affirme l'impossibilité de la séparation, c'est-à-dire l'existence d'entités mathématiques séparées et intelligibles, autre que les entités mathématiques sensibles matérielles.

« Cette matière, qui se trouve avec les accidents, ou bien elle a besoin des séparables, ou bien elle n'en a pas besoin. Si elle avait besoin des séparables, de par sa nature elle aurait besoin d'autres séparables, et celles-ci auraient besoin d'autres » (p. 561) et cela irait *ad infinitum*. Si son besoin de séparables ne vient pas de sa nature, mais d'un accident quelconque, de sorte que « sans ces accidents elle n'aurait pas besoin de séparables, et les séparables n'auraient pas d'existence », cela voudrait dire que « l'accident d'une chose nécessite l'existence de quelque chose de plus ancien que lui et qui n'aurait pas besoin de lui, et ferait que les séparables auraient besoin de lui pour que leur existence se réalise. S'il n'en est pas ainsi, et que l'existence des séparés nécessite son existence avec cet accident, pourquoi alors cet accident nécessite (cela) en ce qui n'est pas elle, et ne le nécessite pas en elle, et pourtant la nature est la même? ». Voilà ce qui concerne la première partie de l'alternative; quant à la seconde partie — à savoir que la matière, avec les accidents, n'a pas besoin de séparés — les séparés ne seraient plus des causes ou des principes pour elle. Alors « il faudrait que ces séparés soient imparfaits, car cet uni à la matière lui adviendraient des forces et des actions qui n'existent pas pour le séparable ». Puisque ces séparés ne sont pas des causes, ils n'auraient pas des actions, mais ils seraient des choses abstraites « et combien est différente une figure humaine pure et une figure humaine

vivante et agissante ! » *(Ibidem)*. Par conséquent, il n'y a pas d'entités mathématiques séparées qui seraient les causes de la matière avec ses accidents.

En troisième lieu, il faut observer que les partisans des entités mathématiques séparées et intelligibles, font des lignes, des points et des surfaces des entités abstraites : « qu'est-ce qui les réunit dans un corps naturel : est-ce une nature une qui nécessite cela? ... ou bien d'autres forces : Âme, Intelligence, ou Créateur? Et la ligne, comment précède-t-elle le corps parfait, comme les causes précèdent (leurs effets), sans qu'elle soit sa forme? Car, la ligne n'est pas la forme de la corporéité, ni sa cause efficiente, ni sa cause finale. Mais c'est — s'il le faut — le corps parfait et complet en ses dimensions qui est la fin de la ligne et des autres choses ; elle n'en est pas non plus la matière, mais c'est quelque chose qui lui advient en tant qu'il se termine ». En des termes plus clairs, affirmer l'existence de grandeurs mathématiques abstraites ne peut pas expliquer leur existence réunie dans un corps naturel, car quelques points qu'on réunisse dans des lignes, des lignes dans des surfaces, et des surfaces en des corps, si ces points, ces lignes et ces surfaces sont abstraits, ils ne peuvent pas se réunir en eux d'abord, ni se réunir ensuite pour former un corps naturel, parce qu'ils sont abstraits.

Quatrième argument : si nous disons que les nombres sont des principes, alors la différence entre les êtres serait une différence en la quantité seulement, « et alors la différence entre l'homme et le cheval serait que l'un serait plus grand ; or, le plus petit existe toujours dans le plus grand ; donc l'un est dans l'autre ». Ibn Sînâ s'inscrit en faux contre l'idée de réduire la différence à une différence en quantité ; et cela au nom de l'idée de qualité, qui affirme que la différence entre les choses vient de l'existence de qualités spéciales qui ne puissent pas être réduites à des considérations de quantité, des qualités spéciales *sui generis*. Mais leur doctrine équivaudrait à réduire toute différence à la quantité. Or, une quantité est formée d'unités égales. Donc, les plus grands des êtres renferment les plus petits, puisque le nombre 3 rentre dans 4, 4 dans 5, etc. D'aucuns parmi eux pourraient alors objecter en disant que les unités dans les différents nombres sont différentes, c'est-à-dire que les unités de dix sont différentes des unités de cinq ; alors le dix ne serait pas composé de deux cinq. Mais cette objection ne tient pas debout ; car, s'il en était ainsi, l'addition ne pourrait pas se faire, et si on additionne 5 et 10, la somme ne serait pas 15. Mais cela est évidemment absurde. En vérité, ils n'ont pas le droit d'affirmer une différence dans les unités qui forment les différents nombres ; sinon, la quantité n'aurait plus de sens.

D'ailleurs, les partisans de cette opinion ne peuvent pas expliquer l'existence de la multiplicité dans l'être. Car, puisque les unités sont égales, leur répétition ne peut pas engendrer quelque chose de nouveau. De même, « l'Être nécessaire *per se* ne se multiplie pas, et ne diffère pas d'autrui que par l'essence *(bi al-jawhar)*, et non pas par le nombre ». Comment donc la multiplicité peut-elle procéder de Lui?



De plus, ils considèrent l'unité et la multiplicité comme deux contraires ; ils font de l'une ou de l'autre le bien, tandis que l'autre est le mal. « Comment se fait-il donc que du bien s'engendre le mal, et du mal s'engendre le bien? Et comment l'accroissement du bien devient-il un mal? » si nous admettons que la multiplicité est engendrée de l'unité? Si l'unité est le bien, comment la multiplication du bien serait un mal, à savoir : la multiplicité? « S'ils estimaient qu'être une pour l'unité est autre chose qu'être le bien, alors leurs principes s'effondreraient tous » (p. 565).

On peut se demander encore : comment la qualité s'engendrerait de la quantité? « Comment des nombres s'engendreraient chaleur et froid, pesanteur et légèreté — de sorte qu'un nombre nécessite qu'une chose se meut vers le haut, et qu'un (autre) nombre nécessite qu'une chose se meut vers le bas? ». Tout cela est évidemment faux ; on n'a pas même besoin de réfuter de telles affirmations. Si quelques-uns parmi eux font engendrer les choses « d'un nombre correspondant à une qualité et existant avec elle », alors les nombres ne seraient plus des principes, mais les nombres des qualités, et d'autres choses, ce qui est pour eux impossible » (p. 565).

Voilà les principaux arguments avancés par Ibn Sînâ dans le chapitre III de la 7e maqâlah de la métaphysique d'*al-Shifâ'*. Il est manifeste qu'il ne fait ici que résumer les arguments avancés par Aristote dans les livres M et N de la *Métaphysique* d'Aristote. Ibn Sînâ n'ajoute aucun argument nouveau. Cela est tellement manifeste qu'on ne sent pas le besoin de reproduire ici les textes correspondants chez Aristote. Il nous suffit de renvoyer à ces deux livres de la *Métaphysique* d'Aristote (M et N), et principalement au livre μ, c. 6-c. 9, et au livre ν, c. 2 jusqu'à la fin. On peut y ajouter le passage consacré à la critique des Platoniciens et des Pythagoriciens dans le livre grand A de la *Métaphysique* d'Aristote.

Ibn Sînâ a traité la théorie des Idées une autre fois dans son livre : *al-Mabda' wa al-ma'âd*, surtout la conception platonicienne des Idées qui est proche de celle des *Ishrâqiyyîn*, comme l'indique Sayyid Aḥmad, le disciple d'al-Dâmâd, dans ses gloses sur *al-Shifâ'* (t. II, p. 557, en marge).

Sur les pas d'Ibn Sînâ, Fakhr al-Dîn al-Râzî (m. 606 h./1209) traitera la théorie des Idées dans son : *al-Mabâḥith al-mashriqiyyah*[1]. Il y résume l'exposé d'Ibn Sînâ. Il réfère à ce qu'« al-Alfârâbî dit dans son Épître : *L'accord des deux philosophes*, à savoir qu'il n'y a de différence entre Aristote et Platon que dans les termes, car les êtres sont intelligés par le Premier Principe en ce sens que leurs formes sont présentes chez Lui. Puisqu'il est impossible que le Premier Principe change, ces formes restent éternellement immuables et ne sont pas sujettes au changement. Ces formes ce sont ce que Platon appelle : les Idées (al-muthul) »[2]. Al-Râzî

(1) Fakhr al-Dîn al-Râzî : *al-Mabâḥith al-mashriqiyyah*, tome I, pp. 110-113. Heyderabad, 1343 h./1924 J.-C.

(2) Cf. Al-Fârâbî : *al-Majmû' min falsafat al-Fârâbî*, pp. 33-34.

estime que, quelque ingénieuse que soit cette interprétation d'al-Fârâbî, il sent le devoir de prouver « la fausseté des Idées séparées ». Il s'engage à réfuter la théorie des Idées selon sa méthode scolastique.

Al-Fakhr al-Râzî dit que si les Idées avaient une existence réelle, ou bien elles seraient communes aux individus sensibles, ou bien elles ne le seraient pas. La première alternative est absurde, car un concept comme : « humanité » s'il était en 'Amr comme il est en Zayd, alors toute qualité en Zayd existerait en 'Amr et « alors la même personne serait qualifiée des contraires incompatibles — et tout cela est absurde »[1].

Si elles n'étaient pas communes, cela serait également absurde « car l'humanité abstraite est ou bien égale en essence spécifique à l'humanité sensible, ou bien elle ne l'est pas. Si elle l'était, il en découlerait beaucoup d'absurdités. Mentionnons-en trois. » *La première* est que la multiplication de l'essence spécifique vient de la matière et de ses accidents. Par conséquent, « l'humanité abstraite s'individue et se distingue des autres individus matériels qui lui sont égaux en espèce par suite de la matière. Alors cette humanité, quoiqu'elle soit abstraite, serait matérielle. Ce qui est absurde ». — La *deuxième* c'est que, puisque l'humanité intelligible et l'humanité sensible « sont égales en essence, il faut que ce qui s'applique à l'une doive s'appliquer à l'autre. Il faudrait donc que l'homme sensible puisse devenir un homme intelligible et éternel, et que l'homme intelligible puisse devenir un homme sensible, corruptible et engendré. Or, tout cela est absurde ». — La troisième absurdité est celle même relevée par Ibn Sînâ dans son deuxième argument concernant la réfutation des mathématiques et des Idées (*al-Shifâ'*, II, p. 561 ; voir ci-dessus), à savoir que « l'homme sensible au bien a besoin de l'homme intelligible, ou bien il n'en a pas besoin. S'il en a besoin, ou bien ce besoin est par suite de sa propre essence, et alors l'homme intelligible aurait besoin d'un autre homme intelligible et ainsi de suite *ad infinitum;* même cet homme intelligible aurait besoin de lui-même. Ou bien il en a besoin, non pas par suite de son essence, mais par suite de l'un de ses accidents, et alors les accidents d'une chose nécessiteraient l'existence de quelque chose de plus ancien qu'elle (ou : d'antérieur à elle) ; or, cela est absurde. Si l'homme sensible n'avait pas besoin de l'homme intelligible, les séparés ne seraient pas les causes des sensibles ni leurs principes »[2].

Puis al-Râzî répète un autre argument rapporté par Ibn Sînâ (*al-Shifâ'*, II, p. 561, ll. 14-16), à savoir que la théorie des Idées aboutirait à affirmer « que ces séparés seraient inférieurs aux (êtres) unis (à la matière). Car, nous savons que la figure humaine simple est inférieure à la figure humaine vivante »[3]. Il est clair que cet argument ne peut pas être bien compris

(1) Fakhr al-Dîn al-Râzî : *al-Mabâḥith...*, I, p. 112.

(2) Fakhr al-Dîn al-Râzî : *al-Mabâḥith al-mashriqiyyah*, tome I, pp. 112-113. Heyderabad, 1343 h./1924 J.-C.

(3) Fakhr al-Dîn al-Râzî : *al-Mabâḥith al-mashriqyyah*, I, p. 113, ll. 3-5.



que dans son contexte chez Ibn Sînâ, comme nous l'avons déjà montré. Mais al-Râzî l'expose ici sans son contexte ; il faut même remarquer qu'il confond ici les Idées et les entités mathématiques séparées et croit que réfuter l'une c'est réfuter l'autre, et il ne s'aperçoit pas de la différence qui existe entre eux, différence bien saisie par Ibn Sînâ. De toute façon, al-Râzî reprend plus tard la réfutation des séparés, en montrant l'impossibilité pour les formes et les accidents d'exister séparés de leurs matières ; ce qui implique une réfutation indirecte de la théorie des Idées. En fait, il n'y a rien chez al-Râzî de plus que ce qu'on trouve chez Ibn Sînâ ; ce qu'il dit est en substance ce que dit celui-ci et n'en diffère que par la méthode scolastique basée sur la dichotomie, et la réduction à l'absurde après une division exhaustive.

Voilà donc l'attitude des péripatéticiens musulmans à l'égard de la théorie des Idées de Platon. Mais celle-ci connaîtra un autre sort et un grand succès chez les Philosophes Illumunistes de l'Islam (les Ishrâqiyyûn) dont le chef de file fut al-Suhrawardi, surnommé al-Maqtûl (= le tué, le martyr) [m. en 587 h./1191 J.-C.].

Le Nécessaire et le possible

« Tout être, si tu le considères selon son essence sans considérer un autre être, doit être en tant que l'existence lui est nécessaire en soi-même, ou bien il n'est pas. Si elle lui est nécessaire, il est la vérité en soi, celui dont l'existence est nécessaire par soi. Il est le Subsistant. Et si elle n'est pas nécessaire, on ne peut pas le dire impossible par essence, après l'avoir supposé existant. Mais au contraire si, par rapport à son essence, il lui est joint une condition telle que le manque de cause, il devient impossible ; ou bien telle que l'existence de sa cause, il devient nécessaire. Mais si aucune condition ne lui est liée, ni la réalisation d'une cause, ni l'inexistence de celle-ci, il lui reste en soi la troisième chose, et c'est la possibilité. Il est donc, par rapport à son essence, la chose qui n'est ni nécessaire ni impossible. Ainsi tout être est nécessaire par essence, ou bien possible selon son essence.

« Celui qui a en partage la possibilité ne devient donc pas existant par soi-même. Car, de soi, son existence ne convient pas mieux que son inexistence, en tant qu'il est possible. Si l'une vient à convenir davantage, c'est à cause de la présence ou de l'absence d'une autre chose. Ainsi l'existence de tout possible vient d'autrui »[1].

C'est ainsi qu'Ibn Sînâ divise les êtres en nécessaire et possible. Le possible a deux sens : ce qui peut être ; et ce qui peut ne pas être,

(1) Ibn Sînâ : *al-Ishârât...*, pp. 140-141, éd. Forget ; tr. Goichon, pp. 357-359. Paris, 1951.



autrement dit : le contingent. C'est que la possibilité est : ou bien intrinsèque de l'essence, ou bien possibilité externe conditionnelle de réalisation.

Mais Ibn Sînâ identifie quelquefois le « possible » avec le « nécessaire » par autrui. Il dit : « L'être nécessaire ou bien est nécessaire par soi, ou bien ne l'est pas par soi. Celui qui est nécessaire par soi c'est celui qui est à cause de son essence, non à cause d'autre chose, n'importe quoi que ce soit ; l'hypothèse de sa non-existence entraîne une contradiction. Quant à l'être nécessaire qui ne l'est pas par soi-même, c'est celui qui devient nécessaire, une autre chose que lui étant posée. Par exemple « quatre » est nécessaire non par soi, mais quand deux et deux sont posés. La combustion est nécessaire non par soi, mais étant posé le concours de la puissance active par nature et de la puissance passive par nature, c'est-à-dire celle qui brûle et celle qui est brûlée »[1].

Cette distinction va surtout dans le sens d'une opposition entre l'Être nécessaire et l'être possible pour aboutir enfin à la démonstration de l'existence de Dieu. Voici comment il la conçoit dans *le Shifâ'* :

« L'Être nécessaire et l'être possible ont chacun des caractères propres. Nous disons que les choses qui sont incluses dans l'être peuvent, dans l'intelligence, être divisées en deux classes. L'une, considérée par rapport à son essence, n'a pas une existence nécessaire, mais il est évident que son existence n'est pas non plus impossible, autrement elle ne serait pas comprise dans l'être. Cette chose est dans le domaine de la possibilité. L'autre, considérée par rapport à son essence, est nécessaire. Nous disons donc que l'être nécessaire par essence n'a pas de cause et que l'être possible par essence a une cause. L'Être nécessaire par essence est nécessaire sous tous ses aspects ; et il ne se peut pas que son être soit égal à un autre être, car chacun serait égal à l'autre en nécessité d'être et lui serait concomitant »[2]. En outre, il faut remarquer que l'être possible par essence tient son être et son non-être d'une cause, qui, si elle existe, cet être possible existera, et si cette cause n'existe pas, il n'existera pas[3].

Les Attributs de l'Être nécessaire

L'Être nécessaire, au contraire, n'est ni relatif, ni changeant, ni croissant. A son être rien ne participe.

Il est évident aussi que l'Être nécessaire n'a pas de cause, car si l'Être nécessaire avait une cause pour qu'Il soit, alors son être viendrait de celle-ci. Or, tout ce qui tient son être d'un autre, de sorte que, si on

(1) Ibn Sînâ : *al-Najâh*, pp. 366-367, tr. Goichon in *Distinction...*, p. 160.
(2) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, éd. de Téhéran, p. 299 = éd. du Millénaire, Le Caire, p. 37 *(Ilâhyyât)* ; tr. Goichon, in *Distinction...*, p. 179.
(3) *Ibidem*, p. 38, éd. du Millénaire.



le considère en lui-même, il n'y a pas de nécessité à ce qu'il existe, n'est pas un être nécessaire par soi-même. Il est donc manifeste que si l'Être nécessaire par soi avait une cause, Il ne serait pas un être nécessaire par soi.

Donc, l'Être nécessaire n'a pas de cause. Il est évident aussi qu'il n'est pas possible qu'un être dont l'être est nécessaire soit nécessairement existant par autrui ; car, s'il faut qu'il existe par autrui, il ne peut pas être sans autrui. Or, tout ce qui ne peut pas exister sans autrui il est impossible que son être soit nécessaire par soi.

L'Être nécessaire ne peut pas être composé ni divisé, car « si l'essence de l'Être nécessaire se composait de deux ou plusieurs choses se réunissant, il serait, bien sûr, nécessaire par elles ; l'une d'entre elles ou chacune d'elles existerait avant l'Être nécessaire, constituerait l'Être nécessaire. Donc l'Être nécessaire ne se divise ni dans l'idée, ni dans la quantité »[1].

Dans l'Être nécessaire, l'essence est l'existence même, ou inversement. Sa quiddité est Son existence. Car, « tout ce qui n'inclut pas l'existence dans la compréhension de son essence n'a pas l'existence comme constitutif dans sa quiddité, et on ne peut admettre que ce soit un concomitant de son essence » (*ibidem*, tr. fr., pp. 364-365).

Il n'appartient à aucun genre, ni à aucune espèce. « L'Être nécessaire n'a rien de commun avec la quiddité de quoi que ce soit, parce que toute quiddité appartenant à ce qui n'est pas lui, postule la possibilité d'être. Quant à l'existence, ce n'est pas une quiddité appartenant à quelque chose, ni une partie de la quiddité d'une chose — je veux dire des choses dont la quiddité n'inclut pas dans sa compréhension l'existence, qui lui arrive au contraire inopinément. Donc l'Être nécessaire ne partage avec nulle chose une idée générique ni une idée spécifique ; il n'a donc pas besoin d'en être distingué par une idée différentielle ou accidentelle. Au contraire, il est séparée par essence. Son essence n'a donc pas de définition, n'ayant ni genre ni différence » (*ibidem*, tr. fr., p. 366).

Il n'a pas de contraire sous aucun aspect. « Il n'a pas de pareil, ni de contraire, ni de genre, ni de différence. Il n'a donc pas de définition, et nul ne peut l'indiquer sinon celui qui possède avec pureté la connaissance mystique intellectuelle. » (*ibidem*, tr. fr., p. 370).

Il a une essence intelligible. Il subsiste par lui-même, « exempt de liens, de défauts, de matières et autres choses donnant à l'essence une disposition additionnelle. » *(ibidem)*.

(1) Ibn Sînâ : *al-Ishârât*, p. 144, éd. Forget ; tr. fr., p. 364.

L'Être nécessaire est un

L'Être nécessaire doit être un. Car, s'il y a plusieurs êtres nécessaires, alors ou bien l'essence de chacun ne diffère pas du tout de l'essence de l'autre, ou bien elle en diffère. S'il n'en diffère pas dans l'essence, mais en diffère en ce qu'il n'est pas l'autre, — et c'est une différence bien sûr — alors il n'en diffère pas quant à l'essence, mais en diffère quant à autre chose que l'essence, à savoir : les accidents et les concomitants non essentiels — alors ces concomitants adviennent ou bien par suite de l'essence en tant qu'essence, ou bien par suite de l'être en tant que tel.

Supposons maintenant qu'il en diffère par une notion essentielle, alors celle-ci est ou bien une condition de la nécessité de l'être, ou bien elle ne l'est pas. Si elle est une condition de la nécessité de l'être, alors tout être nécessaire doit la posséder. Si elle n'est pas une condition de la nécessité de l'être, alors la nécessité de l'être s'établit sans elle.

En somme, l'être nécessaire est *un* universellement, non pas à la manière des espèces sous un genre, et *un* numériquement, non pas à la manière d'individus sous une espèce.

Dans *Dânish-nâmé*, il explique cette unité de l'Être nécessaire dans les termes suivants :

« Il ne se peut point que l'être nécessaire comporte multiplicité, de telle façon qu'Il résulte de nombreuses choses (comme le corps humain qui résulte de nombreuses choses) ou de choses qui sont parties diverses se tenant chacune isolément (comme le bois et la maçonnerie dans la maison) ou de choses diverses qui se distinguent les unes des autres réellement et non pas dans l'être (comme la matière et la forme dans les corps naturels) ; et cela parce que l'essence de l'être nécessaire serait ainsi reliée à des causes...

« Il ne se peut non plus qu'Il comporte différents attributs parce que, si l'essence de l'Être nécessaire résultait de ces attributs, elle prendrait place dans l'ensemble des parties. Si son essence subsiste alors que ses attributs sont accidents, il y aurait de par l'existence de ces attributs une autre cause en cette essence ; donc l'Être nécessaire serait réceptacle ; or, entre autres choses que nous avons dites, nous avons rendu évident que le réceptacle ne peut pas être nécessaire par essence. Il ne se peut non plus que [ces attributs] résultent de l'Être [nécessaire] même, car, là encore, il serait réceptacle. Ensuite il ne se peut pas qu'une chose résulte plus d'une chose, car on a déjà dit que tout ce qui vient à l'existence par suite d'une cause n'y viendra pas tant qu'il n'est pas nécessaire. Par conséquent, si de cette chose une autre [chose] résulte nécessairement et si de cette même chose résulte une autre chose pour le même motif, ce qui suit est nécessaire : d'une chose, étant telle qu'il en vienne nécessairement à l'existence une autre chose, ce n'est que de cette



dernière que procède nécessairement [encore] une autre chose. Si [d'autre part, d'une chose] résultaient nécessairement [deux choses] sous un double aspect, par exemple l'une par suite de telle nature et de telle volonté, l'autre par suite de telle [autre] nature et de telle [autre] volonté, il s'établirait une autre dualité [en l'Être nécessaire]. Ainsi notre discours retomberait sur cette dualité et la question se reposerait. Donc, il n'y a pas de pluralité dans l'Être nécessaire »[1].

L'unité est prise, dans ce texte, au sens de simplicité, c'est-à-dire : absence de toute composition, mais elle s'applique aussi à l'Être nécessaire dans l'autre sens, à savoir : l'unicité. Le passage relatif à l'unicité, dans les *Ishârât*, rejoint ce qu'Ibn Sînâ a déjà développé dans *al-Shifâ'*. Voici ce qu'il dit :

« sache... que les choses qui ont une même définition spécifique ne diffèrent que par d'autres causes. Et que, si chacune d'elles n'est pas accompagnée de la puissance réceptive à l'influence des causes, qui est la matière, elle n'est pas déterminée, à moins que son espèce ait en partage d'être représentée par un seul individu. Mais s'il est possible à la nature de l'espèce d'être attribuée à plusieurs, la détermination de chacun est due à une cause, car il n'y aurait pas deux noirs ni deux blancs dans les choses mêmes, s'il n'y avait entre eux une différence dans le sujet d'inhésion et ce qui se comporte de même... Il résulte de cela que l'Être nécessaire est un selon l'état de détermination de son essence, et qu'« Être nécessaire » ne se dit de plusieurs en aucune manière »[2].

En conclusion, l'Être nécessaire est *un* en vérité, et toutes les autres choses sont des êtres non nécessaires, et sont par conséquent des êtres possibles, c'est-à-dire qu'ils tiennent leurs causes d'autrui. Mais ces causes ne sont pas infinies, car : « ou bien ces causes aboutissent à une première — qui est l'Être nécessaire ; ou bien elles tournent sur elles-mêmes, de telle sorte que par exemple *a* serait cause de *b* qui serait à son tour cause de *j*, lequel serait cause de *d*, alors que *d* serait cause de *a ;* donc tout cela, en son ensemble, formerait un ensemble causé ; et il leur faut une cause extérieure à eux — ce qui a été démontré. Autre preuve : c'est que *d* par exemple est cause de *a*, et [en même temps] causé du causé du causé de *a* — le causé du causé du causé de *a* étant aussi le causé de *a*. Donc une seule et même chose serait à la fois la cause et le causé d'une autre chose — ce qui est absurde. Donc tout causé remonte à l'Être nécessaire, lequel est *un*. Donc tous les causés et tous les êtres possibles remontent à un unique Être nécessaire »[3].

Cet Être nécessaire est « non seulement par soi, mais encore l'« existant » absolu et l'Être absolu, en vérité ; ... l'être de toutes choses procède de Lui — de même que, par exemple, le soleil est lumineux par soi et la

(1) Ibn Sînâ : *Dânesh-nâmé*, tr. fr. *Le Livre de Science*, I, pp. 143-4.
(2) Ibn Sînâ : *Ishârât*, p. 143, éd. Forget ; tr. fr., pp. 363-4.
(3) Ibn Sînâ : *Dânesh-nâmé*, tr. fr., I, p. 150.

luminosité de toutes choses est un accident qui procède de lui. Or, cet exemple serait juste si le soleil était la lumière même et subsistant par elle-même ; mais il n'en est pas ainsi, car la lumière du soleil a un sujet, alors que l'existence de l'Être nécessaire n'a pas de sujet, car Il subsiste par soi »[1].

Son être est sa quiddité même

Nous avons déjà remarqué que l'être de l'Être nécessaire est sa quiddité même. Développons un peu plus cette idée, si chère à Avicenne, et qu'il traite amplement dans ses différents écrits. L'exposé le plus clair est celui de *Dânesh-nâmé*. Voici ce qu'il y dit : « Ce dont la quiddité est autre que l'haeccéité[2] n'est pas l'Être nécessaire. Il est devenu évident qu'en tout ce dont la quiddité est autre que l'haeccéité, l'haeccéité est une chose accidentelle ; et il est devenu également évident qu'en toute chose qui comporte une chose accidentelle, cette chose accidentelle a pour cause ou bien l'essence de cette chose-là — essence en laquelle cet accident réside — ou bien autre chose. Il ne se peut point que l'Être nécessaire ait une quiddité qui soit cause d'haeccéité, parce que si cette quiddité avait existence pour que l'haeccéité en eût procédé ou bien pour que son existence fût devenue cause de l'haeccéité, [dans ce cas] cette quiddité aurait existé elle-même avant qu'une existence procédât d'elle ; donc cette seconde existence n'a pas de raison d'être, mais la question reste posée pour l'existence antérieure. D'autre part, si la quiddité n'a pas existence, il ne se peut point qu'elle soit cause de quoi que ce soit, car tout ce qui n'a pas existence ne pourrait être cause, et tout ce qui n'est pas cause n'est pas [*a fortiori*] cause d'existence. Par conséquent, la quiddité de l'Être nécessaire n'est pas la cause de l'haeccéité de l'Être nécessaire ; donc la cause [de son haeccéité] serait une autre chose ; or l'haeccéité de l'Être nécessaire aurait une cause et par conséquent l'Être nécessaire serait existant par une autre chose — ce qui serait absurde. »[3].

Comme il l'explique dans le *Shifâ'*, l'Être nécessaire n'a d'autre quiddité que d'être l'Être nécessaire, c'est-à-dire d'être dans le sens plein du mot. En effet, tout ce qui a une quiddité autre que l'haeccéité est causé. Or, l'Être nécessaire n'est pas causé. Donc, Il n'a pas d'autre quiddité que l'haeccéité. « En toute chose dont la quiddité est différente de l'existence, l'existence vient d'autrui. L'ipséité de sa quiddité n'est pas par sa quiddité elle-même : il n'est pas *lui* par soi-même. Mais le Principe Premier [= l'Être nécessaire] est *lui* par soi-même. Son être est donc

(1) *Ibidem*, I, tr. fr., p. 151.
(2) Haeccéité = *ânyyah* = εἶναι.
(3) Ibn Sînâ : *Dânesh-nâmé*, tr. fr. I, p. 146.

sa quiddité même. Donc l'Être nécessaire est certes celui qui (est tel qu')il n'y a pas d'autre *lui* que *lui*[1]. C'est-à-dire : tout, excepté lui, n'a pas d'ipséité en tant qu'il est *lui*, mais son ipséité vient d'autrui. Tandis que l'Être nécessaire est celui qui est *lui* par soi-même. Ou plutôt son essence est d'être lui, non un autre. Cette ipséité, cette particularité, signifient qu'il est privé de nom ; on ne peut le commenter que par ce qui l'accompagne et les [caractères] qui l'accompagnent se divisent en relatifs et en négatifs »[2].

Les attributs de l'Être nécessaire

Malgré cette unité, au double sens, l'Être nécessaire peut être qualifié de quelques attributs :

a. Il est la vérité

Remarquons tout d'abord que l'Être nécessaire est la vérité pure *(ḥaqq maḥḍ)*, car de par son essence Il est la vérité en soi. Il n'y a pas de vérité plus vraie que Lui, car rien ne possède son être mieux que lui. La vérité du Premier (= de l'Être nécessaire) lui est propre, tandis que la vérité des autres êtres vient de Lui.

b. Il est le Bien pur

Il est le Bien Pur *(khair maḥḍ)*. « L'Être nécessaire est *per se* un bien pur. Le bien, en général, est ce que désire toute chose. Ce que toute chose désire est l'être, ou bien la perfection de l'être dans le domaine de l'être. Le non-être, en tant que tel, n'est pas désirable, mais il est désiré seulement en tant qu'il s'accompagne d'être ou de perfection dans l'être ; donc, ce qui est ici désiré en fait c'est l'être. L'être est un bien pur et une perfection pure. Le Bien, en général, est ce que désire toute chose en son essence, et ce par quoi son être s'achève. Le mal n'est pas ; c'est ou bien la non-substance, ou bien la non-bonté de l'état d'une substance. L'être est donc bonté, et la perfection de l'être est la bonté de l'être. L'être qui ne s'accompagne pas de non-être — ni non-être de substance, ni non-être de quelque chose qui appartient à la substance, mais qui est toujours en acte — est un bien pur. L'être possible *per se* n'est pas un bien pur, car l'être ne lui revient pas *per se;* son essence est donc sujette au non-être. Or, ce qui comporte du non-être, de quelque manière que ce soit, n'est pas exempt du mal et de l'imperfection selon tous les points de vue. Donc le bien pur n'est autre que l'Être nécessaire *per se*. On dit aussi : « bien » de ce qui donne les perfections des choses et leurs bontés. Nous

(1) Cette formule s'inspire de la profession de foi musulmane.

(2) Ibn Sînâ : *al-risâlah fî tafsîr al-ṣamadyyah*, 16-17, *in Jâmiʿ al-badâʾiʿ*, Le Caire, 1335 h./1917 J.-C., tr. Goichon *in Distinction...*, pp. 350-351.



avons établi que l'Être nécessaire doit *per se* être donateur de tout être, et de toute perfection dans l'être. De ce côté aussi, Il est bon, exempt d'imperfection et de mal. Tout être nécessaire est vrai, car la vérité de toute chose est la propriété de l'être qui lui appartient. Rien n'est plus donc que l'Être nécessaire. »[1].

c. Il est Intelligence pure

Il est intelligence pure, car Il est séparé de la matière sous tous les aspects. C'est aussi un intelligible pur, car ce qui empêche une chose d'être intelligible pur c'est la matière. Or, Il est exempt de toute matière et de toute relation avec la matière. Ce qui est exempt de matière, ce qui est séparé, est intelligible pour soi. Puisqu'Il est Intelligence *per se*, Intelligible *per se*, et intelligé par soi-même. — Il est Intelligence, Intelligent et Intelligible, sans qu'il y ait aucune multiplicité dans son être. Il est donc Intelligence, intelligent et objet d'intellection de soi-même. Il n'est pas nécessaire que l'intelligent intellige autre chose que lui-même ; mais tout ce qui a l'essence dépouillée est intelligent. Donc le fait qu'il est intelligent et objet d'intellection ne nécessite pas une dualité dans son essence.

Il n'est pas admis que l'Être nécessaire intellige les choses en partant des choses, sinon son essence serait : ou bien constituée par ce qu'elle intellige, et alors elle serait constituée par les choses ; ou bien il lui arrive d'intelliger, et alors son essence ne serait pas celle d'un Être nécessaire à tous les points de vue. Or, cela est impossible[2].

Ibn Sînâ explique plus clairement la science propre à l'Être nécessaire dans *Dânesh-nâmé*. Voici ce qu'il dit :

« Quant à l'Être nécessaire, Il est séparé de la matière, par séparation absolue ; son essence n'est ni isolée ni séparée d'elle-même ; par conséquent, il est non seulement connaissant et connu de lui-même, mais encore le savoir même.

« L'être séparé [de la matière], du fait qu'il est séparé, est tel que son essence, dès lors qu'elle s'unit à n'importe quelle chose, est savoir ; du fait que [cet être] est un être séparé de la matière et qui n'est pas séparé de lui-même, il est [à la fois] connaissant et connu de lui-même. En vérité, le connu [n'] est [autre] que le savoir, car ce qui est connu de toi est en vérité cette forme qui de telle chose est en toi, non pas cette chose même dont cette forme est la sienne ; la chose connue [dont nous connaissons seulement la forme] est autre et n'est pas réellement connue. [De même], le sensible est cet effet qui survient dans notre sensibilité, non pas cette chose extérieure [à nous], et c'est cet effet qui est la sensation. Donc,

(1) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, al-ilâhyyât, p. 356. Édition du Millénaire, Le Caire, 1960. Le texte de cette édition est mal établi, et plein de lacunes ; il est même inférieur à celui de l'édition lithographique de Téhéran.

(2) Cf. *al-Shifâ'*, ilâhyyat, pp. 358-395. Le Caire, 1960.



en réalité, le connu est identique à la connaissance. Puisque le connu est l'esprit du connaissant, donc celui-ci, le connu et la connaissance ne font qu'une seule et même chose.

« Or l'Être nécessaire est connaissant sa propre essence, laquelle donne l'existence à toutes les choses dans l'ordre où elles existent. Or son essence qui donne l'existence à toutes les choses est connue de lui-même. Donc toutes choses lui sont connues par sa propre essence, non pas de manière que les choses soient cause de ce qu'il ait connaissance d'elles ; mais au contraire, c'est sa connaissance qui est cause de toutes les choses qui existent — de même que la connaissance que le maçon possède de la forme de la maison qu'il a conçue : la forme de la maison qui est dans la connaissance du maçon est la cause de la forme de la maison [dans la réalité] extérieure ; et ce n'est pas la forme de la maison [dans la réalité extérieure] qui est cause de la connaissance du maçon. Mais la forme du ciel est la cause de la forme de notre connaissance, du fait que le ciel existe. Et le cas de toutes les choses, par rapport à la connaissance du Premier, est le même que celui des choses que nous réalisons par la pensée et de par notre connaissance, étant donné que leur forme [dans la réalité] extérieure procède de la forme qui est dans notre connaissance »[1].

Ibn Sînâ reprend ici une idée exprimée par Aristote, qu'il développe et étaie par des arguments, à savoir qu'« en Dieu la pensée ne fait qu'un avec son objet, la connaissance avec la chose, l'intellect avec l'intelligible, car l'intellect est mû par l'intelligible, bien plus il devient lui-même effectivement intelligible par son contact avec l'objet »[2]. Selon une formule devenue fameuse, Dieu, pour Aristote, est la Pensée pensée de Sa Pensée.

d. Il est amour

Il est Amour. Il est aimé, aimant et amour, tout à la fois. Mais « l'amour véritable est la joie à concevoir la présence de quelque essence, et le désir est le mouvement vers la consommation de cette joie, quand la forme est représentée d'une [certaine] manière, comme elle l'est dans l'imagination, sans l'être d'une certaine [autre] manière : ainsi il arrive qu'elle ne soit pas représentée dans les sens, de manière à être la perfection de la représentation sensible appartenant à la chose qui sent. Tout être enflammé de désir a atteint une certaine chose et une autre lui a échappé. Quant à l'amour, c'est une autre idée. Le Premier aime son essence, et est objet d'amour pour son essence, qu'il soit aimé des autres êtres ou ne le soit pas. Cependant il n'est pas sans être aimé des autres êtres, au contraire il est objet d'amour pour lui-même de la part de son essence

(1) Ibn Sînâ : *Dânesh-nâmé*, tr. fr., I, pp. 152-153.
(2) J. Chevalier : *Histoire de la pensée*, I, p. 339. Paris, 1955.

et de nombreuses autres choses. Les êtres qui jouissent de lui et d'eux-mêmes le suivent en tant qu'ils jouissent de lui ; ce sont les substances intellectuelles saintes. »[1].

Son essence est pour elle-même la plus grande amante et la plus grande aimée, la plus grande désirante et la plus grande désirée, la plus grande délectante et la plus grande délectée, « car le plaisir n'est autre chose que la perception de l'agréable en tant qu'il est agréable : le plaisir sensible est la sensation de l'agréable, et le plaisir intellectuel est l'intellection de l'agréable. Le Premier est le meilleur percepteur, par la meilleure perception, du meilleur perçu. Il est donc le meilleur délectant et délecté, et cela d'une manière incommensurable et sans aucune analogie. »[2]. Ibn Sînâ sent que le lecteur musulman sera peut-être choqué par ces termes crus appliqués à Dieu. Aussi s'en excuse-t-il et laisse au lecteur le soin d'en choisir d'autres moins choquants.

e. Il est sagesse

Il est le Sage et la Sagesse. La sagesse, selon Ibn Sînâ, s'applique à deux choses : l'une consiste en la science parfaite, et l'autre consiste en l'acte qui est parfait. Or, l'Être nécessaire est sage, selon ces deux sens : Il « connaît toutes choses telles qu'elles sont et Il les connaît par la totalité de leurs causes — et cela parce qu'Il connaît les choses non par des choses mais par Lui-même, du fait que toutes procèdent de Lui et que leurs causes procèdent aussi de Lui. Donc, en ce sens, Il est sage, et Sa sagesse est identique à Sa science. L'Être nécessaire est celui dont procède l'existence de toutes les choses et celui qui a donné à toutes choses la nécessité d'existence, [et même] ce qui est au delà de cette nécessité »[3]. Et Ibn Sînâ de promettre d'écrire un livre sur ce sujet « si le temps nous en accorde le délai » *(ibidem)*, dit-il tout de suite après. Mais il semble que le temps ne lui en accorda pas le délai, puisque aucun livre de ce titre ou de quelque chose de semblable ne figure parmi la liste de ses œuvres.

f. Il est généreux

Il est généreux. La générosité consiste à faire « ce qui n'est en vue ni d'un échange, ni d'une récompense, qui n'est pas fait en échange d'un acte ; [la générosité] consiste en ce que la bonté procède d'une chose de par la volonté [de cette chose] sans qu'elle ait une intention. Tel est l'acte de l'Être nécessaire. Donc son acte est la générosité absolue. »[4].

En conclusion, l'Être nécessaire a la beauté et la splendeur pures ;

(1) Ibn Sînâ : *al-ishârât*, tr. fr., pp. 479-480.
(2) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, ilâhyyât, p. 369. Édition du Caire, 1960.
(3) Ibn Sînâ : *Dânesh-nâmé*, tr. fr., I, p. 165.
(4) *Ibidem*, p. 166.



Il est le principe de la beauté et de la splendeur de toute chose. Il est au plus haut point de perfection, de beauté et de splendeur[1].

Il est le principe du Tout ; il n'est pas inclus sous un genre ; il n'entre pas dans une définition ou une démonstration. Il est exempt de quantité, de qualité, d'essence, de lieu, de temps et de mouvement. Il n'a ni égal, ni associé, ni contraire. Il est *un* sous tous les rapports, car il est indivisible, aussi bien en fait qu'en pensée. Il est unique, en tant que rien ne participe à son être ; Il est *un* en tant qu'Il est parfait dans Son être.

L'Être nécessaire par soi est nécessaire sous tous les rapports et à tous les points de vue.

Preuves de l'existence de Dieu

Comme preuves rationnelles de l'existence de Dieu (ou de l'Être nécessaire, du Premier, ou du Donateur des formes, etc.), Ibn Sînâ envisage quatre :

1. La preuve basée sur la distinction du possible et du nécessaire dans les êtres ;
2. La preuve par le mouvement ;
3. La preuve par la causalité ;
4. La preuve ontologique, basée sur l'analyse de l'idée même de l'être.

Voyons une à une ces preuves.

1. *La preuve basée sur la distinction du possible et du nécessaire*

Dans un chapitre précédent (v. *supra*, pp. 532 *sqq.*) nous avons déjà exposé cette preuve, qui fut conçue, pour la première fois, par al-Fârâbî (v. *supra*, pp. 533-535). Nous y renvoyons le lecteur, et nous nous bornons ici à indiquer les lignes générales de la preuve de l'existence de Dieu basée sur cette distinction.

Le « possible » *(al-mumkin)* s'oppose au « nécessaire » *(al-wâjib)*. Le *possible* est ce qui peut être ou ne pas être. Il n'y a de nécessité à ce qu'il existe. Le *nécessaire*, au contraire, est ce qui ne peut pas ne pas exister ; c'est l'être dont l'existence est l'essence même. « L'Être nécessaire est l'être qu'il serait contradictoire de supposer inexistant. L'être possible est l'être que l'on peut supposer existant ou inexistant sans contradiction. L'Être nécessaire est l'Indispensable, mais l'être possible n'a pas en soi nécessité de quelque manière que ce soit, c'est-à-dire ni dans son existence ni dans son inexistance »[2].

Cet être nécessaire est ou bien nécessaire pour soi, ou bien ne l'est pas

(1) Cf. *al-Shifâ'*, ilâhyyât, pp. 368-369. Le Caire, 1960.
(2) Ibn Sînâ : *al-Najâh*, p. 366, tr. Goichon, in *Distinctione*, pp. 159-160.



par soi. « Celui qui est nécessaire par soi, c'est celui qui est à cause de son essence, non à cause d'autre chose, n'importe quoi que ce soit ; l'hypothèse de sa non-existence entraîne une contradiction. Quant à l'être nécessaire qui ne l'est pas par soi-même, c'est celui qui devient nécessaire, une autre chose que lui étant posée » (*ibidem*, pp. 366-367 ; tr. Goichon, in *Distinction*, p. 160), les Intelligences, les Âmes et les Corps célestes.

L'Être nécessaire n'a pas de cause, tandis que l'être possible a une cause, puisqu'il tient son être d'autrui. Mais les causes de l'être possible ne peuvent pas être toutes possibles ; il faut, en fin de compte, s'arrêter à un être nécessaire qui ne tient pas son être d'un autre que lui-même. Il y a donc un être nécessaire ; et c'est Dieu.

Voici comment Ibn Sînâ l'explique dans les *Ishârât:*

« Celui qui a en partage la possibilité ne devient donc pas existant par soi-même. Car, de soi, son existence ne convient pas mieux que son inexistence, en tant qu'il est possible. Si l'une vient à convenir davantage, c'est à cause de la présence ou de l'absence d'une autre chose. Ainsi l'existence de tout possible vient d'autrui.

« Si cela s'enchaîne à l'infini, chacune des unités de la chaîne est en elle-même possible et le total dépend d'elles [toutes], il n'est donc pas nécessaire non plus, mais il le devient par autre chose. Nous allons expliquer cela davantage.

« Tout total dont chaque unité est causée exige une cause extrinsèque à chacune d'elles. Cela parce que, ou bien il n'exige une cause en aucune manière et il est alors nécessaire, non pas causé, — et comment cela arriverait-il alors qu'il est seulement nécessité par ses unités ? — Ou bien il exige une cause qui est toutes ses unités sans exception ; il sera alors causé par lui-même et, par conséquent, cette cause, la somme et le tout, ne font qu'un. Quant au « tout », pris avec le sens de « chaque individu », le total n'est pas nécessité par lui. Ou bien il exige une cause qui soit certaines des unités ; mais il n'y en a pas qui en soient plus dignesles unes que les autres parce que chacune étant causée, c'est sa cause qui est plus digne. Ou bien il exige une cause en dehors de toutes les unités, et c'est l'Éternel »[1].

L'argumentation d'Ibn Sînâ ici se rapproche de l'argumentation d'Aristote pour prouver qu'il est impossible de remonter à l'infini dans la chaîne des êtres en puissance et qu'il faut s'arrêter à un premier Principe en acte[2]. On verra la même argumentation à propos de la preuve par la causalité.

L'exposé le plus complet de la preuve basée sur la distinction du possible et du nécessaire se trouve dans le *Najâh.* Le voici : « Sans aucun doute, ici (ici-bas) il y a de l'être. Or, tout être est nécessaire ou possible. S'il

(1) Ibn Sînâ : *al-Ishârât*, p. 141, éd. Forget ; tr. fr., pp. 358-359.
(2) Cf. Aristote : *Métaphysique*, livre Λ, chap. 7.



est nécessaire, l'existence du nécessaire se vérifie déjà, et c'est ce que l'on cherchait. S'il est possible, nous allons montrer que l'existence du possible aboutit à l'Être nécessaire. Mais avant, nous posons quelques préliminaires. Entre autres qu'il ne peut y avoir, dans un même temps, pour chaque possible en soi des causes possibles en soi à l'infini. Ceci parce qu'il faut qu'elles toutes, ou bien existent ensemble, ou bien n'existent pas ensemble. Si elles n'existent pas ensemble, l'infini n'est pas dans un même temps, mais une (partie) après l'autre — nous parlerons de cela plus tard. — Ou bien elles existent ensemble, sans qu'il y ait parmi elles d'être nécessaire. Alors il faut que la totalité en tant qu'elle est cette totalité, finie ou infinie, soit nécessaire par soi, ou bien possible. Si elle est nécessaire par soi, et que chacune (des causes) soit possible, l'être nécessaire se trouverait constitué par des êtres possibles, ce qui est contradictoire. Si elle est possible par soi, la totalité a besoin — pour être — de quelqu'un qui lui donne l'existence. Celui-ci doit être extérieur à la totalité ou y être intégré. S'il y est intégré, il faut ou bien que l'une des causes soit nécessaire alors que chacune est possible, et c'est contradictoire ; ou bien qu'il est possible. Or, il est cause de l'existence de la totalité, et la cause de la totalité est d'abord cause de l'existence des parties, or il est lui-même de celles-ci ; il est donc cause de l'existence de soi-même. Si ceci — bien que ce soit absurde — était vérifié, ce serait en quelque manière ce que nous cherchons. Car, tout ce qui suffit à faire être son essence est un être nécessaire. Mais ceci a été (posé déjà comme) n'étant pas l'être nécessaire ; c'est contradictoire. Reste donc que (celui qui donne l'existence) est en dehors de la totalité et ne peut être une cause possible, puisque nous avons inclus toutes les causes possibles dans cette totalité. (La cause donnant l'être) est donc en dehors d'elle et nécessaire par soi. Déjà les possibles avaient abouti à une cause nécessaire. Chaque possible n'a donc pas à l'infini une cause possible »[1].

2. *La preuve par le mouvement*

C'est la même preuve élaborée par Aristote et qui consiste à dire que dans le monde il y a du mouvement. Or, tout mouvement exige un moteur. Mais on ne peut pas remonter d'un moteur à un autre moteur *ad infinitum*. Il faut s'arrêter, en fin de compte, à un moteur immobile, qui est le Premier Moteur.

3. *La preuve par la causalité*

La teneur générale de la preuve par la causalité ne diffère pas beaucoup de la preuve basée sur la distinction du possible et du nécessaire. Et c'est naturel, parce que dans celle-ci on suppose déjà que l'*Être nécessaire* est *la cause dernière* des êtres contingents (possibles). Être contingent c'est aussi être causé, puisque le contingent ne possède pas en lui-même la

(1) Ibn Sînâ : *al-Najâh*, pp. 383-384, tr. Goichon, in *Distinction...*, pp. 166-167, n. 4.



force de s'engendrer soi-même. Aussi voyons-nous Ibn Sînâ confondre les deux notions en maints endroits.

Ibn Sînâ, dans la 6e *maqâlah*[1] de la métaphysique *(ilâhyyât d'al-Shifâ')*, se livre à une analyse très exhaustive de la notion de causalité.

Dans un premier chapitre il traite les quatre sortes de causes : la cause formelle, la cause matérielle, la cause efficiente, et la cause finale. A propos de la cause efficiente, il fait remarquer que la cause efficiente est celle qui donne une existence distincte de son essence, c'est-à-dire son essence n'est pas — par *prima intentione* — le lieu de ce qui en reçoit l'existence d'une chose qui sera conçue par elle, de sorte qu'en elle la force de son existence n'y sera que par accident. « C'est que les philosophes métaphysiciens n'entendent pas — par cause efficiente — le principe de mouvement seulement, comme l'entendent les physiciens, mais [aussi] le principe de l'être et ce qui donne l'être, par exemple le Créateur par rapport au monde ; la cause efficiente physique, en effet, ne donne aucun être sauf la locomotion selon l'une quelconque des formes de locomotion ; aussi le donateur de l'être en matière de physique est un principe de mouvement. »[2].

A propos de la cause matérielle, il faut remarquer que la matière est ou bien une partie de la chose, ou bien elle n'en est que le réceptacle sans en être une partie. Dans ce cas, on pourrait dire que les causes sont cinq, et non pas quatre.

Autre remarque intéressante : on peut croire que la cause est nécessitée pour qu'une chose soit après qu'elle ne fut pas ; de sorte que quand la chose existe, et que la cause est absente, la chose existera, se suffisant à elle-même. Aussi croit-on que la chose n'a besoin d'une cause que pour exister ; une fois existante, elle n'aura plus besoin de la cause. Selon cette opinion les causes sont seulement causes d'être. Elles précèdent, et n'existent pas simultanément avec leurs effets. Ibn Sînâ juge cette opinion fausse, car, dit-il, « l'être après le commencement d'être *(ḥudûth)* est : ou bien un être nécessaire, ou bien un être non-nécessaire. Si c'est un être nécessaire, cette nécessité pour cette essence est un bien par suite de cette essence, de manière à ce que cette essence nécessite la nécessité de l'être, et par là elle ne sera pas engendrée ; ou bien cette nécessité est sous une condition, et cette condition est ou bien le commencement de l'être, ou bien un attribut de cette essence, ou bien enfin quelque chose de distinct. Or, il n'est pas possible que la nécessité de son être soit par suite du commencement de l'être, car le commencement de l'être lui-même n'existe pas nécessairement *per se*, comment donc sera-t-il la cause nécessaire d'autre chose ? Le commencement de l'être est donc rejeté. Comment donc sera-t-il, une fois anéanti, une cause de la nécessité d'autre chose ? A moins de dire que la cause n'est pas le commencement

(1) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, *al-ilahyyât*, pp. 257-300. Le Caire, 1960.
(2) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, ilâhyyât, p. 257. Le Caire, 1960.

de l'être, mais le fait que la chose lui est advenu de commencer dans l'être, et cela serait un attribut de la chose engendrée, et dans ce cas il rentrerait dans la deuxième partie de la division. »[1].

Commencer dans l'être veut dire : exister après ne pas être. Il y a donc : être, et être après ne pas être. La cause causante n'a aucune influence dans le fait qu'il ne fut pas ; mais son influence et sa suffisance se manifestent dans le fait qu'il existe. Il lui est arrivé d'être après qu'il ne fut pas ; mais c'est un simple accident, qui arrive par hasard, et partant n'entre pas dans la constitution de la chose. Donc, le non-être précédant l'être n'entre pas dans le fait que l'être engendré *(ḥâdith)* a une cause ; mais cette espèce d'être, en tant qu'elle est pour cette espèce d'essences, mérite qu'elle possède une cause. On ne peut pas dire que quelque chose a fait l'être d'une chose de telle manière qu'elle soit après qu'elle ne fut pas, car cela n'est pas possible, mais il faut bien dire qu'une partie de ce qui existe doit nécessairement être après ne pas être, et une partie doit nécessairement ne pas être après ne pas avoir été.

La cause est pour l'être seulement. S'il arrive que la chose fut précédée du non-être, elle est contingente *(ḥâdith)*, sinon elle est non-engendrée[2].

Dans le second chapitre de la 6e *maqâlah*, Ibn Sînâ traite un problème assez subtil concernant la causalité, à savoir que toute cause existe avec son causé.

En effet, les causes véritables existent avec les causés. Les causes qui précèdent sont causes ou bien accidentelles, ou bien auxiliaires. Par exemple, la cause de la forme d'un bâtiment est l'assemblage, la cause de l'enfant est l'union de sa forme avec sa matière grâce à la cause qui donne les formes. Le maçon n'est cause qu'en tant qu'il fait un mouvement par lequel les parties se rassemblent, et le père n'est cause qu'en tant qu'il est la cause du mouvement des semences, et le mouvement des semences est la cause de l'existence des semences dans le fond de l'utérus ; mais sa formation comme un être vivant et sa subsistance comme être vivant ont une tout autre cause que le père. Donc toute cause existe simultanément avec son causé.

Si une chose est pour soi une cause de l'existence d'une autre chose éternellement, il sera éternellement sa cause tant que son essence existe. Si la cause est éternellement existante, son causé sera éternellement existant. Ce genre de causes mérite plus qu'aucun autre l'épithète de cause, parce qu'il empêche le non-être absolu de la chose. C'est lui qui donne le plein être à la chose. « Voilà ce que les philosophes appellent : la création *(ibdâʿ)*, c'est-à-dire l'existentialisation *(taʾyîs)*[3] de la chose

(1) Ibn Sînâ : *al-Shifâʾ*, ilâhyyât, p. 261. Le Caire, 1960.

(2) Cf. *ibidem*, pp. 262-263.

(3) Ibn Sînâ, comme on le voit par ce passage, emploie encore ces termes : *ays* (أيس), *lays* (ليس) et *taʾyîs* (تأييس), qui furent introduits par les traducteurs arabes de la philosophie grecque et fréquemment employés depuis par al-Kindî, al-Fârâbî, les Ismaʿîliens et jusqu'à Ibn Sînâ en plein ve siècle de l'hégire (xie de J.-C.).

après un néant *(lays)* absolu. Car le causé a, en lui-même, d'être un « non » (*lays*) et — grâce à sa cause — à être un « esse » (*ays*). Ce que la chose a en soi-même est antérieur, pour l'intellect, par rapport à l'essence et non pas par rapport au temps — à ce qui est venu à l'être d'un autre. Donc tout causé est un *esse (ays)* après un non-être *(lays)* d'une postériorité par essence. »[1].

Ce qui commence dans l'être *(al-muḥdath)* peut désigner ou bien ce qui existe après qu'il ne fut pas, sans qu'il y ait une postériorité de temps, ou bien ce qui comporte une postériorité de temps. Le premier entre dans l'être ou bien après un « néant » *(lays)* absolu, ou bien après un « néant » *(lays)* non absolu, c'est-à-dire après l'anéantissement d'un opposé spécial dans une matière. Si son existence advient après un « néant » *(lays)* absolu, son être est une création *(ibdâ')*, et c'est la meilleure forme de donner l'être, car le néant est néanti tout à fait et l'être a pris sa place.

Dans le troisième chapitre il traite la relation entre les causes efficientes et leurs causés. Il dit que l'agent peut donner un être semblable au sien, et peut aussi donner un être qui n'est pas semblable au sien, comme le feu noircit, ou la chaleur chauffe. L'agent qui fait un être semblable au sien est plus fort dans la nature où il exerce son action.

Revenons maintenant, après cette analyse de la causalité chez Ibn Sînâ, à la preuve de l'existence d'une cause première.

Puisque tout possible est causé, la série des causes ne peut pas aller à l'infini. Les causes ne peuvent pas non plus former un cercle. Il faut donc s'arrêter à une cause qui ne serait causée par rien, et qui serait une cause nécessaire par soi. L'argumentation est ici la même que celle que nous avons vue à propos de la preuve basée sur la distinction du possible et du nécessaire. Ajoutons seulement ce qu'Ibn Sînâ dit à ce sujet dans les *Ishârât :*

« Toute somme formée régulièrement de causes et d'effets qui se font suite, et en laquelle se trouve une cause qui n'est pas un effet, a celle-ci pour extrémité, car, si elle était au milieu, elle serait causée.

« Toute chaîne disposée à partir de causes et d'effets, est finie ou infinie. Il s'est montré évident que, si elle inclut seulement ce qui est causé, elle a besoin d'une cause extrinsèque, mais avec laquelle elle soit en conjonction, sans aucun doute, par une de ses extrémités. Il est clair que, s'il y a en elle quelque chose qui n'est pas causé, ce sera une extrémité, une limite. Toute chaîne, donc, se termine à l'Être nécessaire par soi. »[2].

4. *La preuve par l'analyse de l'idée de l'être*

C'est une preuve intéressante au plus haut point, et peut se rapprocher de l'argument ontologique. Malheureusement, Ibn Sînâ (980-1037),

(1) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, al-ilâhyyât, p. 266. Le Caire, 1960.
(2) Ibn Sînâ : *al-Ishârât*, p. 142, éd. Forget ; tr. fr., p. 360.



précurseur de saint Anselme (1033-1109), n'a pas développé suffisamment cet argument. Voici en quels termes il la conçoit :

« Médite comment pour établir l'existence du Premier, son unicité, son affranchissement de la matière, notre explication n'a pas eu besoin de porter la réflexion sur autre chose que l'être même, et n'a pas eu besoin de considérer qui l'a créé, ni qui l'a fait, bien que ceci donne une preuve du Premier. Mais cette manière est plus solide et plus noble ; c'est-à-dire que, lorsque nous considérons l'état de l'être, l'être témoigne de lui en tant qu'il est l'être, et lui-même après cela atteste le reste de ce qui vient après lui dans l'existence. »[1].

Cruz Hernandez[2] a eu raison de voir dans ce passage l'ébauche de l'argument ontologique qui sera formulé plus tard par saint Anselme de Cantorbéry, et L. Gardet a tort de ne pas partager cette opinion en disant : « Nous dirions volontiers que cette preuve quelque peu ésotérique s'origine en ce qui serait une authentique intention de l'être en tant qu'être (et non plus un élan inchoatif de mystique naturelle comme dans l'argument de l'« homme volant »), si la pente moniste de la pensée avicennienne n'en venait drainer en son sens la conceptualisation »[3]. Il faut remarquer d'abord que le contexte même de ce passage de l'*Ishârât* est intellectualiste, et non pas mystique, ni *a fortiori* ésotérique. Le chapitre intitulé « De l'être et ses causes »[4] est rationaliste et n'a rien à faire avec le dernier chapitre du livre (« les secrets des prodiges », pp. 207-222, éd. Forget, pp. 503-526 de la tr. fr.) ou l'avant-dernier, qui tous deux peuvent être considérés comme étant ésotériques. On n'a pas donc le droit d'interpréter le passage en question dans un sens ésotérique. Ibn Sînâ dit clairement dans ce passage qu'il suffit de considérer l'idée de l'être même pour y discerner une preuve du Premier, et que cette manière déductive est plus noble et plus solide que toute autre manière de prouver l'existence du Premier. Il dit aussi que « l'état d'être » *(ḥâl al-wujûd)* et non pas l'état *des êtres*, « témoigne de lui en TANT QU'IL EST L'ÊTRE » — ce qui veut dire clairement et distinctement que l'idée d'être en tant qu'être suffit, si on l'analyse bien profondément, pour démontrer l'existence du Premier. Rien n'est plus éloquent comme ébauche de l'argument ontologique anselmien et cartésien.

Mlle Goichon a tort, elle aussi de suivre L. Gardet dans cette pente, en disant : « Il s'agit bien d'une preuve à partir de l'idée d'être, mais fondée sur une puissante intuition de l'être appliquée ensuite par l'intelligence. Ce mode intuitif est accusé par le mot *siddîqîn*, un peu plus loin, « les justes ». Même en tenant compte de la purification intellectualiste qui fait

(1) Ibn Sînâ : *al-Ishârât*, p. 146, éd. Forget ; tr. fr., pp. 371-372.
(2) Miguel Cruz-Hernandez : *La Metafisica de Avicenna*, pp. 117-121. Grenade, 1949.
(3) Louis Gardet : *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 152, n. 2. Paris, 1951.
(4) Ibn Sînâ : *al-Ishârât*, pp. 138-147, éd. Forget, tr. fr., pp. 351-372.

partie du système avicennien, ce mot ne peut se ramener à un sens proprement rationnel ; la connaissance de ces « justes » évoque l'intuition plutôt que le raisonnement à la manière de saint Anselme et de Descartes »[1]. Elle fonde son argument sur le mot *siddîqîn ;* mais il faut remarquer que ce mot vient dans un autre paragraphe de la même *remarque (tanbîh)* qui ne contient, lui, qu'un verset Coranique (Qor. XLI, 53), c'est-à-dire qu'il baigne dans un climat religieux et mystique, bien différent de celui du premier paragraphe de cette *remarque (tanbîh)*, ce qui suffit pour expliquer l'emploi d'un terme non rationaliste.

On n'a aucun droit, par conséquent, d'entendre le premier paragraphe de cette *remarque* dans un sens mystique, ésotérique, ni même intuitif. Mais il est à interpréter — comme d'ailleurs tout ce chapitre sur « l'être et ses causes » — dans un sens intellectualiste et rationaliste. L'argument ontologique y est esquissé d'une manière bien explicite. Seulement il n'est pas assez développé, et on ne trouve pas dans les autres ouvrages d'Ibn Sînâ la mention de ce même argument.

Mais c'est un argument ontologique d'une autre teneur que celui de saint Anselme et de Descartes[2], puisqu'Ibn Sînâ ne parle pas de l'Être le plus parfait qu'on puisse concevoir. C'est donc un argument ontologique avicennien qui de l'analyse de l'idée de l'être déduit la nécessité de l'existence d'un Être nécessaire. Il rejoindrait la preuve basée sur la distinction du possible et du nécessaire, mais il s'en distingue en même temps par le fait que la méthode suivie dans cet argument est purement déductive, tandis que la preuve basée sur la distinction du possible et du nécessaire part de la constatation d'un fait et par là est plutôt inductive. Conçu sous cet angle, cet argument ontologique avicennien pourrait être formulé ainsi :

On ne peut pas concevoir l'être sans concevoir une nécessité de l'être ;
Il y a donc un être nécessaire.

L'Émanation

Cet Être nécessaire se pense lui-même, puisqu'Il est intelligence, intelligent et objet d'intellection, au contraire de l'Un plotinien[3].

(1) Ibn Sînâ : *Livre des directives et remarques*, tr. par A.-M. Goichon, p. 371, n. 1. Paris, 1951.

(2) Saint Anselme de Cantorbéry : *Proslogium*, éd. Migne, t. CLVIII, col. 223 ; Descartes : *Discours de la méthode*, 4e partie, *Méditations*, V, 2-3. Il faut remarquer en outre que le nom de : preuve ou d'argument ontologique ne se trouve pas chez Descartes. C'est Kant qui a appliqué ce nom à ce genre de raisonnement (v. *Critique de la Raison pure*, dial. transcend., livre II, ch. III, 4e section.)

(3) L'Un de Plotin ne pense pas : « Il ne connaît ni les autres ni lui-même, mais restera immobile dans sa majesté » (*Ennéades*, VI, 6, 39) ; « ceux qui ont été en contact avec Lui savent bien qu'il ne faut pas Lui attribuer la pensée » (*Ennéades*, VI, 7, 40).



Il est le Riche parfait, et « le Riche parfait est celui qui ne dépend de rien d'extérieur à lui en trois choses : en son essence, en des dispositions affectant son essence, et en des dispositions touchant sa perfection et dues à des relations [établies] avec son essence. »[1].

S'il en est ainsi, Il n'a pas besoin de rien d'autre que Lui. Pourquoi donc a-t-Il « créé » le monde ?

L'Être nécessaire « n'a pas de dessein, et l'être le plus élevé ne prend pas l'inférieur pour but »[2]. Ce n'est pas pour être loué qu'Il créa le monde. Il est agent par son essence.

Pourtant, dans d'autres textes, Ibn Sînâ affirme que le monde vient du débordement de sa bonté. Il dit, par exemple : « il n'y a pas en son essence d'obstacle ni de répugnance à l'émanation du tout hors de lui, *ṣudûr al-kull ʿanhu.* Son essence sait que sa perfection et sa grandeur viennent de ce que le bien découle de lui, *yafîḍ ʿanhu*, et (elle) sait que c'est là un des concomitants, *lawâzim*, de sa majesté qui est pour lui aimable par elle-même. Toute essence connaît ce qui émane d'elle sans qu'un empêchement quelconque s'y mêle... elle se complaît en ce qui provient d'elle. Le Premier se complaît donc dans le débordement du tout provenant de lui »[3].

Comme on le voit, Ibn Sînâ oscille entre la conception aristotélicienne du Premier Moteur et la conception plotinienne de l'Un.

Voyons maintenant comment il conçoit « la création » du monde. Remarquons tout d'abord que ce mot de « création » ne doit pas être entendu dans un sens religieux, coranique ou biblique, c'est-à-dire comme création *ex nihilo*, car le monde *procède* du Premier ; il ne procède donc pas du néant, tout au contraire : il procède de la Plénitude suprême, de la Richesse parfaite. Ibn Sînâ emploie trois mots pour désigner ce processus : *ṣudûr* (= émanation), *inbijâs* (= jaillissement), et *ibdâʿ* (= création), outre le mot conventionnel de *khalq* (= création *ex nihilo*). Au lieu d'*inbijâs*, il emploie souvent le mot *fayḍ* (= flux) dans le même sens. Il distingue entre l'*inbijâs* et l'*ibdâʿ* de la manière suivante : « Ce processus a nom de jaillissement *(inbijâs)* lorsqu'on considère la procession des êtres à partir de l'Être premier, et création *(ibdâ)* lorsqu'on considère le rapport de l'Être premier aux êtres »[4]. Dans les *Ishârât*, il précise la nature de l'*ibdâ' :* « La création, *ibdâ'*, consiste en ceci que d'une chose provient l'être appartenant à une autre, dépendant d'elle uniquement sans intermédiaire de matière, d'instrument ni de temps. Tandis que ce qui est précédé du non-être temporel ne peut se passer d'intermédiaire. L'*ibdâ'*

(1) Ibn Sînâ : *al-Ishârât*, p. 159, éd. Forget, pp. 396-7, tr. fr.
(2) *Ibidem*, p. 160, tr. fr., p. 400.
(3) Ibn Sînâ : *al-Najâh*, p. 449, tr. fr. par Goichon, apud : *Distinction...*, p. 218.
(4) Ibn Sînâ : *Gloses sur la Théologie*, p. 60. Traduction française par G. Vajda in *Revue Thomiste*, 1951, n. 2.



est donc plus élevé en dignité que la production par génération et que la production temporelle »[1].

Comme le remarque justement Mlle Goichon[2], l'idée de création est exprimée par Ibn Sînâ de différentes manières :

a) *Takwîn:* ne désigne pas la création proprement dite, mais plutôt la *transformation;*

b) *Ibdâ':* indique la dépendance directe de l'essence vis-à-vis de son principe ; c'est une production *sans intermédiaires;*

c) *Iḥdâth:* production des êtres contingents *(commencés)* soit éternels, soit temporels ; il englobe *khalq* et *takwîn;*

d) *khalq:* a le sens général de *création*, plus particulièrement celle de l'être composé de matière et de forme.

Mais tous ces mots n'ont rien à faire avec l'*émanation*, car celle-ci est un processus *sui generis*. C'est un flux *(fayḍ):* les formes intelligibles débordent de lui (tafîḍ 'anhu) ; elle se fait selon le principe : *ex uno non fit nisi unum.*

Comment les êtres émanent de l'Être nécessaire

Il faut se demander maintenant comment les choses émanent de l'Être nécessaire. A ce propos il y a un chapitre[3] très important dans la métaphysique d'*al-Shifâ'*, qui nous renseigne le mieux sur la pensée d'Ibn Sînâ à ce sujet :

Après avoir rappelé que l'Être nécessaire est par lui-même *un*, qu'Il n'est pas un corps ni dans un corps, ni divisible de quelque manière que ce soit ; que tous les êtres reçoivent de Lui leur être ; qu'il n'est pas possible qu'Il ait un principe, ni venir d'une cause : matérielle, formelle, ou finale ; que le Tout ne vient pas de Lui selon un dessein, de manière à ce qu'Il agirait pour autre chose que Lui, ou en vue d'atteindre un bien ; que le Tout ne peut pas être par suite de sa nature *('alâ sabîl al-ṭab')* de manière à ce que le Tout viendrait de Lui sans sa connaissance ou sans Son consentement. — Ibn Sînâ s'écrie : « comment pourrait-il être ainsi, tandis que Lui Il est une Intelligence pure qui s'intellige elle-même? Il faut qu'Il intellige que l'être du Tout vient de Lui-même ; car Il ne s'intellige qu'en tant qu'Il est une Intelligence pure et un Principe premier. On conçoit que le Tout vient de Lui en tant que Lui Il en est le principe, et il n'y a en Lui-même aucun obstacle ou aucune répugnance à ce que le Tout émane de Lui. Son essence sait que Sa

(1) Ibn Sînâ : *al-Ishârât*, p. 153, éd. Forget, tr. fr., pp. 385-6.
(2) A.-M. Goichon : *La Distinction de l'essence et de l'existence, d'après Ibn Sînâ*, pp. 244-259. Paris, 1937.
(3) 9e maqâlah, chap. 4, pp. 402-409. Le Caire, 1960.



perfection et Sa transcendance sont telles que de Lui s'écoule le bien, et que cela est un des concomitants de Sa Majesté qui est l'objet de Son amour pour elle-même. Chaque essence qui connaît ce qui émane d'elle, et qui ne rencontre aucun obstacle et qui est comme nous l'avons montrée, est satisfaite de ce qui émane d'elle. Donc le Premier est satisfait de l'écoulement (fayḍ) du Tout de lui. Mais le premier acte — acte qui est par soi — du Premier vrai est qu'Il s'intellige soi-même, et son essence est le principe de l'ordre du bien dans l'être. Il intellige donc l'ordre du bien dans l'être. Il sait comment Il doit être : non pas une intelligence qui passe de la puissance à l'acte, ni une intelligence qui passe d'un intelligible à un autre intelligible, car son essence est exempte de tout ce qui est en puissance, sous quelque forme que ce soit, comme nous l'avons montré. C'est une intelligence une. Il suit de ce qu'Il intellige de l'ordre du bien dans l'existence qu'Il conçoit comment doit être l'être du Tout pour qu'il soit le meilleur selon l'exigence de sa conception. Car la vérité conçue par Lui est selon ce que vous avez appris : science, volonté et puissance. Tandis que nous avons besoin, pour exécuter ce que nous concevons, d'un dessein (qaṣd), d'un mouvement et d'une volonté pour que cela se réalise ; quant à Lui cela ne Lui sied pas, car Il est pur de toute dualité, selon ce que nous avons déjà longuement montré.

Son intellection est la cause de l'être conformément à Son intellection. Ce qui existe existe par suite de Son existence, et non pas en vue de l'existence d'une autre chose que lui. Il est l'auteur du Tout, en ce sens qu'Il est l'Être de qui déborde *(yafīḍ)* tout être d'un débordement distinct de Son essence, et que tout ce qui vient du Premier vient d'une manière nécessaire *(ʿalâ sabīl al-luzûm)*.

Puisque il est avéré que l'Être nécessaire par soi existe nécessairement sous tous les aspects — et nous avons établi cela auparavant, — il n'est pas possible que les premiers êtres émanant de Lui — les créés *(mubdaʿât)* soient plusieurs : ni en nombre, ni par la division en matière et forme ; car ce qui vient de lui en vient nécessairement *per se*, et non pas pour un autre. La mode et l'aspect *(al-jihah wa al-ḥukm)* sous lesquels une chose arrive ne sont pas les mêmes quant à ce qui arrive *per se*. Si deux choses distinctes en consistance arrivent de Lui, ou bien deux choses qui forment une seule, par exemple une matière et une forme, elles ne viendront que de deux modes différents en Lui. Si ces deux modes ne sont pas en son essence mais sont concomitants de Son essence, la question concernant leur concomitance par rapport à Lui se maintient jusqu'à ce qu'ils soient de Son essence. Mais alors Son essence serait divisée quant au concept. Or, nous avons montré que cela est faux.

Donc il est établi que ce qui émane de la Première Cause est un en nombre, et son essence est une et ne se trouve pas dans une matière. Donc, aucun corps ni formes qui soient perfections des corps, n'est un causé proche de Lui. Mais le premier causé est une intelligence pure

(ʿaql maḥḍ), car il est forme sans matière. C'est la première des Intelligences séparées que nous avons déjà énumérées. Il (ce premier causé) semble être le principe moteur de la Sphère Extrême, selon l'amour.

On pourrait objecter en disant que rien n'empêche que le premier commencé, venu du Principe Premier, soit une forme matérielle, de laquelle s'ensuit l'existence de sa matière. Nous répondons à cela en disant que cela nécessite que les choses, qui viennent après cette forme et cette matière, soient ultérieures dans le rang des causés, et que leur existence se fait par l'intermédiaire de la matière ; ce qui implique que la matière serait la cause de l'existence des formes des innombrables corps qui se trouvent dans le monde et leurs forces. Or, cela est impossible, car l'être propre de la matière est qu'elle est une pure réceptivité (ou passivité) et la matière n'est pas une cause de l'existence d'aucune chose sinon en tant que passion (ou passivité, *qabûl*). Si une matière n'est pas ainsi, ce n'est pas alors une matière que par équivocité. Donc si la chose supposée seconde n'est dite matière que par équivocité, le premier causé n'aurait de rapport avec lui en tant qu'il est forme dans une matière — que par équivocité. Si d'une part de ce second une matière vient, et d'autre part une forme d'une autre chose vient, de sorte que l'autre forme n'existera que par l'intermédiaire de la matière, la forme matérielle agit d'une manière qui n'a pas besoin de matière. Or, toute chose qui agit sans avoir besoin de matière, son essence n'a pas besoin de matière ; et alors la forme matérielle n'aurait pas besoin de matière. En somme, la forme matérielle, quoiqu'elle soit une cause de la matière pour faire passer celle-ci à l'acte et la parfaire, la matière a une influence sur son existence, à savoir : son individuation et sa détermination, quoique le principe de l'être — comme vous savez — n'est pas la matière — ; donc chacune est une cause de l'autre en une certaine mesure, mais non pas sous le même rapport. Sans cela, il serait impossible qu'il y ait une relation entre la forme matérielle et la matière sous aucun rapport. Aussi avons-nous déjà dit que, pour que la matière existe, il ne suffit pas seulement de la forme, mais (il faut) la forme comme partie de la cause. S'il en est ainsi, il n'est pas possible de faire de la forme sous tous les rapports une cause de la matière qui se suffirait à elle-même.

Il est donc évident qu'il n'est pas possible que le premier causé soit une forme matérielle, ni *a fortiori* une matière. Il faut donc que le premier causé soit une forme complètement dépourvue de matière, et qu'il soit une intelligence.

Vous savez qu'il y a beaucoup d'Intelligences et d'âmes séparées. Il est impossible que leur être soit acquis par l'intermédiaire de ce qui n'a pas une existence séparée. Mais vous savez aussi que parmi les êtres (émanés) du Premier il y a des corps, puisque vous savez que de tout corps l'être est possible dans le domaine de soi-même, et qu'il est nécessité par autrui ; et vous savez aussi qu'il n'est pas possible qu'il (émane) du Premier — très haut ! — sans intermédiaire, mais il (le corps) vient

de lui par un intermédiaire ; vous savez également qu'il n'est pas possible que l'intermédiaire soit une unité pure sans aucune dualité, puisque vous savez que de l'un — en tant qu'un — ne vient qu'un ; *a fortiori*, par suite de leurs dualités, il y a multiplicité dans les causés premiers, tandis que dans les Intelligences séparées il n'y a de multiplicité que selon ce que je dis, à savoir que le causé *per se* est possible, mais par le Premier il est nécessaire, et la nécessité de son être (vient du fait) qu'il est une intelligence. Il (le premier causé, qui est Intelligence) s'intellige soi-même, et il intellige le Premier nécessairement ; il faut qu'il y ait en lui : la notion qu'il s'intellige comme étant possible dans son domaine, et son intellection du fait qu'il existe nécessairement émané du Premier — qui est intelligible *per se*, et son intellection du Premier. Cette multiplicité ne lui vient pas du Premier, car sa possibilité d'être est une chose qui lui appartient de lui-même, et non pas à cause du Premier. Ce qu'il reçoit du Premier c'est la nécessité de son être, et la multiplicité qui consiste en ce qu'il intellige le Premier, et qu'il s'intellige soi-même, multiplicité qui est une conséquence nécessaire de son existence nécessairement émanant du Premier. Nous ne refusons pas que d'une seule chose vient une seule essence, qui s'accompagnera d'une multiplicité additionnelle qui ne fut pas dans son premier être, et qui n'entre pas dans le principe de sa consistance. Mais de l'un peut venir un, et cet un s'accompagne d'une considération (ḥukm), d'un attribut, ou d'un causé, et qui sera un lui aussi ; et de celui-ci avec la collaboration de ce concomitant viendra une chose. D'où viendra une multiplicité qui accompagnera son essence. Il faut donc qu'une telle multiplicité soit la cause de la possibilité qui s'ensuivra des premiers causés. Sans cette multiplicité, il n'y aurait qu'une chose, et il n'y aurait pas de corps. Il n'y a de possibilité là-bas que sous cet aspect seulement.

Nous avons déjà vu que les Intelligences séparées sont plusieurs en nombre. Elles ne viennent donc pas en même temps du Premier ; mais il faut que la plus haute soit l'être qui vient de Lui le premier, puis vient une Intelligence après l'autre. Puisque sous chaque Intelligence il y a une sphère avec sa matière et sa forme qui est l'âme, et une intelligence qui lui est inférieure, donc sous chaque Intelligence il y a dans l'être trois choses. Il faut que la possibilité de l'existence de ces trois (émanent) de l'Intelligence Première dans la création pour cette trinité-là. L'excellent suit l'excellent sous plusieurs rapports. Donc de la Première Intelligence, en tant qu'elle intellige le Premier, vient l'être d'une Intelligence au-dessous d'elle, et en tant qu'elle s'intellige elle-même vient l'être de la forme de la Sphère extrême et son entéléchie qui est l'âme. Par la nature de la possibilité de l'être, qui lui revient, et qui est incluse dans son auto-intellection, vient l'être de la corporéité de la Sphère extrême qui est incluse dans la totalité de l'essence de la Sphère extrême avec son espèce — ce qui participe à la puissance de ce qui intellige le Premier — s'ensuit une intelligence. Par ce qui est propre à son essence il s'ensuit

la multiplicité première, avec ses deux parties, à savoir : la matière et la forme, et la matière avec la médiation ou la participation de la forme, comme la possibilité de l'être passe à l'acte par l'acte qui se trouve vis-à-vis de la forme de la sphère. Il en est ainsi en ce qui concerne toute intelligence et toute sphère, jusqu'à l'Intelligence active qui nous dirige. Mais il ne faut pas que cela aille à l'infini, de manière à ce que sous tout séparé il y aurait un séparé. Mais nous disons que s'il faut qu'il y ait une multiplicité d'intelligences c'est à cause du concept de multiplicité qui s'y trouve. Cependant l'inverse n'est pas vrai, de sorte que toute intelligence où se trouve cette multiplicité devrait avoir cette multiplicité de causés ; et ces Intelligences ne sont pas de la même espèce, de sorte qu'elles devraient avoir les mêmes exigences »[1].

Voilà l'exposé le plus riche que nous donne Ibn Sînâ de sa théorie de l'émanation des êtres à partir du Premier. Son caractère néo-platonicien est plus que manifeste. Il est à rapprocher de l'exposé qu'en donne al-Fârâbî. Mais Ibn Sînâ fait une analyse plus approfondie et plus élaborée que celle d'al-Fârâbi.

Il est à compléter par ce qu'Ibn Sînâ dit dans *Dânesh-nâmé :*

« En ce monde nous voyons beaucoup d'être. Donc il ne se peut point que tous aient la même dignité, de telle sorte que leur être, par rapport à l'Être nécessaire, ait même grade et même degré ; au contraire, il faut qu'il y ait antérieur et postérieur ; plus chacun d'eux est parfait, plus son être est réel, plus il est près de l'Être nécessaire. Mais si toute chose avait pour cause une seule chose, les choses multiples ne seraient pas au même degré ; sinon, de deux choses que tu placerais en un seul lieu, l'une serait antérieure, l'autre postérieure. Or, l'état des choses n'est pas tel, car l'homme, le cheval, la vache par exemple ne sont pas l'un après l'autre ; le dattier et la vigne ne sont pas l'un après l'autre ; la blancheur et la noirceur sont égales quant au degré de l'être ; les quatre éléments ne sont pas l'un après l'autre. Oui ! On peut dire que les cieux sont antérieurs aux quatre éléments quant à leur nature, et que [du même point de vue], les quatre éléments sont antérieurs aux corps composés. Mais toutes les choses ne sont point de même. Par conséquent, il faut savoir comment cela peut être.

« Nous dirons que pour tout ce qui est être possible, il faut qu'il y ait une quiddité autre que son existence. C'est la conversion de ce que nous avons dit, à savoir que tout ce dont la quiddité est autre que l'existence est l'être possible. Cette conversion est vraie du fait que, comme nous l'avons dit précédemment, de tout ce qui est l'Être nécessaire la quiddité n'est autre que l'existence ; et (nous l'avons dit), de tout ce qui n'est point l'Être nécessaire, l'existence est accidentelle ; or pour tout accident,

(1) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, al-ilâhyyât, pp. 402-407. Le Caire, 1960. Nous avons corrigé le texte, qui est mal établi et mal ponctué.



il faut une chose. Donc il faut une quiddité pour que l'existence soit son accident, et cela afin que par rapport à cette quiddité il soit l'être possible, et que, par rapport à l'inexistence de cause, il soit l'être impossible. Donc, puisque l'existence de l'être possible procède de l'Être nécessaire, il est un être qui est un, étant donné qu'il procède de l'Être nécessaire. Mais considéré en lui-même, il a un autre état. Donc tout ce dont l'être n'est pas nécessaire, bien que procédant de l'Être nécessaire, n'est qu'un; mais, considéré en lui-même, il est deux : son état de possibilité en lui-même et son état de nécessité par le Premier [l'Être nécessaire], de sorte qu'en lui-même il a un état autre que son état par rapport à l'Être nécessaire ; en effet, si cette chose est l'intelligence, en tant qu'elle connaît le Premier, elle a un état autrement qu'en tant qu'elle se connaît elle-même — bien que l'intelligence se connaisse par l'Être nécessaire, de même que son être aussi procède de Lui.

Donc [le fait que] cet aspect de multiplicité se produit ne nécessite pas que l'être de la chose, procédant du Premier dès le début, soit multiple ; au contraire, l'être procédant du Premier, au début, n'est qu'un seul être. En cet être un, par rapport au Premier et dès le début, se produit la multiplicité. En effet, il convient que cette multiplicité soit cause de la production de la multiplicité d'une seule chose qui procède du Premier, en dehors de Lui, et cela [de manière] que cette chose, en tant qu'elle a rapport au Premier, est la cause d'une chose et, considérée sous l'autre aspect, est la cause d'une autre chose. Ainsi se produisent des choses qui ne sont pas antérieures les unes aux autres, mais qui toutes procèdent d'une seule chose — et cela du fait que dans cette seule chose, il y a multiplicité ; [et celle-ci] n'est pas à la manière de cette multiplicité [de la première chose] qui est au même degré par rapport au Premier, mais qui est d'une manière qui comporte antériorité et postériorité par rapport à cette première chose. Ainsi cette multiplicité se produit en une seule chose, [de sorte que] de cette chose à cause de chacun de ses aspects, [en tant qu'elle conçoit l'Être nécessaire et qu'elle conçoit elle-même], une autre chose se produit. Quant au Premier, il ne se peut point qu'il y ait en Lui deux aspects : l'un, nécessité ; l'autre, possibilité ; l'un, premier ; l'autre, second — car il est l'Un absolu ; de Lui, il ne se peut point que la multiplicité procède immédiatement et sans qu'une partie de cette multiplicité soit cause d'une autre partie »[1].

La hiérarchie des êtres séparés

Comment se fait cette création ?

« Le Premier crée une substance intellectuelle qui est vraiment créée, et, par son intermédiaire, une substance intellectuelle et un corps céleste.

(1) Ibn Sînâ : *Dânesh-nâmé*, tr. fr., t. I, pp. 173-176. Paris, 1955.



Pareillement, de cette substance intellectuelle [viennent une intelligence et un corps céleste] jusqu'à ce que les corps célestes soient au complet. Cela aboutit à une substance intellectuelle de laquelle ne suit pas de corps céleste »[1].

De l'Être nécessaire émane donc la première Intelligence (al-ʿaql al-awwal) qui est le premier Créé (al-mubdaʿ al-awwal). Celui-ci, étant créé, est composé. A son tour, lorsqu'il s'intellige lui-même, comme étant en acte, émane de lui l'Âme, forme de la Sphère extrême ; et lorsqu'il s'intellige lui-même comme étant en puissance, émane de lui le corps de cette même Sphère ; et lorsqu'il intellige sa cause (l'Être nécessaire), émane de lui la seconde Intelligence séparée. Et selon le même processus, de la seconde Intelligence séparée procèderont l'âme et le corps de la huitième sphère (sphère de Saturne) et la troisième Intelligence séparée. « Il en est de même d'intelligence en intelligence, de sphère en sphère, jusqu'à ce que cela aboutise à l'intelligence active qui gouverne nos âmes. »[2].

Chaque sphère céleste a une âme motrice qui correspond à une Intelligence séparée. Il y a donc autant de sphères, autant d'âmes et autant d'intelligences. Les sphères célestes se succèdent selon l'ordre suivant : la Sphère extrême *(al-falak al-aqṣâ)*, qui est extérieure à la sphère des étoiles fixes ; puis la sphère des étoiles fixes extérieure aux sphères des planètes ; puis les sphères de Saturne, de Jupiter, de Mars, du Soleil, de Vénus, de Mercure et de la lune. Il y a donc neuf intelligences mouvant des sphères. Ajoutons à cela une dixième intelligence, l'Intellect actif. Mais il est difficile de savoir si, pour Ibn Sînâ, l'Intellect actif, qui préside au gouvernement du monde terrestre, est l'Intelligence de la sphère de la lune ou une intelligence à part. Les textes avicenniens ne sont pas clairs à ce sujet.

La Providence

« Les hautes causes ne font ce qu'ils font pour nous, et en général n'ont aucun intérêt ni ne sont mues par un motif »[3]. — C'est ainsi qu'Ibn Sînâ pose le problème de providence. Ce n'est pas en vue de l'homme ni en général de ce monde que travaillent les hautes causes, aussi bien le Premier (= Dieu) que les Intelligences séparées. Mais aussitôt il fait remarquer l'ordre extraordinaire qui se manifeste dans le système du monde, et dans les parties de l'animal et de la plante, ce qui ne peut pas arriver par hasard, mais témoigne d'un certain gouvernement (tadbîr mâ). Aussi cherche-t-il à expliquer comment cet ordre se réalise. Pour le faire

(1) Ibn Sînâ : *al-Ishârât*, p. 174, éd. Forget, tr. fr., p. 431.
(2) Ibn Sînâ : *al-Najâh*, p. 455.
(3) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, ilâhyyât, pp. 414-415. Le Caire, 1960.



il donne une définition particulière de la notion de *providence.* « La *providence*, dit-il, est le fait que le Premier connaît par soi-même l'état de l'être dans un système du bien, qu'Il est par soi-même la cause du bien et de la perfection selon ce qui est possible, et qu'il en est satisfait selon ce mode. Alors Il intellige l'ordre du bien sous le meilleur aspect de possibilité, et émane de ce qu'Il intellige un ordre et un bien selon le meilleur mode qu'Il intellige ; et cette émanation se fera selon la meilleure façon qui puisse aboutir à l'ordre, selon ce qui est possible. Voilà le sens de la providence. »[1].

Comme on le voit : la providence vient de la connaissance de Soi-même par le Premier (= Dieu) ; cette connaissance se porte sur le meilleur mode possible de l'ordre ; de cette connaissance émane le meilleur mode possible de l'ordre. Le Premier en se connaissant crée donc le monde *selon le meilleur mode possible.* Ibn Sînâ insiste ici et dans les passages parallèles de ses autres livres sur cette dernière phrase : « selon le meilleur mode possible ». Cette restriction vient du fait que le monde est contingent, possible, uni à la matière, donc il ne peut pas être *parfait* au sens absolu.

Dans les *Ishârât*, Ibn Sînâ précise encore cette définition de la *providence :* « La providence, dit-il, est donc la pleine compréhension, par la science du Premier, du tout et de la nécessité pour le tout de reposer sur lui de manière à être selon l'ordre le meilleur. [Il comprend pleinement aussi] que cela vient nécessairement de lui et de la saisie totale qu'il en a. L'être correspond donc à ce qui est connu selon l'ordre le meilleur, sans que le Premier, le vrai, suggère un dessein ni suscite une recherche. La science qu'a le Premier de la modalité d'une juste manière d'agir pour organiser l'être du tout, est donc source du débordement du bien dans le tout »[2].

Mais la providence, ainsi comprise, implique la nécessité, et non le libre choix aussi bien dans la création des êtres que dans leur organisation. Il n'y a pas de dessein ou de plan choisi et arrêté librement par le Premier. Cela se comprend bien dans le système avicennien où « la venue des choses à l'être à partir de l'Être premier sera... un simple jaillissement (inbijâs) qui ne se rattache point à la pensée qu'Il a d'elles, encore que cette pensée l'accompagne. »[3]. « Du fait que l'Être premier les pense, les

(1) *Ibidem*, p. 415 ; le même texte se trouve dans le *Najâh*, p. 466. La traduction que donne de ce passage Mlle Goichon ne nous paraît pas satisfaisante. Voici sa traduction : « La Providence est la manière d'être du Premier, connaissant par son essence qu'il est chargé de l'existence de l'ordre du bien et qu'il est cause par son essence du bien, de la perfection, selon leur possibilité, et consentant à ceci de la manière indiquée précédemment. Il connaît donc l'ordre du bien selon le mode le meilleur dans la possibilité, puis ce qu'il connaît comme un certain ordre et un bien déborde de lui, de la manière la meilleure qu'il ait comprise, d'un flux tel qu'il conduit parfaitement à l'ordre selon la possibilité. C'est là le sens de Providence » (in *Distinction...*, p. 292).

(2) Ibn Sînâ : *al-Ishârât*, p. 185, tr. fr., p. 458 (cf. une traduction un peu différente dans *Distinction*, pp. 292-293).

(3) Ibn Sînâ : *Gloses sur « la Théologie »*, p. 63. Tr. Vajda.



choses deviennent *nécessaires* à partir de Lui. Nonobstant cette pensée, elles sont *possibles* dans leur hiérarchie propre... Appréhender par l'intelligence le meilleur pour elles est [l'un] des aspects de leur possibilité. Le meilleur devient ainsi [l'un] des possibles pour elles, après avoir été pensées les meilleures nécessairement. C'est là la Providence, c'est-à-dire la pensée du meilleur possible »[1].

Le problème du mal

Mais s'il y a nécessité dans l'enchaînement des êtres, et puisque le Tout émane du Premier selon le meilleur mode possible, pourquoi y a-t-il du mal dans le monde? et comment le mal est-il entré dans le décret de Dieu *(al-qaḍâ' al-ilâhî)?*

Pour résoudre ce problème, Ibn Sînâ se livre à une analyse approfondie de la notion du *mal*[2]. Le mal, dit-il, se dit de plusieurs manières : (a) on dit *mal* de ce qui constitue un défaut, par exemple, l'ignorance, la faiblesse, la difformité ; (b) on dit aussi *mal* de ce qui est comme la douleur, la tristesse. On peut diviser encore le *mal* en (a) mal par essence, et (b) mal par accident. Le mal par essence est la privation, non pas toute sorte de privation, mais la privation d'une perfection propre à son espèce, comme la cécité. Le mal par accident est ce qui prive quelqu'un de la perfection qu'il mérite, comme les nuages qui empêchent le soleil de se montrer pour que les fruits en profitent pour leur maturité.

Le mal frappe la matière ou bien dès qu'elle est formée, ou bien par suite de quelque chose qui lui adviendra plus tard. Comme exemple du premier cas, le fait que la matière d'un homme ou d'un cheval soit réfractaire à la bonne formation, ce qui aura pour résultat que l'homme ou le cheval sera difforme. Quant à ce qui advient de l'extérieur c'est l'une des deux choses : ou bien un empêchement qui empêche l'influence de la cause qui parachève, comme le fait que plusieurs nuages ou l'ombre de hautes montagnes empêchent le soleil de parvenir aux fruits pour les faire mûrir ; ou bien un contraire qui anéantit la perfection, comme la grêle qui frappe les plantes qui poussent et les anéantit.

Toutes les causes du mal se trouvent au-dessous de la sphère lunaire. Or, ce qui se trouve au-dessous de cette sphère est très peu de chose par rapport à l'ensemble du monde.

Le mal frappe des individus, et en des temps variés. L'espèce humaine en général subsiste intacte. Le vrai mal ne frappe pas la majorité des individus.

Le mal, dans le sens de privation, est ou bien un mal selon quelque chose de nécessaire ou quelque chose d'utile proche à ce qui est nécessaire ;

(1) Ibn Sînâ : *Gloses sur « la Théologie »*, p. 63.
(2) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, ilâhyyât, 9e maqâlah, ch. 9, pp. 414-422. Le Caire, 1960.



ou bien il est un mal selon ce qui est possible du moins ; celui-ci n'est pas un mal selon l'espèce, mais selon une considération additionnelle à ce qui est nécessaire selon l'espèce, comme l'ignorance de la philosophie, de la géométrie, ou autre chose semblable : car celui-ci n'est pas un mal en tant que nous sommes des hommes, mais en tant que cela fait partie de la perfection de l'homme. « Donc, le mal dans les personnes des êtres est peu. Pourtant, l'existence du mal dans les choses est une nécessité qui découle du besoin du bien. Car, sans la lutte et l'interaction entre les éléments, il n'y aura pas d'espèces nobles »[1]. Si, par exemple le feu ne doit pas brûler le vêtement d'un homme noble quand il le touche, le feu n'aurait aucune utilité générale. Il faut donc que le bien possible dans ces choses soit un bien après qu'il est possible qu'un tel mal puisse venir de lui. Le flux de bien ne nécessite pas qu'on renonce au bien majoritaire pour (ou à cause d') un mal qui est rare. Aussi un homme sage préfère-t-il se brûler par le feu à condition d'avoir la vie sauve, à mourir sans douleur.

Si quelqu'un objecte en disant : il avait été possible au Premier Organisateur (= Dieu) de créer un bien pur exempt de tout mal. Nous répondons : cela ne fut pas possible pour ce genre d'être, quoiqu'il soit possible en ce qui concerne les êtres intellectuels séparés.

Puis Ibn Sînâ reprend le problème *da capo* pour dire que le mal se dit de plusieurs manières : on dit *mal* des actes blâmables ; on dit *mal* des principes des actes blâmables ; on dit *mal* des douleurs, des tristesses et d'autres choses semblables ; on dit *mal* de tout ce qui est l'imperfection d'une chose par rapport à sa perfection, et de tout ce qui lui manque de ce qui lui revient de droit. Les douleurs et les tristesses, quoique leurs notions soient positives et non pas négatives, accompagnent pourtant la privation et le défaut.

Si on demande : pourquoi le mal n'est-il pas éliminé complètement? la réponse est que cela ferait les choses autres qu'elles sont. Par exemple, le feu est là pour brûler, ce qui est d'une grande utilité. Mais s'il doit cuire la viande, sans brûler le vêtement quand il le touche, il ne serait pas ce qu'il est.

D'ailleurs, on peut classifier les choses en plusieurs espèces : (a) des choses qui sont toutes et toujours mauvaises ; (b) des choses qui sont toutes et toujours bonnes ; (c) des choses dont la plupart sont mauvaises ; (d) des choses dont la plupart sont bonnes. Ibn Sînâ estime que le bien forme la majorité. Si on lui objecte que le mal n'est pas rare ou peu, mais en majorité, il répond que non : le mal est multiple, mais il ne forme pas la majorité ; et il faut distinguer entre le multiple et la majorité, car il y a plusieurs choses qui sont multiples mais ne forment pas la majorité, par exemple les maladies : elles sont multiples, mais ne forment pas la majorité. Si vous regardez ce genre de mal, vous le trouverez moins nombreux que le bien qui lui correspond. Il est vrai que les maux

(1) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, ilâhyyât, pp. 417-418.

qui sont des privations des secondes perfections forment une majorité ; mais nous ne parlons pas de ce genre de maux, comme l'ignorance de la géométrie, et le manque de la beauté parfaite, et d'autres défauts qui n'entament en rien les perfections premières. Ce sont des maux qui sont des privations des biens par rapport à ce qui est surérogatoire.

La vie future

L'attitude d'Ibn Sînâ envers le problème de la vie future semble être équivoque. Quelques chercheurs[1] parlent de deux attitudes contradictoires : l'une dans les œuvres éxotériques *(al-Shifâ'*, *al-Najâh*, *al-Ishârât)*, et l'autre dans les œuvres ésotériques (surtout la *risâlah aḍḥawyyah fî al-ma'âd*). Dans les premières il ne nie pas la vie future, dans les secondes il la nie.

Voyons au juste ce que nous dit Ibn Sînâ.

Dans le *Shifâ'* (ilâhyyât, 9e maqâlah, ch. 7) il pose le problème en ces termes : « En ce qui concerne la vie future *(al-ma'âd)* il y a ce qui vient de la révélation (mot à mot : loi [religieuse]) — et ceci il n'y a pas moyen de le démontrer excepté par la révélation et la croyance en ce que le Prophète dit à ce sujet. Il concerne l'état du corps quand il sera ressuscité. Les biens et les maux sont tellement connus qu'on n'éprouve pas le besoin d'en dire davantage. La Révélation vraie, qui nous est transmise par notre Prophète et maître Muḥammad..., s'est étendue sur le sujet du bonheur et du malheur selon le corps. Et il y a ce qui est saisi par la raison et le syllogisme apodictique, et ce qui est confirmé par la Prophétie, à savoir : le bonheur et le malheur, établis par syllogisme, qui sont pour les âmes, quoique nos imaginations sont incapables de les concevoir maintenant, pour les raisons que nous montrons. Le désir des philosophes métaphysiciens (al-ḥukamâ' al-ilâhyyûn) d'atteindre ce bonheur est plus grand que leur désir d'atteindre le bonheur corporel. Il semble même qu'ils ne font pas cas de celui-ci, même s'ils y parviennent, et n'en font pas grand cas en comparaison de ce bonheur-là qui est l'approche du Premier, du Vrai, et que nous décrirons bientôt. Considérons donc ce genre de bonheur (c'est-à-dire le bonheur des âmes) et le malheur qui est son contraire, puisque le bonheur corporel est déjà suffisamment décrit par la Révélation.

Nous disons qu'il faut que tu saches que toute force psychique a un plaisir et un bien qui lui sont propres, et une peine et un mal qui lui sont propres. Par exemple : le plaisir et le bien de la concupiscence sont le fait qu'elle atteint une qualité sensible agréable venant des cinq sens, le plaisir de la colère est la victoire, le plaisir de l'imagination est l'espoir,

(1) Voir par exemple L. Gardet : *La Pensée religieuse d'Avicenne*, pp. 94-105. Paris, 1951.



et le plaisir de la mémoire est la mémorisation des choses agréables passées. »[1].

Voyons maintenant la perfection de l'âme raisonnable : « Sa perfection consiste en ce qu'elle devient un monde intelligible où se trouve dessinés l'image du Tout, l'ordre intelligible qui est dans le Tout, et le bien s'écoulant dans le Tout, en partant du principe du Tout, cheminant vers les substances nobles, spirituelles, absolues, puis (les substances) spirituelles qui se trouvent en rapport quelconque avec les corps, puis les corps célestes avec leurs configurations et leurs forces, et ainsi jusqu'à ce qu'elle épuise en elle l'état de l'être tout entier. Elle se transformera alors en un monde intelligible, parallèle au monde existant tout entier, regardant ce qui est le Bien absolu, la beauté absolue et vraie, s'y unissant, s'imprégnant de son exemple et de son état, s'alignant sur lui, se transformant en son essence. Comparé aux autres perfections désirées qui sont propres aux autres forces, cela paraîtra d'un rang tel qu'il sera mauvais de dire qu'il est meilleur et plus parfait qu'elles, car il n'y a pas de comparaison entre les deux sous n'importe quel rapport, en excellence, perfection, abondance et autres considérations qui concernent les plaisirs des perçus, mentionnés plus haut. Quant à la durée comment mesurer la durée éternelle à la durée du changeant périssable ! Quant à l'intensité de l'union, quelle différence entre l'union par la simple rencontre avec les surfaces et l'union par la pénétration profonde dans l'essence de ce qui le reçoit, de manière qu'il devient comme s'il était identique à lui, sans aucune séparation ! Car l'intelligence, l'intelligeant et l'intelligé deviennent un, ou proche de l'un. »[2].

Donc, la vraie félicité est la félicité intellectuelle dont jouit l'âme pure. Les plaisirs corporels ne sont rien en comparaison avec les plaisirs intellectuels, qui sont décrits par la Révélation. On voit tout de suite par ce texte, pourtant éxotérique et destiné au grand public, qu'Ibn Sînâ ne salue que du bout des lèvres le bonheur promis par la Révélation dans l'au-delà.

Le *Najâh* va dans le même sens : il ne souffle pas mot du bonheur décrit par la Révélation, et s'applique tout de suite à montrer l'ascension de l'âme vers la béatitude intellectuelle. Car, « la perfection propre de l'âme raisonnable est qu'elle devient un monde intelligible ». Par la contemplation de l'Être premier, l'âme jouira de la félicité éternelle.

(1) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, ilâhyyât, p. 423.
(2) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, ilâhyyât, pp. 425-426. Le Caire, 1960.

La Mystique intellectualiste

Par là nous entrons dans ce qu'on pourrait appeler la mystique intellectualiste d'Ibn Sînâ. Mystique, elle l'est par cet élan vers l'Être premier, cette ascension par étapes qui aura pour résultat l'union totale de l'Âme humaine avec sa Source Première. Intellectualiste parce qu'elle se distingue nettement de la mystique d'un Ḥallâj, d'un Ibn ʿArabî, par l'attachement strict à la raison. Rien d'affectif n'y entre. On n'y parle pas d'états affectifs *(aḥwâl)*, ni de *shaṭaḥât* (paroles irrationnelles), ni de maqâmât (stations spirituelles) ; mais tout se passe à l'intérieur de la pensée rationnelle, sans jamais faire appel à l'irrationnel, ou au transcendant, ou aux miracles.

Celui qui est capable de cette mystique intellectualiste, Ibn Sînâ l'appelle : *ʿârif* (mot à mot = connaissant). Le *ʿârif* est le parfait selon la faculté spéculative.

Ce rang de *ʿârif* peut être atteint par celui qui se livre à la méditation profonde, et qui s'éloigne de toute imperfection.

Le *ʿârif* peut jouir de cette félicité, quand même il est encore en cette vie. « Ceux qui sont plongés dans la méditation de la toute-puissance divine, laissant de côté les distractions, atteignent, étant encore dans leurs corps, à une part abondante de cette jouissance qui parfois les domine et les distrait de toute [autre] chose »[1]. Leurs âmes « sont atteintes d'une extase douloureuse, accompagnée d'une délectation joyeuse. Cela les amène à une perplexité, à un étonnement, effet dû à l'analogie [qu'elles ont naturellement avec la perfection]. Ceci fut intensément expérimenté, et ce désir est parmi les meilleures impulsions. Celui qui l'a pour excitant ne se contente qu'en portant à sa perfection la connaissance qu'il a perçue ; celui qui a pour excitant la quête de la louange et de la satisfaction se contente d'atteindre son but. » (*Ibidem*, tr. fr., p. 477).

Ceux qui savent passent par des étapes et des degrés « qui leur sont propres en cette vie, à l'exclusion des autres hommes. On dirait qu'étant encore dans la robe de leur corps, ils l'ont déjà déposée et s'en sont dépouillés pour aller vers le monde de la sainteté. Ils possèdent des choses cachées au fond d'eux-mêmes, et d'autres qui s'extériorisent, abhorrées de ceux qui les méconnaissent et grandement estimées de ceux qui les connaissent » (*Ibidem*, tr. fr., pp. 483-4).

Ibn Sînâ montre la distinction qu'il faut faire entre ces trois termes qui se rapprochent : le *zâhid* (= ascète), le *ʿâbid* (= le pieux), et le *ʿârif* (= le connaissant [véritable]) : « à celui qui s'éloigne des biens du monde et de ses bonnes choses on donne en propre le nom d'ascète [*zâhid*] ; à celui qui persévère assidûment dans les œuvres de piété surérogatoires,

(1) Ibn Sînâ : *al-Ishârât*, p. 196, éd. Forget, p. 476 de la tr. fr.



oraison nocturne, jeûne et choses semblables, on donne spécialement le nom d'homme pieux [*'âbid*]. Et à celui qui tourne sa pensée vers la sainteté de la toute-puissance divine dans une continuelle attente du lever de la lumière de la vérité en l'intime de lui-même, on donne en propre le nom de *'ârif*, celui qui connaît l'extase. Et ces concepts sont parfois impliqués l'un dans l'autre » (*Ibidem*, tr. fr., pp. 485-6). Mais ni l'ascétisme, ni la piété n'est sincère que chez le *'ârif*. Chez les autres, ils sont des opérations commerciales « comme si l'on achetait avec les biens de ce monde les biens de l'autre vie » (*Ibidem*, tr. fr., p. 487).

Le *'ârif* ne cherche que la vérité première, « rien que pour elle-même. Il n'est rien qu'il préfère à cette profonde connaissance, et il ne rend de culte qu'à elle, d'une part parce qu'elle mérite l'adoration, et de l'autre parce que l'adoration est un rapport plein de noblesse établi avec la vérité, mais non par désir ardent ni par crainte, bien que les deux existent. » (*Ibidem*, p. 489).

Puis Ibn Sînâ accentue la terminologie mystique et le parallélisme avec la vie mystique proprement dite. Il signale les degrés suivants dans l'ascension spirituelle :

a) La volonté : c'est l'élan vers la sainteté. Le *'ârif* est encore *murîd;*

b) L'ascèse et la piété : en vue de trois intentions : « la première est d'écarter du choix ce qui est moindre que la vérité. La seconde est de soumettre à l'âme pacifiée l'âme habituée à commander selon les passions [*al-nafs al-ammârah*], afin que les facultés de l'imagination et de l'estimative soient amenées vers les idées particulières se rapportant à la sainteté, et s'éloignent des idées particulières en rapport avec ce qui est bas. Et la troisième est d'adoucir l'intime [de l'âme] pour concentrer l'attention » (*ibidem*, pp. 491-2).

Il se détourne de plus en plus des choses de ce monde. « Quand l'ascèse a atteint sa plénitude, le « moment » se tourne en quiétude. Celui qui est ravi en extase s'habitue, et la clarté de l'éclair devient une flamme brillante » (*ibidem*, p. 494).

« S'il franchit l'ascèse et atteint le don, l'intime de son être devient un miroir poli, et se présente face au côté de la vérité ; les jouissances élevées coulent sur lui en abondance, et il se réjouit de la trace de la vérité que porte son âme. Il a un regard vers la vérité et un regard vers son âme, étant dès lors comme en un va-et-vient.

Puis il s'éloigne de soi-même, il ne regarde que la majesté de la sainteté, bien qu'il ne perde pas de vue son âme, mais en tant qu'elle regarde de même, non en tant qu'elle est embellie. Là, est vraiment l'arrivée » (*ibidem*, pp. 495-497).

Partout on voit que le but c'est la vérité.

Ibn Sînâ fait un joli portrait du *'ârif:* « Le *'ârif* est gai, de bonne humeur, souriant, honorant le petit au delà de sa modeste situation, comme il honore le grand. Il s'égaie avec l'homme obscur comme il



s'égaie avec le personnage célèbre. Et comment ne serait-il pas gai, alors qu'il est joyeux de la vérité, et de toutes choses car il y voit la vérité ?... Le *'ârif* passe par des états en lesquels il ne supporte pas de murmure du vent, à plus forte raison pas le reste des préoccupations qui agitent l'esprit, et qui [se présentent] aux moments où il est troublé dans l'intime de lui-même, tendant vers la vérité, alors qu'un voile apparaît, venant de lui-même ou d'un mouvement de l'intime de son âme, avant l'Arrivée. Mais lors de l'Arrivée, ou bien son unique occupation est la vérité, à l'exclusion de toute [autre] chose, ou bien il peut embrasser les deux côtés, grâce à l'amplitude de ses facultés, il en est ainsi lorsqu'il s'en va revêtu de prodiges. Il est donc la plus gaie des créatures de Dieu lors de sa joie... Le *'ârif* est courageux. Comment ne le serait-il pas alors qu'il est loin de craindre la mort et qu'il est généreux ? Comment ne le serait-il pas alors qu'il est loin d'aimer le faux et qu'il est magnanime ? » (*ibidem*, pp. 499-500).

Mais cette voie n'est accessible qu'à un très petit nombre : « Le parvis de la Vérité dédaigne d'être un abreuvoir [ouvert] à tout venant » (*ibidem*, p. 501].

*
* *

Mais que faut-il penser de cette mystique avicennienne ? Est-ce simplement un couronnement extrinsèque au système, comme le croit Carra de Vaux ? ou bien « cette mystique plonge au contraire des racines profondes dans le système qui en est le support » comme le veut L. Gardet ?[1].

L. Gardet lui-même ne trouve d'argument pour supporter son opinion que dans une phrase qu'il a tirée de la correspondance entre Abu Sa'îd ibn Abî al-Khayr et Ibn Sînâ. A supposer même que cette correspondance est authentique, cette petite phrase[2], dont le sens d'ailleurs est vague à souhait, ne peut pas sauver une mystique qui détonne tout à fait avec l'esprit de tout le système d'Ibn Sînâ. L'Être nécessaire d'Ibn Sînâ ne peut pas être le Dieu des mystiques. L. Gardet lui-même le reconnaît tout de suite après, et dit : « il semble difficile d'admettre que le Dieu d'Avicenne soit vraiment, totalement, le Dieu dont avaient soif Ḥallâj, et Bisṭâmî et Anṣârî »[3].

Et puis, la vie même que mena Ibn Sînâ fut tout le contraire d'une

(1) L. Gardet : *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 192. Paris, 1951. Mlle Goichon partage cette opinion dans son introduction à sa traduction des *Ishârât*, pp. 5-7. Elle affirme que « non seulement cette mystique est un couronnement de son système philosophique, mais encore elle est une exigence de sa pensée » (p. 5).

(2) « Tout ce que je sais, il le voit », aurait dit Avicenne du ṣûfî ; « tout ce que je vois, il le sait », répliqua Ibn Abî al-Khayr [avec la référence à R. A. Nicholson : *Studies in Islamic Mysticism*, p. 41].

(3) L. Gardet : *op. cit.*, p. 193.



vie mystique, comme nous l'avons déjà montré[1]. Donc, il ne peut pas parler selon une expérience qu'il aurait vécue.

Aussi ne peut-on pas même parler d'une évolution spirituelle d'Ibn Sînâ vers la mystique.

Il nous semble plutôt que ces pages du livre des *Ishârât* (9e groupe : des étapes de ceux qui savent véritablement, pp. 198-206, éd. Forget, pp. 483-501 de la tr. fr. de Goichon) n'entrent pas dans le système d'Ibn Sînâ proprement dit ; la logique même de ce système les rejette et les renie. Sont-elles une concession à la mode déjà lancée par son prédécesseur al-Fârâbî? Répondent-elles à l'autre courant de la pensée philosophique, qui s'inspirait de Plotin?

Nous le croyons volontiers.

Mais cela ne veut pas du tout dire qu'Ibn Sînâ fut purement rationaliste. Chez lui, il y a un autre côté qui touche de près à l'irrationnel, y sacrifie quelquefois sa pensée. Non seulement dans la dernière section des *Ishârât* (10e groupe : « des secrets et des prodiges », pp. 208-222, éd. Forget, tr. fr., pp. 503-526), où Ibn Sînâ se laisse emporter par un courant étrangement irrationnel et théosophique, croyant aux avertissements des songes, à la possibilité pour l'âme de s'élever jusqu'à la prophétie, à la connaissance de l'invisible, aux actions miraculeuses, — mais aussi dans les trois premiers chapitres de la Xe maqâlah des *Ilâhyyât* d'al-*Shifâ'* (pp. 435-446 ; Le Caire, 1960) il fait profession de croire aux songes, aux inspirations, aux prières exaucées, aux châtiments célestes, aux actes d'adoration et leur utilité dans ce monde et dans l'autre.

Faut-il parler d'une duplicité chez Ibn Sînâ, ou d'une coexistence — pacifique — entre ces deux tendances diamétralement opposées? Le problème est malaisé à résoudre.

La Psychologie[2]

1. *L'existence de l'âme*

Prouver l'existence de l'âme, comme substance distincte du corps, est la première tâche qu'Ibn Sînâ entreprend dans la partie consacrée à l'âme dans le *Shifâ'* :

(1) Voir *supra*, p. 602.

(2) Sur la psychologie d'Ibn Sînâ, voir : B. Haneberg, *Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Albertus Magnus* (*Abhandl. d. K. bayer. Akad. d. Wissensch.* I. Cl. XI Bd. I Abh.), München, 1866 ; — Carra de Vaux, *Avicenne*, Paris, 1900, ch. VIII : « la psychologie d'Avicenne », pp. 207-238 ; — M. Winter : *Ueber Avicennas opus egregium de Anima* (Liber sextus naturalium), Grundlegender Teil, Wissenschaftliche Beilage zu dem Jahresbericht des K. Theresien-Gymnasiums in München für das Schuljahr, 1902-1903, München, 1903 ; — Ét. Gilson : « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant », pp. 38-74, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, année 1929-1930, t. IV, Paris, 1930 ; — A. Ch. Pegis : *St. Thomas and the Problem of*



« Nous voyons des corps qui sentent et se meuvent volontairement, ou plutôt nous voyons des corps qui se nourrissent, croissent et engendrent des semblables. Ils n'ont pas cela par leur corporéité. Il reste donc qu'il existe pour cela, dans leurs essences, des principes autres que leur corporéité. La chose de laquelle procèdent ces actions — bref, tout ce qui est principe de l'émanation des actions qui, d'une façon une, ne manquent pas de volonté — nous l'appelons âme »[1].

L'essence de l'âme n'est pas un corps. Elle est une forme, ou une perfection.

Pour prouver l'existence de cette âme, Ibn Sînâ fait appel à ce qu'il est convenu d'appeler le thème de « l'homme volant », qu'il expose deux fois dans la psychologie d'*al-Shifâ* (tome I, p.. 281 et 363 de l'éd. de Téhéran ; pp. 18 et 252 de l'éd. de Prague), et qu'il reprendra dans les *Ishârât* (p. 119, éd. Forget, tr. fr. p. 304). Voici comment il l'expose dans le *Shifâ'* :

« Il faut que l'un de nous se figure qu'il a été créé tout d'un coup, et créé parfait, mais que sa vue a été voilée, privée de l'intuition sensible des choses extérieures, qu'il a été créé tombant de haut en bas dans l'air ou dans le vide, de sorte que la constitution de l'air ne l'y atteignît pas de telle façon qu'il eût dû (la sentir), que ses membres fussent séparés et ne se rencontrassent ni se touchassent. Ensuite il réfléchira : peut-être affirmer l'existence de son essence sans douter de l'affirmation que lui-même existe, et n'affirmer, malgré cela, ni l'extrémité de ses membres, ni l'intérieur de ses entrailles, ni cœur, ni cerveau, ni aucune chose extérieure ? Mieux, il affirmera son essence, mais n'affirmera en elle ni longueur, ni largeur, ni profondeur. Et si, dans cet état, il lui était possible de s'imaginer une main ou un autre membre, il ne l'imaginerait pas partie de son essence ni condition dans son essence. Or, tu sais que ce qui est affirmé est autre que ce qui n'est pas affirmé, et ce qui le déduit est autre que ce qui ne le déduit pas. Donc l'essence, dont l'existence a été affirmée, possède une propriété en tant que (cet homme) est en lui-même autre que son corps et ses membres qui n'étaient pas affirmés. Alors celui qui affirme, possède un moyen pour l'affirmer, en vertu de l'existence de l'âme, comme quelque chose d'autre que le corps, ou, mieux, sans corps »[2].

the Soul in the Thirteenth Century, Toronto, Canada, 1934 ; — Ét. Gilson : « l'âme raisonnable chez Albert le Grand », pp. 5-72, in *Arch. d'Hist. Doctr. et Lit. du moyen âge*, t. XVIII (1943) ; « Pourquoi St. Thomas a critiqué St. Augustin », *idem*, I (1926-27), pp. 5-127 ; — Sofia Vanni Rovighi : *L'Antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, pp. 26-28, et 87-99.

(1) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, 6e fann de la partie physique, psychologie, p. 9, éd. Jan Bakoš, tr. fr. par le même, sous le titre : *Psychologie d'Ibn Sînâ d'après son Œuvre* As-Sifa', II. Éditions de l'académie tchécoslovaque des Sciences, Prague, 1926. La traduction est lourde, littérale et assez souvent inexacte et vague. Pourtant, nous nous en servons quelquefois.

(2) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, psychologie, pp. 18-19, éd. Ján Bakoš ; tr. fr., pp. 12-13.



Voici l'autre passage : « si un homme était créé subitement, et était créé à des extrémités[1] séparées, sans voir ses extrémités, et s'il survenait qu'il ne les touchât pas et qu'elles ne se touchassent pas et qu'il n'entendît pas de son, il ignorerait l'existence de tous ses membres, mais connaîtrait l'existence de son haeccéité comme une chose une, malgré l'ignorance de tout cela ; mais l'ignoré ne serait pas en soi le même que le connu, et ces membres qui sont nôtres ne seraient en vérité que comme les vêtements qui, à cause de la durée de l'adhérence à nous-mêmes, sont devenus en nous comme des parties de nous-mêmes. Or, lorsque nous imaginons nos âmes, nous ne les imaginons pas nues ; au contraire, nous les imaginons possédant des corps qui (les) revêtent, et la cause en est la durée de l'adhérence, sauf que, quant aux vêtements, nous nous sommes déjà accoutumés (à ce) que nous (les) ôtions et rejetions, (alors) que nous nous n'y sommes pas accoutumés quant aux membres. Notre opinion : « les membres sont des parties de nous » est plus ferme que notre opinion : « les vêtements sont des parties de nous ». Ou bien ce (corps) n'est pas l'ensemble du corps (vivant), plutôt un membre propre ; et ce membre serait la chose que je crois être par elle-même « moi », ou serait l'idée de ce que je crois être moi, sans que ce fût ce membre, bien qu'il lui fallût être ce membre. Donc si (ce que je crois être moi) était l'essence de ce membre — sa manière d'être étant cœur, ou cerveau, ou autre chose, ou un certain nombre de membres, avec cette propriété dont l'ipséité ou l'ipséité de l'ensemble de ces membres est la chose que j'ai perçue comme étant moi — il faudrait que ma perception de (mon) moi fût ma perception de cette chose. Car la chose ne peut, d'un seul côté, être comme perçue sans avoir été perçue. Puis le cas n'est pas tel. Car je ne sais que j'ai un cœur et un cerveau que par la sensation, l'audition et les expériences, non parce que je sais que je suis moi. Donc alors ce membre n'est point par lui-même la chose que j'ai perçue être moi par l'essence ; au contraire il est moi par accident. Finalement ce que je sais de moi que je suis moi, est ce que j'entends lorsque je dis : j'ai senti, j'ai connu, j'ai agi ; ces qualités comprennent une autre chose qui est ce que j'appelle moi. Donc, si quelqu'un disait ceci : tu ne sais pas encore que c'est une âme, je dirais : certes, je ne le sais que selon l'idée que j'appelle l'âme, mais il se peut que je ne sache pas qu'il soit appelé du mot « âme ». Donc, lorsque j'ai compris ce que j'entends par âme, j'ai compris que c'est cette chose et qu'elle est ce qui emploie les instruments appartenant à ceux qui meuvent et qui perçoivent, mais seulement je ne (le) sais pas tant que je demeure ignorant de l'idée d'âme. Mais la disposition d'un cœur ou d'un cerveau n'est pas ainsi. Car je connais l'idée du cœur et du cerveau sans connaître (l'idée de l'âme). Certes, lorsque j'entends par âme que c'est la chose qui est le principe de ces mouvements et de ces perceptions qui sont miens, et leur fin dans cet ensemble, je sais qu'ou bien (cette

(1) Dans le sens de : membres *(aṭrâf)*.

chose) est en vérité moi, ou bien qu'elle est moi en employant ce corps (vivant), donc comme si je n'avais pas présentement le pouvoir de distinguer la perception de moi comme séparée d'un mélange de la perception de ce que (cette chose) emploie le corps (vivant) et qu'elle est jointe à (ce) corps. Mais quant à ce qu'elle soit un corps ou ne soit pas un corps, à mon avis, elle ne doit pas être un corps, et pour moi elle ne doit aucunement être imaginée comme un certain corps, mais au contraire, pour moi, est imaginée uniquement son existence sans sa corporéité. Donc j'ai déjà compris par rapport à ce que (la chose) n'est pas un corps ; en effet, je n'(en) ai pas compris la corporéité, bien que j'aie compris (la chose). Ensuite alors j'ai établi : certes, toutes les fois que j'aurais supposé une corporéité à cette chose qui est le principe de ces actes, il n'aurait pas été admissible que cette chose ait été un corps. Donc, à plus forte raison, sa première représentation en moi-même doit être qu'elle est quelque chose de différent de ces (membres) extérieurs, bien que la jonction des organes, l'intuition sensible des organes et les actions en émanant, m'accusent d'une erreur. Je pense donc que (ces membres extérieurs) sont comme les parties de moi. Mais un jugement n'est pas nécessaire, lorsqu'il y a erreur en quelque chose ; le jugement est plutôt pour que soit connu ce qui suit. Mais lorsque je cherche l'existence (de cette chose) et sa manière d'être non-corps, il n'existe pas que j'aie déjà ignoré cela d'une manière absolue, ou, mieux, que je l'aie négligé. Souvent la connaissance de la chose est proche, puisqu'elle est négligée et devient l'inconnu eu égard à une définition, et est cherchée d'un endroit plus éloigné. Parfois la connaissance accessible suit la voie d'exciter l'attention, mais malgré la facilité de l'effort, pour connaître, la connaissance de la chose devient comme ce dont on s'est éloigné ; donc la sagacité n'a pas recours à la voie (d'exciter l'attention) en raison de la faiblesse de l'entendement. Donc il faut que, pour la connaissance (de la chose), soit prise une source éloignée. De cela il est donc clair que ces facultés possèdent un confluent auquel toutes sont amenées, mais qui n'est pas un corps, bien qu'il participe au corps ou ne participe pas (à lui) »[1].

L'argument dit de « l'homme volant[2] » consiste donc en ceci : on peut supposer qu'on est sans membres, et pourtant on sent qu'on est. Cette essence qui persiste et subsiste, après l'abstraction de tous les membres, est donc l'âme. L'homme a donc une âme qui existe par soi, et qui peut être conçue indépendamment de son corps.

Une autre forme de cet argument se trouve dans les *Ishârât*. La voici :

« Fais retour sur toi-même et examine si, étant bien portant, et même en certains autres états, selon que tu saisis les choses avec une intelligence

(1) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, psychologie, pp. 252-254, éd. Ján Bakoš, tr. fr., pp. 181-182.

(2) Expression due à Ét. Gilson : « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant », p. 41, note de la page précédente, l. 32, in *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t. IV (1929-30), Paris, 1929-30.



saine, [examine] si tu négliges l'existence de toi-même et ne t'affirmes pas. Je ne suis pas d'avis que cela arrive à l'observateur attentif. Même chez le dormeur dans son sommeil et l'ivrogne dans son ivresse, le fond de lui-même ne s'éloigne pas de lui-même, bien que sa représentation ne lui soit pas constamment présente à la mémoire. Et si tu imaginais que ta personne a été créée dès le début avec une intelligence et une disposition saines, et qu'on la suppose dans un ensemble de situation et de disposition tel que ses parties ne soient pas vues et que ses membres ne se touchent pas, mais soient séparés et suspendus un instant dans l'air libre, tu la trouverais négligeant toutes choses hormis la certitude de son être.

Par quoi saisis-tu toi-même, à ce moment, ainsi qu'avant et après? Qu'est-ce, en toi, qui saisit? Vois-tu ce qui saisit, comme étant l'un de tes cinq sens percevant par intuition, ou bien comme étant ton intelligence et une faculté autre que tes sens et ce qui leur est analogue? Si c'est ton intelligence et une faculté autre que tes sens, par laquelle tu perçois, perçois-tu donc par intermédiaire ou sans intermédiaire? Je ne pense pas que, dans ce moment, tu aies besoin d'un intermédiaire. Ce n'en est certainement pas un. Reste donc que tu saisis toi-même sans avoir besoin d'une autre faculté ni d'un intermédiaire »[1].

Sous cette forme, l'argument d'introspectif qu'il était dans la psychologie d'*al-Shifâ'* devient plus intuitif et plus proche de la fameuse page de la *Théologie* du Pseudo-Aristote[2].

Il faut se demander maintenant qui est l'auteur premier de cet « argument de l'homme volant ». Ét. Gilson, en réponse à cette question, remarque que « nous n'en connaissons pas l'origine ; peut-être est-il dû, sous cette forme, à l'imagination poétique d'Avicenne, bien que le fonds semble être d'inspiration néo-platonicienne. Ce qui ferait croire qu'une source antérieure existe et qu'on retrouve un argument analogue chez saint Augustin (voir Ét. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, J. Vrin, 1930, pp. 56-59), qui, comme Avicenne, dépend de Plotin et de Proclus. De toute façon, le thème de l'« homme volant » reviendra fréquemment au moyen âge, souvent chez les Augustiniens où il ne faisait que retrouver une tradition apparentée à la sienne »[3].

(1) Ibn Sînâ : *al-Ishârât*, p. 119, éd. Forget, pp. 303-308 de la tr. fr.

(2) « Parfois je m'esseule avec moi-même et rejette de côté mon corps... » Voir plus haut, p. 528-529.

(3) Ét. Gilson : « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant », p. 41, note de la page précédente. Puis Gilson relève les endroits où il y a des références à cet argument : « Voir, dit-il, par exemple le philosophe juif Gerson, dans Löwenthal : *Pseudo-Aristoteles über die Seele*, p. 88, note 2, où le parallélisme évident avec Descartes est noté. — Guillaume d'Auvergne, *De anima*, cap. II, pars 13 (Paris, 1674, t. II, pp. 82-83) : « Dicit igitur (Avicenna) quia si posuerimus hominem in aëre velatam faciem habentem et omnino nullo sensu utentem... », etc. — Jean de la Rochelle, *La summa de anima di frate Giovanni della Rochelle*, édit. T. Domenichelli, Prato, 1882 : « Posito quod subito esset homo creatus perfectus et velato visu suo... », etc. — Matthieu d'Aquasparta, *Quaestiones disputatae selectae*, qu. V (édit. Quaracchi, t. I, p. 324) :

Je crois, pour ma part, le texte antique le plus proche de cet argument de « l'homme volant » d'Ibn Sînâ, est le texte de Plotin reproduit dans la *Théologie* du Pseudo-Aristote et mentionné dans l'avant-dernier paragraphe. Seulement le contexte n'est pas le même, et le développement de l'argument est bien distinct ; aussi, si Ibn Sînâ s'en était inspiré, ce serait d'assez loin. L'originalité d'Ibn Sînâ — jusqu'à preuve du contraire — reste donc intacte.

Comme le note justement Ét. Gilson, cet « argument de l'homme volant » eut un immense succès au moyen âge latin et jusqu'à Descartes qui le reprend à son compte dans son *Discours de la Méthode* quand il dit : « examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps, et qu'il n'y avait aucun monde, ni aucun lieu où je fus, mais que je ne pouvais pas feindre, pour cela, que je n'étais point ; et qu'au contraire, de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais ; au lieu que, si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j'avais jamais imaginé, eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été : je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce Moi, c'est-à-dire, l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laissait pas d'être tout ce qu'elle est »[1].

On voit très clairement que Descartes ne fait dans ce paragraphe que reproduire l'essentiel de l'argument de l'« homme volant » d'Ibn Sînâ, sans mentionner le nom de celui-ci ni ici ni dans toutes ses œuvres. Pourtant, la traduction latine[2] de la psychologie d'*al-Shifâ* (VI *Naturalium)* fut accessible à Descartes, outre les citations des auteurs du Moyen âge énumérés plus haut (voir p. 669, n. 3) !

« Probatio minoris apparet per Avicennam VI *Naturalium*, tract. I, cap. 1, ubi dicit, quod si crearetur unus homo suspensus in aere... », etc. — Vital du Four, *Huit questions disputées sur le problème de la connaissance*, qu. IV, 1 (édit. F. Delorme, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. II (1927), p. 242 : « ... ut patet per Avicennam, VI *Naturalium*, trad. I, cap. 1 in fine, ubi dicit quod si crearetur unus homo et poneretur per impossibile in aëre... », etc. Ce dernier texte, faussement attribué à Duns Scot à cause de son insertion dans l'apocryphe scotiste *De rerum principio*, a été noté par C. R. S. Harris, *Duns Scotus*, Oxford, 1927, t. I, p. 27, note 5, qui compare avec raison Descartes, *Discours de la méthode*, IVe Partie : « Voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps... mais que je ne pouvais pas feindre pour cela que je n'étais point... », etc.

(1) R. Descartes : *Discours de la méthode*, IV, pp. 32-33, éd. Adam et Tannery : *Œuvres de Descartes*, t. VI : Discours de la méthode et essais. Paris, Léopold Cerf, 1902. Nous avons tenu à reproduire ce texte *in extenso*, pour que saute aux yeux du lecteur l'emprunt qu'en fait Descartes, au lieu de nous contenter d'y référer, ce qui n'aurait pas, la paresse du lecteur aidant, le même effet.

(2) Avicenna : *Opera*. Venetiis, 1508.



L'âme est une substance

Après avoir établi l'existence de l'âme, Ibn Sînâ se demande alors (ch. 3) si c'est une substance.

Nous avons établi que l'âme n'est pas un corps. Si l'on établit qu'à une certaine âme convient l'indépendance avec son essence, il n'y aura pas de doute qu'elle est une substance. Cela s'établit par rapport à quelques êtres dont on dit qu'ils ont des âmes (les hommes), mais non pas par rapport à d'autres, comme l'âme végétative et l'âme animale, car pour celles-ci il est évident que l'âme est le principe de la génération et de la croissance. Mais la matière proche, qui fait que ces âmes existent, est une certaine disposition et un certain mélange *(mizâj)* ; elles ressentent ce qu'elles ont, par ce mélange et cette disposition, grâce à la subsistance de l'âme, et c'est l'âme qui fait maintenir cette matière en cet état. Il ne se peut pas que le sujet proche (= la matière proche) se trouve en possession de sa nature par une autre cause que l'âme, puis l'âme l'a rejoint comme quelque chose qui n'a aucun rôle dans sa conservation et sa croissance, comme c'est le cas des accidents qui existent en fonction des sujets sans qu'ils constituent leurs essences.

L'âme est la perfection du corps, c'est elle qui le fait être ce qu'il est. « L'âme n'appartient donc pas aux accidents par lesquels les espèces ne reçoivent pas de diversité et qui n'entrent pas dans la constitution du sujet d'inhésion [= le corps]. Donc, l'âme est perfection comme substance, non comme accident. »[1].

Mais s'il est établi ainsi que l'âme est une substance, de quel genre de substance est-elle ? Ce n'est pas une substance séparée, « car toute substance ne se sépare pas : ni la matière, ni la forme n'est séparée »[2].

L'unicité de l'âme

« Cette substance est unique en toi ; plutôt, elle est toi, on le vérifie. Elle a des ramifications, des facultés dispersées dans tes organes, et lorsque tu sens quelque chose par quelqu'un de tes organes, ou que tu imagines, désires, t'irrites, la connexion qu'il y a entre cette substance et ces branches jette en elle une disposition telle qu'elle crée, par la répétition, une certaine docilité, ou mieux une habitude et une [seconde] nature qui deviennent maîtresses de cette substance dirigeante ainsi que le font les dispositions stables [*habitus*]. Mais comme cela se produit aussi en [sens] inverse, souvent une certaine disposition intellectuelle commence, puis s'amplifie dans cette substance dirigeante, alors la connexion en transporte l'influence aux ramifications, ensuite aux organes »[3].

(1) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, psychologie, tr. fr., p. 23.
(2) *Ibidem*, p. 33 du texte arabe (éd. Ján Bakoš).
(3) Ibn Sînâ : *al-Ishârât*, pp. 121-22, éd. Forget, tr. fr., p. 311.

Malgré donc la diversité de ses actes, de ses facultés, et de ses fonctions, l'âme est une et unique. La diversité de ses actes vient de la diversité de ses facultés. Ces actes diffèrent par l'intensité et la faiblesse, ou par la célérité et la lenteur, ou par la privation et l'*habitus* (par exemple : le doute diffère de l'opinion, puisque le doute est la non-croyance au sujet des deux extrêmes d'une idée, tandis que l'avis [al-ra'y] est la croyance en un des deux extrêmes), etc.

Ces facultés de l'âme se divisent — en une première division — en trois sortes : (1) l'âme végétale, qui est l'entéléchie première d'un corps naturel organisé, en tant qu'il naît, croît et se nourrit ; (2) l'âme animale, qui est l'entéléchie première d'un corps naturel organisé en tant qu'il saisit les particuliers, et se meut par la volonté ; (3) l'âme humaine, qui est l'entéléchie première d'un corps naturel organisé, en tant qu'on lui attribue qu'il fait les actes qui se font par le choix délibéré et la déduction basée sur le discernement, qu'il saisit les notions universelles.

Mais laissons ces facultés, leurs fonctions et leur localisation, et attachons-nous aux théories plus propres à Ibn Sînâ.

La constitution de l'âme raisonnable n'est pas imprimée dans une matière corporelle

L'une de ces théories, et qui a joué un grand rôle dans les discussions psychologiques et théologiques du moyen âge latin, est celle concernant la spiritualité de l'âme. Ibn Sînâ traite ce problème dans le chapitre 2 de la 5e *maqâlah* du VIe *fann* (= Psychologie) de la physique d'*al-Shifâ'* (pp. 206-218, de l'éd. Jan Bakoš) où il prouve que la constitution (qawâm) de l'âme raisonnable n'est pas imprimée dans une matière corporelle. Voici notre[1] traduction des passages essentiels de ce chapitre très important :

« Il n'y a pas de doute que l'homme possède quelque chose, une certaine substance qui reçoit et accueille les intelligibles[2]. Nous disons que la substance, qui est le lieu des intelligibles, n'est ni un corps, ni subsistant dans un corps en tant que faculté en lui ou une forme de lui. Car, si le lieu des intelligibles était un corps ou une grandeur quelconque, alors ou bien la forme intelligible y occuperait une chose unique et indivisible, ou bien elle y occuperait une chose divisible. La chose indivisible d'un corps est sans aucun doute une extrémité punctiforme. Examinons d'abord si son lieu peut être une extrémité indivisible. Nous disons que c'est impossible, car le point est une limite, qui ne se distingue pas de la ligne, ni en position ni en la grandeur qui y aboutit, d'une distinction pour laquelle le point serait une chose où quelque chose s'établit sans

(1) Parce que la traduction de Ján Bakoš ici n'est pas du tout satisfaisante (pp. 148-157).

(2) Bakoš incorpore cette phrase dans le titre du chapitre ; mais en fait c'est le début de celui-ci. C'est le mot : « nous disons... » qui l'a fait penser ainsi.



être dans quelque chose de cette grandeur ; mais comme le point ne se sépare pas par lui-même, étant donné qu'il est une extrémité essentielle à ce qui est grandeur *per se*, de même il est possible de dire, d'une certaine manière, qu'une extrémité s'y établit dans la grandeur dont il est la limite ; il est donc mesuré par cette grandeur par accident. Comme il est mesuré par lui par accident, de même il se termine par accident avec le point. Alors on aura une limite par accident avec une étendue par essence. Mais, si le point était capable de recevoir quelque chose, il aurait une essence distincte. Donc, le point aurait deux côtés : un côté qui serait contigu à la ligne dont il s'est distingué, et un autre côté qui est différent d'elle et opposé à elle (à la ligne). Il serait alors séparé de la ligne par sa constitution, et la ligne qui s'en sépare aurait une limite, et sans aucun doute ce serait un autre (point) qui rencontrerait le point, et alors ce point-là serait la limite de la ligne et non pas celui-ci. Parler de celui-là et de celui-ci serait la même chose. Ceci aboutirait à ce que le point ferait le couple avec la ligne, étant ou bien finie ou infinie. Or, cela fut démontré, en d'autres endroits, être impossible. Il est donc évident que par le déroulement du point un corps ne peut pas être constitué ; et que le point n'a pas une position propre. Il n'y a pas d'inconvénient à ce que nous référons à l'une des extrémités des deux (points) en disant que les deux points qui sont contigus à un seul point par ses deux côtés ou bien ils sont séparés par un point intermédiaire et par là ils ne sont pas tangents. Il s'ensuivrait que le (point) intermédiaire se diviserait, conformément aux principes que tu as déjà appris. Or, c'est impossible. Ou bien le (point) intermédiaire n'empêcherait pas les (deux points) entourants de se mettre en contact. Dans ce cas, les formes intelligibles seraient inhérentes dans tous les points, et tous les points seraient comme un seul point. Or, nous avons déjà posé que ce point un est séparé de la ligne ; la ligne, en tant qu'elle se sépare de lui (du point) a une autre extrémité par laquelle elle se sépare de lui. Alors ce point serait distinct de lui (var. d'elle) en position. Mais nous avons posé que tous les points furent de même position. Cela est donc absurde. Il est donc faux que le lieu des intelligibles dans le corps est une chose indivisible.

Reste donc que leur lieu dans le corps est une chose divisible. Supposons une forme intelligible dans une chose divisible. Si nous supposons des divisions dans la chose divisible, il adviendra à la forme de se diviser. Alors, ou bien les deux parties sont semblables, ou bien elles ne sont pas semblables. Si elles sont semblables, comment de deux se compose ce qui n'est pas elles, puisque le tout, en tant que tout n'est pas la partie, à moins que ce tout soit une chose qui se formera d'elles, quant à l'augmentation dans la grandeur ou l'augmentation dans le nombre, et non pas quant à la forme. Alors la forme intelligible serait une figure ou un nombre ; mais toute forme intelligible n'est pas une figure ou un nombre ; et alors la forme deviendrait imaginative, et non intelligible. Tu sais qu'il n'est pas possible de dire que chacune des deux parties est elle-même

le tout. Comment en serait-il autrement, puisque la seconde entre dans la notion du tout, et est hors la notion de l'autre partie. Il est donc clair et évident que l'une d'elles seulement ne désigne pas l'idée même de perfection.

Si elles ne sont pas semblables, voyons comment cela pourrait être, et comment la forme intelligible pourrait avoir des parties dissemblables. Car, les parties dissemblables ne peuvent être que les parties de la définition, qui sont les genres et les différences (spécifiques). De cela découleraient des absurdités, parmi lesquelles celle-ci : que toute partie du corps peut être divisée en puissance jusqu'à l'infini ; donc il faut que les genres et les différences soient infinis en puissance. Or, cela est absurde. Il est donc vrai que les genres et les différences essentielles d'une chose ne sont pas infinis en puissance, et il n'est pas possible d'imaginer une division qui distinguerait le genre et la différence. Même il n'est pas douteux que s'il y a un genre et une différence qui mériteraient une distinction dans le lieu, cette distinction ne s'arrêterait pas à l'imagination de la division. Il faut donc que les genres et les différences soient, en acte aussi, infinis. Or, il est établi que les genres, les différences et les parties de la définition d'une seule chose sont finis sous tous les rapports. Si les genres et les différences pouvaient être infinis en acte, il n'aurait été pas possible pour eux de se réunir dans un corps sous cette forme ; car cela nécessiterait que le même corps serait disjoint par des parties infinies en acte.

De plus, mettons que la division est advenue à ce qui est d'un côté et qu'on a séparé d'une part le genre, et d'autre part la différence. Si nous changeons la division, alors, ou bien : il y aura d'un côté la moitié d'un genre et la moitié d'une différence, ou bien il faut que le genre et la différence passent aux deux parties ; et le genre et la différence chacun penche vers une partie de la division. Alors notre hypothèse imaginative, ou notre division imaginative tournerait dans le lieu du genre et de la différence, et chacun d'eux s'inclinera vers un certain côté, selon la volonté de quelqu'un d'extérieur. Mais cela ne sert à rien. Car, nous pouvons engager une partie dans l'autre. De plus, tout intelligible ne peut pas être divisé en intelligibles plus simples que lui ; en effet, il y a des intelligibles qui sont les plus simples des intelligibles, et qui sont les principes de composition dans les autres intelligibles ; ils n'ont ni genres, ni différences (spécifiques) ; ils ne se divisent pas : ni selon la quantité, ni selon la notion. Donc, il n'est pas possible que les parties supposées soient semblables, chacune d'elles étant dans l'idée du tout. Mais le tout ne résulte que par la réunion uniquement. — Il n'est pas non plus possible qu'elles soient dissemblables ; donc il n'est pas possible que la forme intelligible se divise. Et puisque la forme intelligible ne peut pas être divisée, ni qu'elle occupe une extrémité indivisible d'une grandeur, et qu'il lui faut un réceptacle en nous, il faut affirmer que le lieu des intelligibles est une substance qui n'est pas un corps. Ni non plus leur réceptacle

en nous est une faculté dans un corps, car il (ce réceptacle) serait divisible comme le corps, et lui adviendraient les autres absurdités. Mais le réceptacle de la forme intelligible est en nous une substance incorporelle »[1].

Ce premier argument fut résumé dans le *Najâh* d'une manière plus claire ainsi :

« Nous estimons que la substance qui est le substratum des intelligibles n'est pas un corps et ne subsiste pas dans un corps de manière à être une faculté résidante, ou une forme, du corps. Si le substratum des intelligibles était un corps ou une grandeur quelconque, le corps — qui est le substratum des formes — serait indivisible ou divisible. Voyons d'abord si un tel substratum peut avoir une partie qui n'est plus divisible. Je crois que cela est absurde, puisqu'un point est une sorte de limite et sa position ne peut pas être distinguée de la ligne ou de la grandeur dont il est la limite. Donc, si quelque chose pouvait être imprimé sur lui, il devrait être imprimé sur une partie de cette ligne. Mais si le point n'existe pas séparément, mais est une partie essentielle de ce qui est en lui-même une quantité, on peut dire que, dans un certain sens, quelque chose qui est inhérent dans cette quantité (c'est-à-dire la ligne) dont le point est la limite, doit aussi être inhérent dans ce point et par là devenir accidentellement qualifié par lui. Quand cela arrive, il reste aussi accidentellement limité par ce point. Si le point était séparé et pouvait recevoir quelque chose, il serait une entité indépendente subsistant par elle-même et aurait deux côtés : un côté contigu à la ligne de laquelle il est distingué, et un autre côté opposé à lui. Il (le point) serait alors séparé de la ligne qui aurait une limite autre que le point qui le touche. Alors ce point-là et non pas celui-ci serait la limite de la ligne, et on serait en face du même problème répété *ad infinitum*. Il s'ensuivrait de cela que la répétition finie ou infinie des points produit une ligne, mais nous avons montré ailleurs que c'est absurde. Il est donc clair que les points ne sont pas réunis dans une ligne en s'assemblant les uns avec les autres. Il est clair aussi que le point n'a pas une position propre et distincte. On pourrait, quand même, référer à une partie des arguments donnés pour montrer l'absurdité de cette opinion, et dire :

(1) ou bien un certain point donné, qui se trouve au milieu de deux autres points séparés, les sépare, de manière à ce qu'ils ne se rencontrent pas. S'il en est ainsi, alors avec une intuition rationelle primaire, il s'ensuit que chacun des deux est particularisé par une certaine partie du point intermédiaire qu'il touche, et alors le point intermédiaire serait divisé. Mais cela est absurde ;

(2) ou bien la partie intermédiaire n'empêche pas les deux points latéraux de se toucher. La forme rationnelle serait alors inhérente à tous les points à la fois, et tous les points (qui s'interpénètrent selon cette

(1) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, psychologie, pp. 206-210, éd. Ján Bakoš.

supposition) seraient comme un seul point. Mais nous avons déjà supposé que ce point est séparé de la ligne, et par conséquent la ligne, séparée de lui, a une autre limite que le point par la limite duquel il est séparé du point en question. Alors ce point (qui sépare la ligne — du point en question) aurait une autre position qui diffère de ce point. Mais nous avons déjà posé que tous les points ont une seule position commune. Cela est une contradiction. C'est pourquoi l'opinion que le substratum des intelligibles est quelque partie indivisible du corps est fausse.

L'autre solution est que le substratum des intelligibles (si leur substratum est un corps) est quelque chose de divisible. Supposons une forme intelligible en quelque chose de divisible. Une forme, supposée ainsi comme subsistante en quelque chose qui est divisible en quelque sorte, serait elle-même accidentellement divisible. Alors les deux parties de la forme seraient ou bien semblables, ou bien dissemblables. Si elles sont semblables, pourquoi donc leur composé est-il quelque chose de différent d'elles ? Car le tout, en tant que tel, est différent de la partie. Si les parties étaient tout à fait semblables, la seule différence que leur totalité ferait est une augmentation selon la quantité ou selon le nombre, mais non pas selon la forme. Mais, s'il en est ainsi, alors la forme intelligible serait une certaine figure ou un certain nombre. Pourtant, aucune forme intelligible n'a ni figure ni nombre, sinon la forme serait représentationnelle et non pas intelligible.

Voici un autre argument plus clair. Il n'est pas possible de dire que la notion de chacune des deux parties est exactement la même que celle du tout, car, si la seconde partie n'entre pas dans la notion du tout, il est nécessaire qu'au début nous devions réserver la notion du tout à la première partie seulement et non pas aux deux. Mais si elle entre dans la notion du tout, il est clair que chacune de ces deux parties seule ne peut pas indiquer exactement la notion du tout complet.

Si, d'autre part, les deux parties de la forme sont dissemblables, voyons en quel sens une forme intelligible peut avoir de telles parties. Ces parties dissemblables peuvent être seulement les parties de la définition, à savoir les genres et les différences. De cela beaucoup d'absurdités s'ensuivraient nécessairement ; par exemple, chaque partie du corps est aussi divisible à l'infini, en puissance, de sorte que les genres et les différences doivent être aussi infinis en puissance. De plus, ce n'est pas la supposition de la division qui produit la distinction entre le genre et les différences ; s'il y avait un genre et une différence qui nécessitaient une distinction dans le substratum, la division ne dépendrait pas certainement de la supposition. Il s'ensuivrait nécessairement que les genres et les différences seraient infinis en acte, eux aussi. Mais il a été établi que les genres, les différences et des parties de la définition d'une seule chose sont, sous tous les rapports, finis. S'ils étaient infinis en acte, ils n'auraient pas pu se réunir dans le corps sous cette forme, car cela aurait nécessairement pour conséquence qu'un seul corps serait divisible à l'infini, en acte.

D'autre part, supposons que la division a lieu d'une certaine manière, et qu'elle a mis le genre sur un côté, et les différences sur un autre côté. Si cette manière de diviser est changée, elle mettrait mi-genre plus mi-différence d'un côté, et les autres moitiés d'un autre côté. Ou bien le genre et les différences changeraient de place, de sorte que dans notre supposition ou imagination la position du genre et des différences tournerait, et chacun d'eux se mouvrait dans n'importe quelle direction selon la volonté d'une personne extérieure. Mais ceci n'est pas la fin, parce que nous pouvons continuer en introduisant une nouvelle division à l'intérieur d'une division et ainsi de suite jusqu'à l'infini.

De plus, ce n'est pas tout intelligible qui soit divisible en de plus simples intelligibles, car certains intelligibles sont les plus simples et servent comme principes pour des (intelligibles) plus composés. Ils n'ont ni genres, ni différences (spécifiques), et ils ne sont pas divisibles selon la quantité ni selon le concept. Il n'est pas possible, donc, que les parties supposées de la forme devraient être dissemblables de sorte que chacune d'elles est, en concept, différente du tout et le tout est formé de leur réunion.

Si donc la forme intelligible est indivisible, et qu'elle n'est pas inhérente à une partie indivisible d'une grandeur, et, en même temps, il y a en nous quelque chose qui la reçoit — il est clair que le substratum des intelligibles est une substance qui n'est ni un corps, ni une faculté corporelle telle qu'elle serait sujette aux accidents du corps, à savoir la division et toutes les absurdités que cela comporte. »[1].

F. Rahman[2] fait remarquer que ce chapitre semblerait avoir pour source Aristote : *De Anima*, I, ch. 3, p. 407, où Aristote accuse Platon d'avoir fait du νοῦς une grandeur, dans le Timée. Aristote dit : « L'intellect est un et continu comme l'intellection, et l'intellection s'identifie aux concepts. Or, ceux-ci présentent une unité de consécution comme le nombre, et diffèrent en cela de la grandeur. Voilà pourquoi l'intellect à son tour ne peut être continu comme celle-ci, mais ou bien il sera sans parties, ou bien sa continuité ne sera pas celle d'une grandeur quelconque.

En outre, comment pourrait-il donc bien penser s'il est une grandeur? Pensera-t-il par tout lui-même ou par l'une quelconque de ses parties? « Par une partie » signifie soit selon la grandeur, soit selon le point — si toutefois le point mérite le nom de partie. Si donc il pense selon le point, comme les points sont infinis en nombre, il appert que jamais l'intellect ne pourra les parcourir. Mais s'il pense selon la grandeur, il pensera la même chose une pluralité ou une infinité de fois. Or, manifestement il ne le peut faire qu'une seule fois. Si d'ailleurs il lui suffit d'entrer en contact avec l'objet par l'une quelconque de ses parties, à quoi bon le mouvement

(1) Ibn Sînâ : *al-Najâh*, psychologie, ch. IX, édition M. Sabry al-Kurdî, Le Caire, 13.
(2) F. Rahman : *Avicenna's psychology*, an english translation of *Kitâb al-Najât*, book II, chap. VI, p. 100. Oxford University Press, 1952.

circulaire ou, absolument, la grandeur qu'on lui attribue? Et s'il lui faut penser l'objet par le contact de sa circonférence entière, que devient le contact des parties? De plus, comment pensera-t-il le divisible par l'indivisible ou l'indivisible par le divisible? »[1].

Mais ce texte d'Aristote ne constitue, par rapport au texte d'Ibn Sînâ qu'un petit noyau sans aucun développement ni élaboration. On ne trouve pas non plus chez Philopon (*De Anima*, 127 sqq.), ni chez Thémistius (*De Anima*, 20 sqq.) un développement comparable à celui d'Ibn Sînâ ; et les textes de ces deux commentateurs auxquels réfère F. Rahman sont sans rapport avec l'exposé d'Ibn Sînâ. Aussi faut-il ou bien chercher ailleurs que chez ces deux commentateurs la source de l'exposé d'Ibn Sînâ, ou bien inscrire au crédit de celui-ci cette entière argumentation. Jusqu'à preuve de contraire, nous choisirons la seconde alternative.

Un autre argument

Puis Ibn Sînâ donne un autre argument. Il dit dans le *Shîfâ'* :

« Nous pouvons démontrer cela par un autre argument. Nous disons que la faculté intellectuelle abstrait les intelligibles de la quantité déterminée, du lieu, de la position et d'autres (catégories) énumérées auparavant. Nous devons examiner l'essence de cette forme abstraite de la position comment est-elle abstraite d'elle : est-ce par rapport à la chose dont on a pris (quelque chose), ou par rapport à la chose qui a pris (quelque chose)? Je veux dire que l'être de cette vérité intelligible abstraite de la position est-il dans l'existence extérieure, ou dans l'existence conçue dans la substance intelligente? Or, il est impossible de dire que c'est ainsi dans l'existence externe. Il ne reste que de dire qu'elle est séparée de la position et du lieu dans son existence *in mente*. Quand elle existe *in mente*, elle n'a pas de position, elle n'est pas susceptible de référence, de localisation, ou de division ou de quelque chose de la sorte. Elle ne peut donc pas être dans un corps.

En outre, si la forme unique non divisible, qui est pour des choses indivisibles quant au concept, s'imprime dans une matière divisible qui a des dimensions — alors : ou bien il n'y a pas — pour aucune de ses parties supposées selon ses directions — de rapport à la chose intelligible dont l'essence est une, qui est indivisible et abstraite de la matière, ou bien il y a un rapport avec chacune de ses parties supposées, ou bien il y a un rapport avec les unes à l'exclusion des autres. Si donc aucune d'elles ne (le) possédait, leur totalité ne le possèderait non plus, car ce qui se compose de choses séparées est aussi séparé. Si c'est pour quelques-

(1) Aristote : *De l'âme*, I, 3, p. 407, ll. 6-19. Tr. E. Barbotin, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1966, pp. 14-15.



unes à l'exclusion des autres, celles qui n'ont pas le rapport n'appartiendraient en rien à l'idée de celles-là. Si pour chaque partie supposée il y a un certain rapport, toute partie supposée en elle, telle qu'elle est, aurait un rapport ou bien avec l'essence, ou bien avec une partie de l'essence. Si pour toute partie supposée il y a un rapport avec l'essence telle qu'elle est, alors les parties ne seraient pas les parties du concept de l'intelligible, mais chacune d'elles est intelligible en elle-même, séparément. Si toute partie possédait un rapport, autre que le rapport de l'autre partie avec l'essence, il est connu que l'essence serait divisible dans l'intelligible. Or, nous l'avons déjà posée comme indivisible. C'est là une absurdité. Si l'une d'entre elles avait un rapport avec quelque chose de l'essence et qu'une autre eût un rapport avec une autre partie de l'essence, la division de l'essence serait plus manifeste[1].

De cela il est manifeste que les formes imprimées dans la matière corporelle ne peuvent être que des images des choses particulières divisibles, et chacune de ses parties a un rapport, en acte ou en puissance, avec une partie de l'image. En outre, la chose multiple dans les parties de la définition a, quant à la perfection (ou entéléchie), l'unité de ce qui est indivisible. Voyons donc comment cette existence unique, en tant qu'une, se dessine dans le divisible ; et alors ce qu'on dirait d'elle et de ce qui est indivisible par définition serait le même.

De plus, il est établi pour nous que les intelligibles supposés, — dont il est de la nature de la faculté raisonnable d'intelleger en acte chacun d'eux — sont infinis, en puissance. Et il est établi pour nous que la chose, qui est capable d'accomplir des choses infinies en puissance, ne peut pas être un corps, ni une faculté dans un corps. Nous avons établi cela dans les sections précédentes. Il ne se peut point donc que l'essence, qui conçoit les intelligibles, soit subsistante dans un corps, ni que son action se fasse dans un corps ou par un corps »[2].

Voilà le texte d'*al-Shifâ'*. Voyons maintenant, pour plus de clarté, le texte correspondant d'*al-Najâh :*

« On peut démontrer cela par une autre manière, en disant que c'est la faculté rationnelle elle-même qui abstrait les intelligibles — d'une

(1) Le texte arabe publié par Ján Bakoš est ici fautif, et par là aussi sa traduction : « Et s'il y avait rapport de chacune avec une chose de l'essence *autre que l'essence, avec laquelle l'autre (partie) est en rapport*, la division de l'essence serait plus manifeste » (p. 152). Nous avons, pour cela, suivi la traduction latine : « Si vero una illarum habuerit comparationem ad aliquid essentie et alia ad aliud essentie habuerit comparationem, tunc divisio essentie erit manifestor » (p. 90, in Sofia Vanni Rovighi : *L'Antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino :* Milano, 1965).

(2) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, psychologie, pp. 210-212, éd. Ján Bakoš. Nous avons consulté également la traduction latine reproduite par Sofia Vanni Rovighi : *L'Antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, testi : Avicenna : *De anima* (pars V, chap. II), pp. 87-90. Milano, 1965 [d'après l'édition de Venise, Avicenna : *Opera*, Venetiis 1508, *De anima*, pars V.]



quantité déterminée, d'un lieu, d'une position et d'une toute autre catégorie. Examinons cette forme elle-même qui est abstraite de la position, et demandons-nous comme cela fut effectué. Cette abstraction est-elle en référence au sujet connaissant? C'est-à-dire cet intelligible est-il abstrait de la position dans son existence externe, ou dans son existence conceptuelle dans l'intelligent? Il est absurde qu'il en soit ainsi dans son existence externe ; de sorte que la seule alternative (qui nous reste) est qu'il est abstrait de la position et du lieu dans son existence dans l'intellect. Ainsi, quand la forme intelligible vient à l'être dans l'intellect, elle ne possède pas une position par laquelle elle peut être indiquée et ainsi divisée ou soumise à de semblables procédés; c'est pourquoi elle ne peut pas être dans un corps.

D'ailleurs, quand les formes unitaires et indivisibles des choses qui sont indivisibles quant au concept sont imprimées, sur une matière divisible ayant des dimensions, alors ou bien aucune des parties supposées n'a une relation quelconque avec l'intelligible unitaire qui est indivisible et abstrait de la matière, ou bien chacune et toutes les parties supposées a un rapport avec lui, ou bien quelques parties ont ce rapport à l'exclusion des autres. Si aucune des parties n'a de rapport avec lui, alors le tout (qui est composé de parties) ne peut possiblement avoir aucun rapport avec lui. Si quelques parties ont un rapport avec lui, et les autres n'ont aucun rapport avec lui, alors les parties qui n'ont aucun rapport avec cet intelligible n'entrent pas dans son concept d'aucune manière. Mais si chaque partie supposée a un rapport quelconque avec lui, alors ou bien elle est en rapport avec l'intelligible comme un tout, ou avec une partie de lui. Si toute partie supposée de la matière où l'intelligible est inhérent a un rapport avec le tout de l'intelligible, alors les parties ne sont pas des parties de l'intelligible, mais chacune est indépendante comme une entité intelligible ; elle serait l'intelligible lui-même. Dans ce cas l'intelligible serait en acte intelligible infiniment de fois en un seul moment. Si chaque partie a un rapport différent avec cette entité, alors l'entité, comme un intelligible, doit être divisible selon le concept. Mais c'est une contradiction, car nous l'avons déjà posée comme indivisible. Si le rapport de chaque partie est avec une partie différente de l'entité intelligible, alors sa divisibilité est d'autant plus manifeste, seulement elle est inconcevable. Il apparaît de cela que les formes imprimées sur la matière sont seulement les formes extérieures d'entités particulières divisibles, et chaque partie de la première est, en acte ou en puissance, en relation avec la seconde. D'autre part, une chose qui est multiple quant à ses parties de définition est une unité quand elle est considérée comme un tout. Cette unité est indivisible. Alors comment cette unité, en tant que telle, peut-elle être imprimée sur quelque chose de divisible? Autrement, l'absurdité que nous avons mentionnée à propos de l'intelligible indivisible se ferait jour.

D'ailleurs, nous avons établi que les intelligibles supposés, dont le rôle de la faculté rationnelle est de les connaître en fait l'un après l'autre — sont

infinis en puissance. Il est certain aussi que le substratum d'une chose qui peut embrasser des choses infinies ne peut pas être un corps, ni une faculté dans un corps. Cela fut démontré dans *La Physique* d'Aristote. Il est donc impossible que l'entité qui reçoit des intelligibles doive être inhérente dans un corps, ou que son action doive être dans un corps ou par un corps. »[1].

Arguments psychologiques

Ibn Sînâ ajoute aux deux arguments exposés plus haut, d'autres arguments qui sont plutôt psychologiques que dialectiques, et qu'on peut résumer ainsi :

1. Le premier est que « l'âme humaine se connaît elle-même directement, et non par l'intermédiaire d'un instrument tel que son corps. La preuve en est que si l'âme se connaissait par l'intermédiaire d'un instrument corporel, elle ne connaîtrait pas cet instrument, mais connaîtrait seulement par lui. Or elle se connaît et elle connaît qu'elle connaît. La connaissance qu'elle a d'elle-même est donc directe, indépendante de tout organe corporel, ce qui revient à dire qu'elle n'est pas elle-même un corps. Cet argument se trouve immédiatement confirmé par une sorte de contre-épreuve : toutes les facultés de l'âme autres que la raison sont incapables de se connaître elles-mêmes. Le sens ne se perçoit pas ; l'imagination ne s'imagine pas ; il existe donc, pour l'âme raisonnable, une manière propre d'informer son corps »[2].

2. Deuxième argument : « Toutes les facultés qui usent d'un instrument corporel pour agir se fatiguent à mesure que leur action se prolonge, parce que leur instrument se fatigue à force de travailler. La simple prolongation d'un mouvement suffit à détruire la complexion naturelle de l'instrument considéré ; mais ce sont surtout les excitations sensibles intenses et pénibles qui endommagent les organes des sens au point d'en arriver à les détruire. Une lumière éblouissante aveugle, un éclat de tonnerre assourdit, si bien qu'après avoir vu une lumière très forte on n'en distingue plus une faible, non plus que l'on n'entend un son léger après avoir entendu un bruit violent. Or, il en va d'une manière exactement inverse dans l'ordre de la connaissance intellectuelle. Lorsqu'un intellect s'est exercé à acquérir les connaissances les plus difficiles, il acquiert ensuite aisément les plus faciles ; les seules fatigues ou désordres auxquels la connaissance intellectuelle soit exposée, tiennent à ce qu'elle s'aide de l'imagination qui, elle, se fatigue.

(1) Ibn Sînâ : *al-Najâh*, pp. 177-178.

(2) Ét. Gilson : « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant », pp. 46-47, in *Arch. d'hist. doctr. et littér. du moyen âge*, IV (1929), Paris, 1929. C'est un résumé de ce que dit Ibn Sînâ dans le *Shifâ'*, *Lib. VI Nat. P. V, cap.* 2, f. 23-24 de la traduction latine (Venise, 1508). Le résumé correspondant d'*al-Najâh* se trouve chap. X (pp. 50-54 de la tr. anglaise de F. Rahman), 178-180 du texte arabe, éd. Kurdî, Le Caire, 1938.



3. « Enfin, toutes les parties du corps se débilitent à mesure que l'âge avance, et cet affaiblissement commence à partir de quarante ans environ. Au contraire, la faculté d'appréhender les intelligibles n'acquiert habituellement toute sa force qu'une fois passé cet âge. Elle se comporte donc d'une manière tout opposée à celle des facultés dont l'exercice est lié aux organes du corps. Ainsi l'on ne saurait douter que l'âme raisonnable soit une forme libre de sa matière » (*ibidem*, pp. 47-48).

Mais si l'âme est libre de sa matière, c'est-à-dire de son corps, pourquoi exerce-t-elle ses fonctions dans et à travers le corps ?

Ibn Sînâ répond en disant que ce sont les facultés animales qui aident l'âme raisonnable en plusieurs choses :

D'abord la sensation lui fournit les particuliers. De ces particuliers l'âme obtient quatre choses :

1) L'intellect tire les universels des particuliers, par abstraction, en privant ceux-ci de leur matière, et en faisant les distinctions qui s'imposent : le commun et le distinct, l'essentiel et l'accidentel. D'où l'âme obtient les principes de la conception, à l'aide de l'imagination.

2) L'âme établit des relations entre ces universaux, par exemple : la négation et l'affirmation.

3) L'acquisition des prémisses expériencielles, en trouvant par la sensation un prédicat nécessaire à un sujet quelconque.

4) L'acquisition des croyances probables qui méritent notre foi par suite de la tradition intense qui les transmet.

L'âme humaine se sert donc du corps pour acquérir ces principes en vue des concepts et des jugements. Une fois ces connaissances acquises, l'âme revient à elle-même. « Si, après cela, l'une des facultés inférieures l'occupe, cela la détourne complètement de sa propre activité. Mais si elle n'est pas ainsi détournée, elle n'aura plus besoin des facultés inférieures pour sa propre activité, sauf dans quelques choses où elle a besoin particulièrement de se référer encore une fois à la faculté de l'imagination pour trouver un nouveau principe en plus de ce qui fut obtenu auparavant, ou bien pour se rappeler une image. Cela arrive souvent au début, mais rarement après, et quand l'âme devient parfaite et forte, elle s'isole absolument dans ses actes, et les facultés de sensation, d'imagination et toutes les autres facultés corporelles la détournent de ses activités. Par exemple, un homme a besoin d'une bête de somme et d'autres moyens de transport ; mais une fois arrivé à la place voulue, après avoir accompli son travail et qu'il se sent réfractaire à repartir à cause de certains événements, le même moyen (de transport) qu'il avait employé pour s'y rendre, lui paraîtra un obstacle. »[1].

(1) Ibn Sînâ : *al-Najâh*, pp. 182-183 ; tr. angl., p. 56. Le passage correspondant dans le *Shifâ'* se trouve pp. 219-220, éd. Ján Bakoš.



LE COMMENCEMENT DE L'AME

Les âmes humaines sont de la même espèce et du même concept. Si elles existaient avant les corps, elles seraient ou bien des entités multiples ou une seule entité. Mais il est impossible qu'elles soient l'un ou l'autre, comme il sera démontré plus tard. C'est pourquoi il est impossible qu'elles existent avant les corps.

Il faut se demander d'abord pourquoi il est impossible qu'elles soient numériquement multiples. Nous disons que la différence mutuelle entre les âmes, avant qu'elles soient unies aux corps, vient ou bien de leur quiddité et de leur forme, ou bien de la matière qui est multiple dans l'espace où une partie particulière est occupée par chaque matière, ou bien des différents temps propres à chaque âme quand elle se trouve dans un corps, ou bien enfin des causes qui divisent leur matière. Mais leur différence ne vient pas de leur quiddité ou de leur forme, puisque leur forme est la même. Donc leur différence vient du réceptacle de la quiddité. ou du corps auquel la quiddité est spécifiquement attachée.

L'âme, avant son union avec le corps, est une quiddité pure et simple. Il est donc impossible pour une âme d'être numériquement différente d'une autre, ou pour la quiddité d'admettre une différentiation essentielle. Cela est vrai dans tous les cas ; car la multiplicité des espèces de ces choses dont les essences sont des concepts purs est due seulement aux substrats qui les reçoivent et à ce qui est affecté par eux, ou bien due seulement à leurs temps. Mais quand elles sont tout à fait séparées, c'est-à-dire quand les catégories que nous avons énumérées ne s'appliquent pas à elles, elles ne peuvent pas différer. Il est donc impossible qu'elles aient entre elles une multiplicité ou une diversité. Il n'est pas donc vrai qu'avant d'entrer dans leurs corps, les âmes ont des essences numériquement différentes.

En outre, il est impossible que les âmes aient numériquement une seule essence, car quand deux corps arrivent à l'être deux âmes aussi arrivent à l'être en eux. Alors :

a) ou bien ces deux âmes sont deux parties de la même âme, et dans ce cas une seule chose qui ne possède aucune grandeur ni figure serait divisible en puissance. Mais cela est évidemment absurde, d'après les principes établis en physique ;

b) ou bien une âme qui est numériquement une serait en deux corps. Cela aussi est facile à réfuter.

Il est donc démontré que l'âme vient à l'être chaque fois qu'un corps apte à la recevoir existe. Le corps qui vient à l'être ainsi est le royaume et l'instrument de l'âme. C'est pourquoi l'âme, dès sa création, éprouve une sorte d'inclination qui la porte à s'occuper de son corps, à le diriger,



et à pourvoir à ses besoins. Cette affection lie l'âme spécialement à son corps, et la détourne d'autres corps qui sont différents d'elle en nature, de sorte que l'âme ne se met pas en contact avec eux sauf à travers son corps propre. Ainsi quand le principe de son individuation, c'est-à-dire ses dispositions particulières, advient à elle, elle devient un individu. Ces dispositions déterminent son attachement à ce corps particulier et forment la relation de leur convenance mutuelle, quoique cette relation et sa condition puissent nous paraître obscures. L'âme accomplit sa première entéléchie à travers le corps ; mais son développement ultérieur ne dépendra pas du corps, mais dépendra de sa propre nature.

Mais les âmes, après leur séparation d'avec les corps, restent individuelles par suite des différentes matières où elles furent, et par suite des temps de leur naissance et leurs différentes dispositions dues à leurs corps qui diffèrent nécessairement à cause de leurs conditions particulières[1].

L'Âme est immortelle

Que l'âme ne meurt pas avec la mort du corps, cela est dû au fait que toute chose qui se corrompt par la corruption d'une autre chose est en quelque rapport avec elle. Or, tout ce qui se trouve en quelque rapport avec une autre chose : ou bien son rapport avec elle est le rapport d'un équivalent dans l'existence, ou bien enfin son rapport avec elle est le rapport de quelque chose qui lui est postérieur, ou bien son rapport avec elle est le rapport de quelque chose qui lui est antérieur, et qui est antérieur par l'essence et non par le temps. Si, donc, l'âme se trouve dans un rapport d'un équivalent dans l'existence, et que cela soit essentiel et non accidentel, alors chacun sera relatif à l'autre en essence. Alors ni l'âme ni le corps ne serait une substance. Et si ce rapport est accidentel et non pas essentiel, alors avec la corruption d'un terme, seulement le rapport accidentel de l'autre terme sera anéanti, mais l'essence ne se corrompt pas pour autant. Mais si le rapport de l'âme et du corps est tel qu'elle est postérieure à lui dans l'existence, alors le corps sera la cause de l'existence de l'âme. Or, les causes sont de quatre sortes : ou bien le corps est la cause efficiente de l'âme et c'est lui qui confère à elle l'existence, ou bien il est son réceptable et sa cause matérielle — peut-être par composition, comme les éléments le sont pour le corps, ou par simplicité, comme le bronze pour la statue — ou bien le corps est la cause formelle de l'âme, ou bien enfin le corps est sa cause finale. Mais le corps ne peut pas être la cause efficiente du corps, car le corps, comme tel, n'agit pas ; il n'agit que par ses facultés. S'il pouvait agir par son essence, et non pas par ses facultés, tous les corps agiraient de la même manière. D'autre part, les facultés corporelles

(1) Ibn Sînâ : *al-Najâh*, chap. XII, pp. 183-184 ; tr. angl. 56-58 ; *al-Shifâ'*, pp. 220-224, éd. Bakoš.



sont toutes ou bien des accidents ou bien des formes matérielles, et il est impossible que les accidents ou les formes subsistant dans la matière puissent produire l'être d'une entité subsistant par elle-même indépendamment de la matière, ou l'être d'une substance absolue. Il n'est pas non plus possible que le corps soit le réceptacle et la cause matérielle de l'âme, car nous avons clairement montré et démontré que l'âme n'est pas du tout et sous aucun rapport imprimée dans le corps. Donc, le corps n'est pas pourvu de la forme de l'âme, ni par simplicité ni par composition de manière à ce que certaines parties du corps sont composées et mélangées ensemble d'une certaine façon et que l'âme est imprimée après en elles. Il est, en outre, impossible que le corps soit la cause formelle ou finale de l'âme, c'est plutôt l'inverse qui est vrai.

Alors le rapport de l'âme et du corps n'est pas celui d'un effet à une cause nécessaire. La vérité est que le corps et le mélange *(mizâj)* sont une cause accidentelle de l'âme. En effet, car la matière d'un corps propre à devenir l'instrument de l'âme et son propre substratum vient à l'être, les causes séparées donnent l'être à l'âme individuelle, et c'est ainsi que l'âme procède d'elles. Car il est impossible de donner l'être à des âmes différentes sans une cause spécifique. D'autre part, l'âme n'admet pas la multiplicité numérique, comme nous l'avons montré. Chaque fois qu'une chose nouvelle vient à l'être, elle doit être précédée par une matière qui est prête à la recevoir ou à avoir un rapport avec elle, comme cela est démontré dans les autres sciences. Si une âme individuelle devait venir à l'être sans un instrument par lequel elle agit et atteint la perfection, son existence serait sans objet ; mais rien n'est sans but dans la nature. En effet, quand la convenance et la préparation pour une telle relation se trouve dans l'instrument, il devient nécessaire que telle chose comme l'âme devrait procéder des causes séparées.

Mais si l'existence d'une chose nécessite l'existence d'une autre, la corruption de la première n'entraîne pas nécessairement celle de la seconde. Cela n'advient que là où son existence même subsiste par ou dans cette chose. Beaucoup de choses qui procèdent d'autres choses survivent à la corruption de celles-ci ; quand leur existence ne subsiste pas en elles, et surtout quand elles doivent leur existence à quelque chose d'autre que ce qui fut seulement préparatoire à l'élimination de leur être. Et en effet, l'être de l'âme procède réellement de quelque chose de différent du corps et des fonctions corporelles, comme nous l'avons montré ; sa source d'émanation doit être quelque chose qui diffère du corps. Ainsi quand l'âme doit son être à cette autre chose et seulement durant le temps de sa réalisation elle doit l'être au corps, son existence serait indépendante du corps, qui n'est que sa cause accidentelle ; il n'est pas donc possible de dire qu'ils ont une relation mutuelle qui nécessiterait que le corps précède l'âme en tant qu'il est sa cause nécessaire.

Voyons maintenant la troisième division que nous avons mentionnée au début, à savoir que le rapport de l'âme au corps est un rapport de la

précédence dans l'être, c'est-à-dire que l'âme précède le corps dans l'existence. Alors, ou bien la priorité est temporelle, et dans ce cas son existence ne s'attache pas au corps, puisque l'âme le précède dans le temps. Ou bien la priorité est quant à l'essence, et non pas temporelle, car l'âme ne serait pas séparée du corps quant au temps ; cette priorité veut dire que quand la première entité vient à l'être, l'être de la postérieure doit s'ensuivre. Alors, la première entité ne peut pas exister, si la postérieure est supposée non-existante. Je ne dis pas que la supposition de la non-existence de la postérieure nécessite la non-existence de la première, mais je dis que la postérieure ne peut pas être non-existante sauf quand quelque chose est advenu naturellement à la première qui l'avait faite non-existante. Donc, ce n'est pas la supposition de la non-existence de l'entité postérieure qui nécessite la non-existence de la première, mais la supposition de la non-existence de la première elle-même, car la postérieure peut être supposée non-existante seulement après que la première elle-même a cessé d'exister. Puisqu'il en est ainsi, il s'ensuit que la cause de non-existence doit advenir dans la substance de l'âme, nécessitant avec elle la corruption du corps, et que le corps ne peut pas se corrompre par une cause propre à lui-même. Mais la corruption du corps advient par une cause propre à lui-même, à savoir par des changements dans sa composition et son mélange *(mizâj)*. Il est donc faux que l'âme se trouve par rapport au corps dans la situation d'être attachée à lui par une priorité essentielle, et qu'en même temps le corps se corrompt par une cause en lui-même ; alors il n'existe pas de telle relation entre l'âme et le corps. Bref, le postérieur dépend de l'antérieur, mais l'antérieur par essence ne peut pas dépendre du postérieur.

Puisqu'il en est ainsi, toutes les formes de rapport entre le corps et l'âme sont donc démontrées être fausses ; il ne reste plus que d'affirmer que l'âme, dans son existence, n'a aucune relation avec le corps ; mais elle est en relation avec d'autres principes qui ne sont pas sujets au changement ou à la corruption.

Que l'âme ne peut pas du tout admettre aucune corruption, voici une preuve décisive : « Tout ce qui peut se corrompre par une raison quelconque a en lui-même la *puissance*[1] de se corrompre, et avant la corruption il a l'*acte* de subsister. Mais il est absurde que la même chose a, *sous le même rapport*, la puissance de se corrompre et l'acte de subsister ; sa *puissance* de corruption ne peut pas être due à sa subsistance actuelle, car le concept de la puissance est contraire à celui de l'acte. En outre, la relation de cette puissance est opposée à la relation de cette actualité, car l'une est en rapport avec la corruption, et l'autre avec la subsistance. Ces deux concepts sont à attribuer à deux facteurs différents dans la chose concrète. D'où nous disons que l'actualité de la subsistance et la *puissance* de la corruption peuvent être combinées dans les choses combinées et dans

(1) « Puissance » en italique s'oppose à *acte* ou *être en acte*.



de telles choses qui subsistent dans les choses composées. Mais ces deux concepts ne peuvent pas se réunir dans des choses simples dont l'essence est séparée. Je dis, dans un autre sens absolu, que ces deux concepts ne peuvent pas exister ensemble dans une chose simple dont l'essence est unique. Cela parce que toute chose qui persiste et a la *puissance* de corruption a aussi la *puissance* de subsister, puisque sa subsistance n'est pas nécessaire. Quand elle n'est pas nécessaire, alors elle est possible ; or, la possibilité est de la même nature que la *puissance*. Ainsi la *puissance* de subsistance est dans sa substance même. Mais il est clair que l'actualité (= l'état d'être en acte) de subsistance d'une chose n'est pas la même que sa *puissance* de subsistance. Donc l'actualité de subsistance est un fait qui advient au corps qui a la *puissance* de subsister. C'est pourquoi cette *puissance* n'appartient pas à quelque chose qui est en acte, mais à quelque chose dont l'existence en acte est seulement un accident et ne constitue pas son essence réelle. Il s'en suit nécessairement que son être est composé d'un facteur dont la possession donne l'existence en acte à cette chose (ce facteur est la forme dans tout existant concret), et un autre facteur qui atteint cette existence en acte, mais qui, en lui-même, a seulement la *puissance* d'exister (et ce facteur est la matière dans l'existant concret).

Ainsi, si l'âme est absolument simple et n'est pas divisible en matière et forme, elle ne pourra pas se corrompre. Mais si elle est composée, laissons de côté le composé et considérons seulement la substance qui est sa matière. Nous disons : ou bien la matière continuera à être divisible et alors la même analyse continuera d'être appliquée à elle, et nous aurons une régression à l'infini — ce qui est absurde ; ou bien cette substance et base ne cessera jamais d'exister. Mais s'il en est ainsi, notre discours présent est consacré à ce facteur qui est la base et l'origine (c'est-à-dire la substance), et non pas au composé qui est composé de ce facteur et un autre. Il est donc évident que toute chose, qui est simple et n'est pas composée, ou qui est l'origine et la base (c'est-à-dire la substance) du composé, ne peut pas, en elle-même, posséder aussi bien l'actualité de la subsistance et la *puissance* de la corruption. Si elle a la *puissance* de se corrompre, elle ne peut pas avoir l'actualité de la subsistance ; et si elle a l'actualité de la subsistance et de l'existence, elle ne peut pas avoir la *puissance* de la corruption. Il est donc manifeste que la substance de l'âme n'a pas la *puissance* de la corruption. Des choses qui viennent à l'être et qui se corrompent, le corruptible est seulement le composé concret. La *puissance* de se corrompre et de subsister en même temps n'appartient pas à quelque chose qui confère l'unité au composé, mais elle appartient à la matière qui, en puissance, admet ces deux contraires. Alors le composé corruptible, en tant que tel, ne possède ni la *puissance* de subsister ni celle de se corrompre, ni les deux à la fois. Quant à la matière elle-même, ou bien elle a une subsistance qui n'est pas due à aucune *puissance*, qui lui donne la capacité de subsister —

comme d'aucuns le pensent —, ou bien elle a une subsistance par une *puissance* qui lui donne la subsistance, mais qui n'a pas la *puissance* de se corrompre ; cette dernière étant quelque chose qu'elle acquiert. La *puissance* de corruption d'entités simples qui subsistent dans la matière est due à la matière et n'est pas dans leur substance. L'argument qui prouve que tout ce qui vient à l'être se corrompt, par suite de la finitude des *puissances* de subsistance et de corruption — n'est valable que pour ces choses dont l'être est composé de matière et de forme. La matière a la *puissance* que cette forme peut subsister en elle, et en même temps la *puissance* que cette forme peut cesser d'exister en elle. Il est donc évident que l'âme est absolument incorruptible. Voilà ce que nous avons voulu prouver. »[1].

Réfutation de la doctrine de la transmigration des âmes

Il nous reste de parler d'un dernier point auquel a touché Ibn Sînâ dans sa psychologie, à savoir : sa réfutation de la doctrine de la métempsychose, « d'après laquelle une même âme peut animer successivement plusieurs corps, soit humains, soit animaux ou même végétaux »[2], qui fut professé par, entre autres, Platon, Pythagore et Plotin.

Aristote réfute cette doctrine en deux passages de son *De Anima:*

a) Dans le premier, il reproche aux pythagoriciens, et à travers eux à Platon qui adopta leur doctrine, de n'avoir pas déterminé la relation exacte entre l'âme et le corps. « On rattache, dit-il, l'âme à un corps et on l'introduit en lui, sans aucunement définir la cause de cette union ni l'état du corps en question. Il semblerait pourtant que ce fût indispensable. C'est en effet grâce à un élément commun qu'un terme agit en quelque manière et que l'autre pâtit, que l'un est mû et que l'autre meut, et aucun de ces rapports mutuels ne s'établit entre des termes pris au hasard. Or, nos théoriciens s'efforcent seulement de déterminer quelle sorte d'être est l'âme, mais pour le corps qui doit la recevoir ils n'apportent plus aucune détermination ; comme s'il se pouvait, conformément aux mythes pythagoriciens, que n'importe quelle âme pénètre dans n'importe quel corps ! [Opinion absurde], car il semble que chaque corps possède une forme et une figure particulière »[3].

b) Dans le second il reprend la même idée en disant que c'est « à juste raison que, selon certains penseurs, l'âme n'existe pas sans un corps, ni

(1) Ibn Sînâ : *al-Najâh*, pp. 187-189, éd. du Caire, 1938 ; tr. angl., chap. XIII, pp. 61-63, Oxford-London, 1952.

(2) Lalande : *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, s.v., p. 623, 10e éd. Paris, 1968.

(3) Aristote : *De l'âme*, I, ch. 3, p. 407 b 15-24. Tr. fr. par E. Barbotin, p. 16, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1966.



ne s'identifie à un corps quelconque : elle n'est pas un corps, en effet, mais quelque chose du corps, et c'est pourquoi elle se trouve dans un corps, et *dans tel corps déterminé*. On ne peut donc, à la façon de nos devanciers, la faire entrer dans un corps et l'y adapter sans préciser aucunement la nature et la qualité de celui-ci [= le corps] : l'expérience montre, au contraire, que n'importe quoi ne peut recevoir n'importe quoi. La même conclusion résulte aussi du raisonnement : pour chaque chose l'entéléchie se réalise par la loi de nature dans le sujet en puissance, c'est-à-dire en telle matière appropriée. »[1].

Ibn Sînâ, sur les traces d'Aristote, reprend les mêmes arguments, aussi bien dans le *Shifâ'*[2] que dans le *Najâh*[3]. Il y dit que l'union entre les âmes et leurs corps ne se fait pas par hasard. Chaque corps, une fois venu à l'être, mérite une âme particulière. Il n'y a pas de corps qui mérite des âmes, et d'autres qui ne les méritent pas, puisque les individus des espèces ne diffèrent pas dans ce qui constitue leur essence. « Si nous supposons une âme qui transmigre dans plusieurs corps dont chacun mérite pour lui-même une âme attachée à lui, alors deux âmes se trouvent dans le même corps en même temps. En outre, comme nous l'avons déjà dit, la relation entre l'âme et le corps n'est pas telle que l'âme est imprimée dans le corps, mais dans le sens que l'âme s'occupe du gouvernement du corps de manière à ce qu'elle soit consciente de ce corps, et que le corps soit influencé par ses actes. Chaque être vivant est conscient de ce qu'il a une âme unique qui le gouverne et le contrôle, de sorte que, s'il y avait une autre âme dont l'être vivant n'est pas conscient, que lui-même n'est pas conscient de soi, ni qu'il s'occupe de son corps, une telle âme n'aurait pas de relation avec son corps, car la relation ne peut être que de cette manière. »[4].

L'intellect actif

La classification des intellects chez Ibn Sînâ est très proche de celle que nous avons vue chez al-Fârâbî :

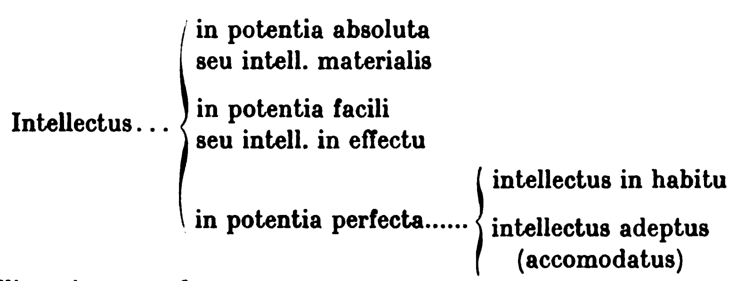
a) intellect hylique ;
b) intellect par *habitus ;*
c) intellect acquis ;
d) intellect actif.

En effet, la faculté théorique ou contemplative est une faculté dont le rôle est de s'imprimer des formes universelles abstraites de la matière.

(1) Aristote : *De l'âme*, II, ch. 2, p. 414a, ll. 19-27 ; tr. fr. E. Barbotin, p. 35.
(2) Ibn Sînâ : *al-Shifâ'*, psychologie, pp. 229-231, éd. Bakoš.
(3) Ibn Sînâ : *al-Najâh*, p. 189, éd. Kurdî, Le Caire, 1938.
(4) Ibn Sînâ : *al-Najâh*, p. 189, éd. Kurdî, tr. angl., p. 64.

Cette faculté contemplative a des relations avec les intelligibles. « Elle est d'abord dans l'état de puissance absolue ; n'ayant encore reçu aucun intelligible, elle ne connaît rien et ne peut par elle-même rien connaître ; on lui donne alors le nom d'intellect matériel : *intellectus materialis*. On peut considérer d'autre part l'intellect dans l'état de puissance facile ou possible, c'est-à-dire comme muni des premiers intelligibles à l'aide desquels il peut acquérir les autres ; lorsque nous possédons en effet les principes premiers, nous pouvons apprendre les démonstrations d'Euclide, comme un enfant qui connaît les éléments de l'écriture peut apprendre à écrire. Sous cet aspect, l'intellect apparaît comme étant déjà en acte par rapport au précédent, on lui donne donc le nom d'*intellectus in effectu*. Considérons enfin l'intellect en tant que puissance parvenue à la perfection de sa possibilité ; il peut alors présenter deux aspects. Ou bien on le considère comme s'étant rendu maître des connaissances que l'on peut déduire des premiers principes et comme capable de les considérer à tout moment : c'est l'*intellectus adeptus*, ou *accomodatus* qui ... est conféré à l'âme du dehors par l'Intelligence agente.

« Si donc nous considérons à part la classification des intellects proprement dits, chez Avicenne, nous obtenons le tableau suivant :



Intelligencia agens »[1].

L'intellect hylique est ainsi appelé par ressemblance avec la matière première qui, par elle-même, n'a aucune forme, et qui est le substratum de toute forme.

L'intellect par habitus *(al-'aql bi al-malakah)* est celui qui possède les premiers intelligibles, c'est-à-dire les prémisses nécessaires : par exemple, les axiomes : tels que : la partie est moins grande que le tout ; deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles. Cet intellect peut être dit intellect en acte par rapport à l'intellect hylique.

Quand le rapport est absolu, c'est-à-dire quand la forme intelligible est présente dans l'intellect, qu'il la contemple et intellige en acte, qu'il intellige ce qu'il l'intellige en acte, il est alors un intellect acquis. Au niveau de l'intellect acquis s'achève l'espèce humaine ; et là la faculté humaine s'assimile aux principes premiers de l'être « tout entier »[2].

(1) Ét. Gilson : « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant », pp. 60-61, in *Arch. d'Hist. doctr. et littér. du moyen âge*, IV (1929).

(2) Ibn Sînâ : *il-Najâh*, p. 166, éd. Kurdî.

Ces intellects forment une hiérarchie, et chacun sert l'autre : l'intellect acquis est servi par tous ; il est la fin dernière. Puis l'intellect en acte est servi par l'intellect par *habitus*. L'intellect hylique sert l'intellect par *habitus*.

D'autre part, l'intellect pratique sert tous ces intellects. Celui-ci à son tour est servi par l'imagination ; celle-ci est servie par des facultés : une avant elle et l'autre après elle : celle qui est avant est l'ensemble de facultés animales, et celle qui est après elle est la faculté qui conserve ce que l'imagination apporte.

Arrivons maintenant à l'Intellect (ou Intelligence) actif. Voici comment Ibn Sînâ l'explique :

« Nous disons que la faculté contemplative (m. à m. théorique) dans l'homme passe de la puissance à l'acte par l'illumination *(inârah)* d'une substance dont la nature est de produire de la lumière. Cela est ainsi car une chose ne passe de la puissance à l'acte par elle-même, mais grâce à quelque autre chose qui lui donne l'actualité. L'actualité que cette substance donne à l'intellect humain possible est les formes intelligibles. Il y a donc quelque chose qui, de sa propre substance confère et imprime à l'âme les formes intelligibles. Cette entité possède, en son essence, ainsi les formes intelligibles, et elle est, par conséquent, essentiellement un intellect. Si elle était un intellect en puissance, cela impliquerait une régression à l'infini, ce qui est absurde ; et ainsi la série doit s'arrêter à quelque chose qui, en son essence, est un intellect et qui fait que tous les intellects en puissance deviennent des intellects en acte. Ce quelque chose est en soi-même une cause suffisante pour faire passer les autres intellects de la puissance à l'acte ; par rapport aux intellects en puissance qui passent à l'acte, il est appelé l'intellect actif, comme l'intellect hylique est appelé par rapport à lui : un intellect passif, ou comme l'imagination est appelé par rapport au même : un second intellect passif. L'intellect qui se trouve entre ces deux est appelé : l'intellect acquis *('aql mustafâd)*.

Cet intellect actif se trouve en rapport avec nos âmes qui sont intellects en puissance, et avec les intelligibles qui sont des intelligibles en puissance — dans la même relation que le soleil par rapport à nos yeux qui sont des réceptacles en puissance, et aux couleurs qui sont des perceptibles en puissance. Car, lorsque l'influence du soleil — c'est-à-dire le rayon — atteint les objets potentiels de la vision, ils deviennent des perceptibles actuels, et l'œil devient un réceptacle actuel. De même, quelque force émane de cet intellect actif et va aux objets de l'imagination qui sont des intelligibles en puissance, et les fait des intelligibles en acte, et fait de l'intellect en puissance un intellect en acte. Et comme le soleil est par lui-même un objet de vision et fait que l'objet potentiel de la vision devient un objet actuel, de même cette substance est en elle-même intelligible et fait que les autres intelligibles en puissance deviennent des intelligibles en acte. Mais ce qui est en lui-même intelligible est en lui-même un intellect ; car ce qui est intelligible en lui-même est la forme abstraite

de la matière, spécialement lorsqu'il est par lui-même abstrait, et non pas par autre chose. Cette substance doit donc être un intelligible en lui-même éternellement, comme il est intelligent en acte. »[1].

L'influence de la psychologie d'Ibn Sîna sur le moyen âge latin

L'influence de cette psychologie avicennienne sur les philosophes chrétiens du moyen âge fut considérable. Elle s'est exercée par deux voies : une directe, et l'autre indirecte. La première est la traduction latine du dixième livre d'*al-Shifâ'*, qui traite de la psychologie[2]. Cette traduction est due à Joannes Avendauth (ou Avendeath) et à Dominicus Gundissalinus, comme il apparaît du prologue[2] de la traduction latine : « Liber Avicennae de anima translatus de arabico in latinum a Dominico Archidiacono. Prologus ejusdem ad archiepiscopum Toletanum Reimundonem. Reverendissimo Toletanae sedis archiepiscopo et Hispaniarum primati, Joannes Aendehut Israelita, philosophus, gratum debitae servitudinis obsequium... Quapropter jussum vestrum, Domine, de transferendo Avicennae Philosophi libro de anima effectui mancipare curas quatenus vestro munere et nostro labore latinus fieret certum quod hactenus extitit incognitum ; scilicet an sit anima, et quid et qualis sit, secundum essentiam et effectum, rationibus verissimis comprobatur. Hunc igitur librum vobis praecipientibus, et me singula verba vulgariter proferente, et Dominico Archidiacono singula in latinum convertente, ex arabico translatum in quo quidquid Aristoteles dixit libro suo *de Anima*, et *de Sensu et sensato*, et *de Intellectu et intellecto*, ab autore libri scias esse collectum ».

Donc, d'après ce prologue, Jean Avendauth, l'israélite, traduisit par l'ordre de l'archevêque de Tolède, Raimundo, le livre d'Ibn Sînâ sur l'âme, et que la traduction, dictée par lui en langage vulgaire, c'est-à-dire espagnol de l'époque, fut mise en latin par l'archidiacre Dominicus. C'est le même Dominicus Gundissalinus (ou Gundisalvi) qui traduisit *al-Maqâṣid* d'al-Ghazâli[3], le *De coelo et mundo*, les *Libri physicorum quatuor* d'Ibn Sînâ, la *Métaphysique d'al-Shifâ*[4], et le *De scientiis* d'al-Fârâbî.

(1) Ibn Sînâ : *al-Najâh*, pp. 192-193, éd. Kurdî ; tr. angl., pp. 68-69.

(2) Prologue mise en tête de la traduction latine de la psychologie d'*al-Shifâ'*, manuscrit de la bibliothèque de la Sorbonne, n° 1793 ; et reproduit par Jourdain *in Recherches critiques sur l'âge et sur l'origine des traductions latines d'Aristote*, pp. 504-505. Paris, 1819.

(3) Dans le manuscrit lat. n° 6552 de la Bibliothèque Nationale à Paris, la métaphysique d'*al-Maqâṣid* commence par ces mots : « Metaphysica Algaz. translata a magistro Dominico, archidiacono segoviensi, apud Toletum, ex arabico in latinum. »

(4) Le manuscrit latin n° 6443 de la Bibliothèque Nationale à Paris, porte cette note : « Completus est liber quem transtulit Dominicus Gundisalvi, archidiaconus Toleti, de arabico in latinum. »



La voie indirecte est double : d'une part la traduction latine de *Maqâṣid al-falâsifah* d'al-Ghazâlî[1], et d'autre part le *De Anima* (entre 1126-1150) de Dominicus Gundissalinus[2], le traducteur du livre d'al-Ghazâli et de la psychologie d'Ibn Sînâ. En effet, le *Maqâṣid* d'al-Ghazâlî expose la doctrine d'Ibn Sînâ, puisque celui-ci représente aux yeux de celui-là l'archétype du philosophe musulman.

Outre ces deux sources pour la vraie connaissance de la doctrine psychologique d'Ibn Sînâ, il exista au moyen âge latin une autre source, apocryphe celle-ci : c'est le : *Liber Avicenne, in primis et secundis substantiis et de fluxu entis*, imprimé dans l'édition latine des œuvres d'Ibn Sînâ (Édition de Venise, 1508, f. 64 b-67 b), que B. Haneberg a étudié[3]. C'est un livre apocryphe, qui, dès le premier chapitre, cite Denys l'Aréopagite, et dans le quatrième chapitre saint Augustin est souvent cité. L'auteur cherche toujours à se conformer à la religion chrétienne. A. Birkenmajer l'attribue à Gundissalinus[4] ; mais É. Gilson estime que, « bien que ce traité est tout à fait dans sa manière (la manière de Gundissalinus), le contenu n'en coïncide pas avec les autres écrits authentiques que nous avons de lui, notamment avec le *De Anima* dont il reprend pour une part le sujet ». Pourtant, ne pouvant pas identifier l'ouvrage, il ne trouve « aucune impossibilité que Gundissalinus en soit l'auteur, mais tant que des attestations manuscrites ne confirmeront pas cette hypothèse, il n'y aura pas lieu d'en faire une certitude »[5].

Par ces trois voies divergentes, la psychologie d'Ibn Sînâ est entrée profondément dans la philosophie scolastique chrétienne du moyen âge latin. Dès le dernier tiers du XIIe siècle, des augustiniens ont subi l'influence d'Ibn Sînâ. Celle-ci s'étendait en s'approfondissant durant les deux premiers tiers du XIIIe siècle, comme l'a bien prouvé Ét. Gilson[6] en analysant les textes de Guillaume d'Auvergne, de Roger Bacon et de Jean Peckam. Elle se prolongera jusqu'au premier tiers du XIVe siècle, où elle sera « le point de départ de Duns Scot », selon l'expression de Gilson[7].

(1) La traduction latine fut imprimée sous le titre : *Logica et Philosophia Algazelis Arabis*, in-4°, Venise, 1506. Cette édition contient : *Logica*, f. 1-23 ; — *Philosophia*, f. 24-63.

(2) Le *Liber de anima* de D. Gundissalinus a été étudié par A. Löwenthal : *Dominicus Gundisalvi und sein psychologisches Compendium*, Königsberger Inaug.-Dissert., Berlin, 1890. Löwenthal l'a réimprimé dans un travail ultérieur : Pseudo-Aristoteles über die Seele. Eine psychologische Schrift des 11. Jahrhunderts und ihre Beziehungen zu Salomo ibn Gabirol (Avicebron), Berlin, 1891 (pages 1-35), où il donne une édition partielle du *De qnima* de Gundissalinus (chap. I-VII et chap. X).

(3) B. Haneberg : *Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Albertus Magnus*. Abhandl. d. k. bayer. Akad. d. Wissenschaften, München, 1866.

(4) *In* Ueberweg : *Grundriss d. Geschichte der Philosophie*, t. II, 11e édit., p. 362.

(5) Ét. Gilson : « Les sources gréco-arabes... », p. 93.

(6) Dans l'article cité : « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant », in *Arch. d'Hist. doctr. et littér. du moyen âge*, IV (1929), pp. 74-109.

(7) Voir : Ét. Gilson : « Avicenne et le point de départ de Duns Scot », dans *Archives d'hist. doctr. et littér. du moyen âge*, II (1927), pp. 89-149.

L'influence de la psychologie avicennienne sur Albert le Grand est plutôt plus nuancée[1]. Il lui emprunte, dans son *Summa de creaturis* les dix arguments pour démontrer la spiritualité de l'âme, et dit expressément : « Rationes vero necessariae sunt istae. Et ponantur primo rationes Avicennae... »[2]. Mais il prend Ibn Sînâ comme un simple commentateur d'Aristote sans avoir rien changé à la pensée du Premier Maître. Il emprunte donc à Ibn Sînâ plusieurs idées qui en fait ne représentaient pas fidèlement la pensée authentique d'Aristote, mais faisaient partie de la synthèse aristotélo-néoplatonisante d'Ibn Sînâ.

En ce qui regarde saint Thomas d'Aquin, il y a des points d'accord, et d'autres que celui-ci ne partage pas. Par exemple, saint Thomas n'accepte pas la doctrine avicennienne de l'Intelligence agente séparée. Mais il donne raison à Ibn Sînâ en ce qui concerne l'intellect possible, qu'il trouve conforme à la foi catholique ! « Unde quantum ad intellectum possibilem eius [Sc. Avicennae] opinio est quam tenemus secundum fidem catholicam, quamvis erret cum aliis de intellectu agente, ut dictum est. » Car Ibn Sînâ « ponit intellectum possibilem in diversis diversum, fundatum in essentia animae rationalis, et non esse virtutem corporalem, et cum corpore incipere, sed non cum corpore finiri ». Et plus loin il dit : « Et ideo dico cum Avicenna... intellectum possibilem incipere quidam esse cum corpore, sed cum corpore non deficere, et multiplicari secundum divisionem materiae in diversis individuis, sicut alias formas substantiales ». — C'est donc pour des raisons religieuses qu'il critique Ibn Sînâ, autrement il est d'accord avec lui. Car, pense saint Thomas, admettre que l'Intellect agent est une substance séparée, c'est admettre que notre âme ne dépend pas directement de Dieu, mais d'une intelligence créée[3].

Le côté mystique de la théorie de l'Intellect agent chez Ibn Sînâ a, d'autre part, attiré quelques figures du moyen âge, par exemple Pierre d'Espagne, futur pape sous le nom de Jean XXI. Grabmann a montré que Pierre d'Espagne professait une théorie de la connaissance où Avicenne se substituait expressément à Aristote pour tout ce qui concerne l'ordre mystique, absent, comme l'on sait, du système d'Aristote. « Pierre d'Espagne a subi l'influence du courant de la théorie illuminative scolastique, théorie qui procède d'Ibn Sînâ »[4].

(1) Voir : A. Ch. Pegis : *St. Thomas and the Problem of the Soul in the thirteenth century*, pp. 77-120 ; Ét. Gilson : « l'âme raisonnable chez Albert le Grand », pp. 21 sqq., in *Arch. d'Hist...*, XVIII-XX (années 1943-1945), Paris, 1945.

(2) Albert le Grand : *Summa de creaturis*, pars II *(De homine)*, tract. I, q. 59, art. 2, p. 286. *Opera*, éd. Jammy, vol. 19, Lyon, 1651.

(3) Voir Sofia Vanni Rovighi : *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, pp. 26-28. Milano, 1965.

(4) M. Grabmann : *Mittelalterische lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken* (Sitzungsberichte d. bayer. Akad. d. Wissenschaften, philos.-philolog. und hist. Klasse (1928, 5), München, 1928, pp. 112-113.

On peut expliquer l'immense fortune dont Ibn Sînâ jouissait au moyen âge latin, de 1130 à 1250 environ, par deux raisons :

1) La première est que la métaphysique, la psychologie, la physique d'Ibn Sînâ furent traduites en latin avant que les traités d'Aristote sur les mêmes sujets fussent traduits en latin, puisque les livres d'Ibn Sînâ furent traduits entre 1130 et 1150.

2) La seconde est la synthèse qu'Ibn Sînâ a su donner de la doctrine péripatéticienne et la doctrine néo-platonicienne, qui plaisait à quelques penseurs à tendance mystique et illuministe.

Conclusion

Le système d'Ibn Sînâ est assurément la plus vaste synthèse tentée en Islam de courants philosophiques antérieurs, surtout entre le péripatétisme d'Aristote et de ses commentateurs d'une part, et le néoplatonisme d'autre part. Sa vaste encyclopédie philosophique, *al-Shifâ'*, est la véritable somme de la philosophie à tous les âges de l'histoire de la philosophie. Si dans les grandes lignes il ne s'écarte pas beaucoup d'Aristote, et de ses commentateurs d'une part, du néo-platonisme tel qu'il est conçu par al-Fârâbî, dans les détails de raisonnement, il ne manque pas souvent d'originalité.

C'est un penseur résolument rationaliste, et les traits mystico-religieux qu'on peut relever parfois dans son œuvre ne sont là que comme des pièces d'ornementation destinées ou bien à orner l'édifice doctrinal, ou à donner le change à une théocratie ombrageuse ; ils ne s'insèrent pas logiquement dans son système philosophique ; aussi l'avons-nous délibérément passés sous silence, quitte à les étudier ailleurs dans une histoire de la mystique musulmane.

La vigueur de sa pensée philosophique a déclenché un mouvement philosophique de grande envergure dont les plus grands représentants seront les al-Suhrawardî al-maqtûl, les Ibn Ṭufayl, les Fakhr al-Dîn al-Râzi, les Dawwâni et jusqu'à Mullâ Ṣadra au XVIIe siècle, qui se réclameront tous de lui et puiseront essentiellement à sa source. Doué d'une force d'assimilation peu commune, il a su paraphraser les grandes œuvres du Premier Maître, à l'aide parfois d'al-Fârâbî, en relever les points essentiels, et les commenter ensuite.

Animé sûrement d'un noble élan vers l'originalité de pensée, d'un désir ardent de dépasser le maître grec, de frayer pour lui-même et pour la philosophie en Islam un chemin qui serait propre à celui-ci, son génie ne fut pas assez grand pour pouvoir mener à bien cette tâche. C'est pourquoi sa tentative de créer une philosophie propre tourna court. Sa fameuse « philosophie orientale » ne fut qu'un rêve et un mythe.



LA PHILOSOPHIE EN ESPAGNE MUSULMANE

I

INTRODUCTION

Si la figure d'Ibn Rushd domine la philosophie musulmane en Occident (Espagne et Afrique du Nord), il a eu pourtant quelques prédécesseurs en cette partie de l'empire musulman, qui se sont occupés de la philosophie, y ont contribué d'une manière plus ou moins originale.

La première figure de marque fut Muḥammad IBN MASARRAH, né à Cordoue (le 7 Shawwâl 269 h./19 avril 883), qui parcourut l'Afrique du Nord, se rendit en Orient musulman où il étudia la théologie mu'tazilite et la mystique. Puis il rentre à Cordoue, durant le règne de 'Abd al-Raḥmân III, où un cercle de plus en plus grand de disciples fervents l'entourait dans un lieu solitaire de la montagne de Cordoue, loin d'une population ombrageuse et prévenue contre la philosophie. C'est là qu'il mourut le 20 octobre 931 (en 319 h.) à l'âge de 48 ans[1].

Ses livres sont tous perdus. Mais, grâce au travail infatigable d'Asin Palacios[2], qui a réuni les différentes notices le concernant dans Ibn 'Arabi, Ibn Ḥazm et Ṣâ'id, on peut faire une idée, quelque vague qu'elle soit, de son œuvre. Sa source principale est une doctrine d'inspiration plotinienne attribuée à Pseudo-Empédocle, où Plotin, Philon, Jamblique, les gnostiques se donnent rendez-vous. On y trouve, à côté du principe plotinien de la Matière spirituelle créée, les deux principes de l'amour et de la haine : l'amour est la divinité qui assure l'unité du Tout ; il réside dans le centre de la Sphère ; par contre, la haine est le principe de division et de dispersion dans ce Tout ; et les deux principes résident dans la

(1) Voir sur sa vie : Ibn al-Faraḍi, n. 1302 ; al-Ḍabbi, n. 163 ; al-Maqqarî, t. II, p. 376 ; Ibn Khâqân ; *Maṭmaḥ al-anfus*, p. 58, éd. Istânbul, 1302 h/1895 ; Ṣâ'id al-andalusî ; al-Qifṭî, s. v.

(2) Asin Palacios : *Ibn Masarra y su escuela*, édité dans le tome I d'*Obras Escogidas*, Madrid, 1946.



Matière première. Dieu est considéré comme l'absolue simplicité, comparé à la lumière qui pénètre tout. On y reconnaît cinq substances ou hypostases, à savoir : la Matière première, l'Intelligence, l'âme, la nature, et la matière seconde.

Ibn Masarra adopte cette doctrine pseudo-empédoclienne et la développe. Voici un résumé de ses idées principales :

1. Dieu est l'Un plotinien, principe unique, simple et inconnaissable, de qui émanent tous les êtres par une série d'hypostases du monde intelligible formé de ces cinq substances. De l'Un on ne peut avoir qu'une connaissance relative, par le moyen d'une intuition mystique. Ibn Masarra exprime tout cela par une série d'images et de symboles : par exemple, les cinq substances sont comparées aux cinq colonnes qui soutiennent l'univers, qui est comme un immense édifice dont le Toit est l'Un Divin, les murs symbolisent les êtres créés, par lesquels se manifeste à l'extérieur l'essence divine de l'univers, et l'habitation intérieure représente la nature inconnaissable de l'Essence divine, dans laquelle on ne peut pénétrer que par une intention unificatrice résultant de l'extase.

2. Tous les êtres proviennent de la Matière première, qui est le principe de tous les êtres, qu'ils soient spirituels ou matériels. Son symbole est le Trône de Dieu. Tous les êtres ont un double mode d'être : une réalité occulte qui est l'être authentique des choses, et une réalité apparente, qui est le monde sensible.

3. Avant la création, Dieu exista à travers une nuée indifférenciée émanée de Lui, comme manifestation de la plénitude de son être, formant la Matière première, de laquelle émaneront toutes les choses. Cette nuée chaotique reçoit la forme à la réflexion de la lumière divine, d'où surgirent les formes célestes, corps lumineux aptes à recevoir les esprits angéliques. La première de ces formes célestes est l'*Intelligence Universelle*, à qui Dieu donna la Science Divine de la connaissance infinie de tout ce qui a existé, existe et existera. Cette Intelligence reflète en une planche vierge toute sa Science, comme si elle était une plume pour écrire, c'est pourquoi elle s'appelle le Calame Divin ; et ce que cette Intelligence écrit ainsi forme l'*Ame Universelle*, qui engendre à son tour la *Nature Pure*, dernier échelon du monde créé de la Lumière. Puis, la surabondance de l'être qui émane de Dieu, s'étend jusqu'à couvrir la même *Obscurité*, à travers la *Nature Pure*, produisant ainsi la *Matière seconde* qui constitue le *Corps Universel*.

Nous ne pouvons pas continuer à exposer cette doctrine mystique qui ne touche la philosophie que de loin. Pourtant, il faut bien se rappeler que son influence fut grande, après la mort d'Ibn Massarra, sur la pénétration des sciences philosophico-mystiques en Espagne musulmane.

Mentionnons encore Ibn al-Sîd al-Baṭalyawsi (1052-1129), né à Baṭalyaws (= Badajoz) en 444 h. (1052), qui a subi surtout l'influence

de l'Encyclopédie des Frères de la Pureté *(Rasâ'il Ikhwân al-Ṣafâ)*, un recueil de traités qui couvrent toute la science au IVe siècle de l'hégire, composé par un groupe de penseurs semi-savants, semi-philosophes, et semi-mystiques, qui vivait au deuxième tiers du IVe siècle de l'hégire (xe de l'ère chrétienne), et dont l'étude sort du cadre de notre livre. C'est un amalgame chaotique des idées gnostiques, plotiniennes, pythagoriciennes et pseudo-scientifiques. Comme œuvre philosophique, retenons d'Ibn al-Sîd deux petits opuscules : (a) *kitâb al-masâ'il (Livre de questions)*, analysé et partialement édité par Asin Palacios, d'après le manuscrit n. 1518 de l'Escurial[1] ; (b) *kitâb al-Ḥadâ'iq (Livre des cercles)*, édité et traduit en espagnol par Asin Palacios[2]. Les traits essentiels de sa pensée sont :

1. Dieu est l'Être par excellence. Les philosophes Le symbolisent par l'Un Divin. C'est l'Être Absolu duquel on ne peut prédire ni l'antériorité, ni la postériorité physiques ou temporelles ; Il est en dehors du temps et de l'espace ; Il est immuable, non engendré, sans principe, ni fin ; Il est éternel et immobile. Son Être est toujours en acte, sans aucune puissance, absolument nécessaire. Il est, pourtant, absolument transcendant, et de Son être procède l'existence réelle de tout existant.

2. Les attributs sont de deux sortes : *a)* des attributs qui distinguent un sujet d'un autre, et qui désignent une différence essentielle ; *b)* des attributs qui désignent une propriété du sujet. Les attributs qu'on peut appliquer à Dieu sont de la seconde sorte, car on ne peut pas ajouter à l'Essence Divine une qualité pour la distinguer des autres essences. Mais puisque l'Essence Divine est radicalement distincte de toute autre essence, il n'y a que deux voies qui puissent nous permettre de qualifier Dieu : l'une est négative, qui consiste à nier de Dieu toutes les imperfections des êtres créés ; et l'autre positive, qui consiste à Lui attribuer, mais élevées au plus haut degré, les perfections humaines.

3. Le passage de l'Unité Divine à la multiplicité des êtres créés se fait par l'intermédiaire de la théorie plotinienne de l'émanation. Ici Ibn al-Sîd dépend entièrement d'al-Fârâbî et d'Ibn Sînâ. La seule nouveauté chez lui par rapport à ceux-ci c'est le fait qu'il s'efforce d'appuyer ses idées sur des raisonnements mathématiques du type néo-pythagoricien. Dieu est la Cause Première de laquelle émanent tous les êtres, et qui donne à chaque être sa part d'être. Mais ces êtres ne sont pas créés par Dieu de la même manière : mais ils sont créés selon un ordre hiérarchique, de manière à ce que les êtres ontologiquement plus proches de Dieu donnent l'être à ceux qui en sont plus éloignés. Les êtres procèdent de Dieu comme du nombre I procède les autres nombres : comme le nombre 3 ne procède pas directement du nombre 1, ni 5 de 2, ou ne 3, de même en

(1) In *Al-Andalus*, III, 1935, pp. 345-389.
(2) In *Al-Andalus*, V, 1940, pp. 63-154 ; tr. seule, in *Obras Escogidas*, II et III (un seul volume), 1948, pp. 507-562.



ce qui concerne l'émanation des êtres : ils s'enchaînent selon un ordre rigoureux et continu. Par conséquent, autant on est plus proche de Dieu, autant on est plus parfait.

Le premier degré de l'être est l'Un Divin et Unique, auquel aucun être ne participe. A partir de Lui émanent les neuf anges divins, qui sont les neuf Intelligences des sphères ; la première entre Elles procède de Dieu, et chacune des autres procède de l'Intelligence qui lui est immédiatement antérieure ou supérieure : la première Intelligence, quoique créée, est la première par rapport aux autres êtres. De la dernière Intelligence, celle qui est chargée du monde sublunaire, l'Intellect Agent tient son être, et cet Intellect Agent a ceci en commun avec les Intelligences des sphères : qu'il est exempt de toute sorte de matière, mais s'en distingue par le fait qu'il est chargé du monde sublunaire et de communiquer sa force opérative à l'intellect humain, comme le soleil illumine la terre. Après l'Intellect Agent viennent les âmes humaines, qui ressemblent aux dix premières Intelligences en étant exemptes en elles-mêmes de matière, mais elles s'en distinguent par le fait que ces âmes résident dans des corps auxquels elles sont unies, ce qui diminue leur force opérative et les fait nécessiter l'illumination par l'Intellect Agent, en vue de connaître leurs propres essences et les intelligibles purs. Ces âmes ont, à leur tour, différents degrés, qui sont, selon les uns : 12 (9 célestes et 3 sublunaires), et selon les autres : 15 (neuf célestes et six sublunaires).

4. L'homme représente l'apogée de la création, parce qu'il réunit en lui le résumé de tout ce qui existe dans le monde ; c'est pourquoi l'homme est appelé un microcosme. La science humaine suit un chemin circulaire : elle commence avec la connaissance mathématique pure ; de là elle passe à l'étude des magnitudes qui nécessitent de la matière pour être conçues, et de là aux corps qui sont matériels. Mais à partir de la physique, qui est la science du monde matériel, et par un processus inverse du premier, se produit un cycle de dématérialisation successive, par l'étude des corps circulaires d'abord, et puis l'étude des végétaux, animés par l'âme végétative, des animaux, dirigés par l'âme irascible, et l'homme régi par l'âme rationnelle. De là on passe à l'étude de cette âme rationnelle, arrivant ainsi à la connaissance des principes intellectuels, au moyen desquels s'accomplit la métaphysique ou la science divine. De là on passe à la connaissance de l'Intellect Agent, duquel on passe aux Intelligences des Sphères célestes, pour aboutir enfin à l'Un Divin, Être Nécessaire *per se* et Cause de toutes les choses ; d'où on passe à l'étude des attributs divins et du gouvernement du monde. Le processus ascendant s'appelle : la spéculation humaine, et le processus descendant s'appelle : la spéculation divine. Et ainsi, comme l'existence de l'homme a son principe en un intelligible, et que la fin à laquelle elle parvient est un intelligible, tandis que l'homme, placé entre les deux extrêmes, est un être sensible, de même sa science commence avec un intelligible et se termine en un intelligible, tandis que les sciences intermédiaires entre les deux extrêmes traitent



des sensibles. De cette manière, le terme final de la science humaine est le même terme final de l'essence de l'homme[1].

Comme on le voit, Ibn al-Sîd adopte un système philosophique très proche de celui d'Ibn Sînâ, et qui n'a rien d'original par rapport à celui-ci, sauf en quelques petits points de détail de peu d'importance.

⁂

Pour compléter cette esquisse, on peut mentionner l'œuvre logique d'Abû Ṣalt Umayya ibn 'Abd al-'Azîz ibn Abû Ṣalt[2], né à Denia en 469 h. (1067), et mort à Bujia en 546 h. (1151). Connu surtout comme poète et littérateur, il s'occupa de médecine, d'astronomie, de géométrie, de musique et de logique. Ce qui nous intéresse ici c'est son livre *Taqwîm al-Dhihn (Rectification de l'entendement)* édité et traduit en espagnol par Gonzalez Palencia, d'après le manuscrit n. 646 de l'Escurial[3]. C'est un abrégé de logique destiné à fournir le moyen de rectifier l'entendement pour bien raisonner dans les sciences. Voici comme l'auteur conçoit son livre : « En premier lieu, dans le premier chapitre, j'ai fait un résumé concis du traité *Sur les cinq universaux (= Isagogé)*; dans le second, j'ai étudié ce qui a trait au traité *Sur les dix catégories;* dans le troisième, j'ai résumé le traité *De Interpretatione;* dans le quatrième, celui *Sur le syllogisme;* dans le cinquième, celui *Sur la démonstration.* J'ai mis en des cadres schématiques les modes des trois figures de syllogisme, simples et composées, dans leur trois matières, pour faciliter leur étude et leur compréhension. J'ai divisé chacun des cadres en colonnes : la première contient le nombre des modes de la figure, la seconde comprend les majeures, [la troisième : les mineures], et la dernière : les conclusions dérivées de ces prémisses. Avant et après chaque cadre j'ai placé un résumé concis des propriétés de chaque figure et la manière de réduire les syllogismes imparfaits aux syllogismes parfaits »[4]. Il n'y a de nouveau dans ce traité que cette schématisation.

(1) Voir Asin Palacios : *Obras escogidas*, II et III, pp. 508-526; Miguel Cruz Hernandez : *Historia de la Filosofía española*, t. I, pp. 313-321. Madrid, 1957.

(2) Voir sur sa vie et ses écrits : Ibn Abî Uṣaibi'ah, II, p. 52 sqq. ; Ibn Khillikân, I, p. 228 sqq. ; Ibn al-Qifṭi, p. 80 sqq. ; Ḥaji Khalîfah, II, p. 48, III, p. 41 et 442, IV, p. 146 ; al-Maqqarî, I, p. 533 sqq. ; Brockelmann, *GAL*, I, 486.

(3) González Palencia : *Rectificación de la mente...*, par *Abû Salt de Denia*. Texto arabe, traduccion y estudio previo por... Madrid, 1915.

(4) Abû Ṣalt : *Rectificacion*, pp. 5-6 du texte arabe ; tr. esp., pp. 57-58.

II

Ibn Bajjah : sa vie et ses écrits

a. Sa vie[1]

Mais toutes ces tentatives de philosopher en Andalousie ne constituèrent qu'une étape primaire ; et la spéculation philosophique proprement dite ne commence qu'avec Ibn Bâjjah, connu chez les Latins sous le nom d'Avempace, qui doit être regardé comme le premier philosophe en Occident musulman.

Abû Bakr Muḥammad ibn Yaḥyâ ibn al-Ṣâ'igh, connu sous le nom d'Ibn Bâjjah, est né à Saragosse vers la fin du vᵉ siècle de l'hégire (xɪᵉ de l'ère chrétienne). Il vivait dans cette ville durant le règne d'al-Musta'în II (1085-1109 J.-C.), le dernier prince de la dynastie de Banû Hûd qui régnait à Saragosse, à Lérida, Catalyud et Tudela, de 430 h. (1039) jusqu'à 503 (1110). Sa famille semble avoir été une famille d'orfèvres, puisque Bâjjah et Arraj signifient « argent » dans l'arabe andalou de cette époque, et notre philosophe semble avoir exercé ce métier d'argentier, puisqu'en une occasion il tira de sa bourse douze pièces de jacinthe d'une valeur de 12.000 dinars. Il fait ses premières études philosophiques à Saragosse, qui comptait une tradition d'enseignement philosophique depuis qu'avant 1065 déjà al-Kirmâni s'établit dans cette ville et avant lui Abû 'Abdullâh Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Madhḥijî ibn al-Kattâni (m. vers 420 h./1029), médecin de Cordoue, philosophe, et maître d'Ibn Ḥazm.

Ibn Bâjjah acquit une vaste connaissance en plusieurs sciences. Il fut philologue, poète, musicien, philosophe. Quand les Almoravides conquirent Saragosse en 503 h. (1110 J.-C.), sa renommée était déjà établie de manière à ce qu'il gagna vite la confiance du gouverneur de Saragosse, nommé par les Almoravides : Ibn Tifilwit, gouverneur de cette ville au nom de 'Alî ibn Yûsuf ibn Tâshufîn. On rapporte qu'il devint ministre d'Ibn Tifilwit. Vers 509 (1116 J.-C.), deux ans avant la prise de Saragosse par Alphonse le Batailleur (1118), Ibn Bâjjah partit pour le Sud, résidant à Alméria, Grenade, Séville, Jaen. A Séville il s'établit, exerçant la profession de médecin, s'adonnant à l'enseignement et à la composition de ses œuvres.

Il se disputa avec Ibn Khâqân et son disciple Ibn al-Sîd de Badjoz, à cause, dit-on, de la moquerie dont Ibn Bâjjah accablait Ibn Khâqân au

(1) Voir sur sa vie : Al-Fatḥ ibn Khâqân : *Qalâ'id al 'Iqiân*, 248 sqq. ; Ibn Khillikân, 642 ; Ibn Abî Uṣaibi'ah, II, 62-64 ; Maqqarî, II, 423 ; S. Munk, *Mélanges*, 383 sq. ; Leclerc, II, 75 ; Miguel Asin Palacios : « Il filosofo Zaragozano Avempace », in *Revista de Aragon*, 1901, p. 242 sqq.



sujet des précieux dons, en pierres précieuses surtout, qu'Ibn Khâqân, adulateur servile, recevait des princes et des mécènes. Aussi Ibn Khâqân, dans son *Qalâ'id*, ne lui ménage pas les injures. Mais il semble qu'ils se sont réconciliés après, puisque le même Ibn Khâqân, dans un autre livre : *Maṭmaḥ al-anfus* comble Ibn Bâjjah d'éloges ! Ainsi font toujours les biographes et les critiques ! — Quant à son inimitié avec Abû al-'Alâ' ibn Zuhr, le fameux médecin, elle fut d'une telle violence qu'on dit que c'est lui qui complota pour faire mettre du poison dans une aubergine dont mangea Ibn Bâjjah à Fez durant le mois de Ramaḍân en 533 h./1138, ce qui causa la mort de notre philosophe.

Ibn Bâjjah est allé à Fez et là il jouissait de la faveur d'Abû Bakr Yaḥyâ ibn Yûsuf ibn Tâshufîn et devint son ministre. C'est là qu'il fut la victime de l'empoisonnement susdit, et dont il mourut en 533 h./ 1138 à Fez.

b. Ses écrits

Ibn Abi Uṣaibi'ah[1] a dressé la liste suivante des œuvres d'Ibn Bâjjah :

A. *Commentaires :*

1. Sur la *Physique* d'Aristote.
2. Sur quelques livres des *Météorologiques* d'Aristote.
3. Sur quelques livres de la *Génération et la Corruption* d'Aristote.
4. Sur les derniers livres de *L'Histoire des animaux* d'Aristote.
5. Sur un livre de *L'Histoire des plantes* attribué à Aristote.
6. Sur une partie des *Médicaments simples* de Galien.
7. Sur la *Logique* d'al-Fârâbî.
8. Sur le *Livre de l'expérimentation des médicaments* d'Ibn Wâfid (en collaboration avec Abû al-Ḥasan Sufyân).

B. *Résumés :*

9. Résumé du *Continents* (al-Ḥâwî) de Muḥammad ibn Zakariyyâ al-Râzi.

C. *Œuvres originales :*

10. Écrits d'astronomie et de médecine.
11. Réponse aux questions proposées par le mathématicien ['Abd-ullâh Ibn al-Sîd al-Baṭalyawsi] sur les mathématiques et leurs méthodes.
12. Discours sur *Les Eléments* d'Euclide.
13. Discours sur le tempérament du point de vue médical.
14. Discours sur la démonstration.
15. Discours sur le terme et le concept.
16. Traité de l'âme.
17. Traité de l'appétit naturel et son essence.

(1) Ibn Abî Uṣaibi'ah : *Tabaqât al-aṭibbâ'*, II, pp. 63-64.



18. Traité sur la puissance impulsive.
19. Recherches sur l'âme impulsive, la mode, la fin et la cause de son impulsion.
20. Discours sur la fin de l'homme.
21. Épître d'adieu (ou : des adieux).
22. Appendice à l'Épître d'adieu.
23. Traité sur la connexion de l'intellect avec l'homme.
24. Chapitres du traité précédent.
25. Discours sur les circonstances grâce auxquelles il est possible d'arriver à l'union avec l'Intellect agent.
26. Le Régime du Solitaire (Tadbîr al-Mutawaḥḥid).
27. Chapitres de politique, sur les diverses formes de gouvernement et sur la méthode de vivre que doit suivre le solitaire.

Pourtant cette liste ne contient qu'une partie de ses œuvres. Nous avons donné[1] une liste complète des œuvres qui nous sont parvenues d'Ibn Bâjjah dans les quatre recueils manuscrits de Bodley à Oxford (n. Pococke 206), de Berlin (n. 5060 dans le Catalogue d'Ahlwardt = 87 Wiedemann), de l'Escurial (n. 612) et de Tashkent (n. 2385). Voici les titres dans chaque recueil :

A. Oxford, Bodleian Library, n. 206 Pococke :

1. Discours sur les livres V, VI, VII, VIII de la *Physique* d'Aristote.
2. Discours sur quelques notions dans les livres VII et VIII de la *Physique* d'Aristote.
3. Discours sur les notions qui se trouvent dans le livre VIII, spécialement, de la *Physique* d'Aristote.
4. Discours tiré d'un commentaire des *Météorologiques* d'Aristote.
5. Discours tiré d'un commentaire sur la *Génération et la Corruption* d'Aristote.
6. Discours tiré d'un commentaire sur quelques livres derniers du *De Animalibus* d'Aristote.
7. Discours tiré de son commentaire sur le *De Animalibus* d'Aristote.
8. Discours sur les plantes.
9. Discours sur l'essence du désir naturel.
10. Discours envoyé à Abû Ja'far Yûsuf ibn Ḥasdây.
11. Discours pour montrer le mérite de 'Abd al-Rahmân ibn Sayyid al-Muhandis.
12. Discours sur un autre thème (wa min kalâmihi naẓar âkhar).
13. Des choses par lesquelles on peut connaître l'Intellect Agent.
14. Discours tiré d'une recherche sur l'âme impulsive (al-nafs al-nuzû'iyyah).

(1) Voir notre article : « Nouveaux traités d'Ibn Bâjjah » dans la *Revista del Instituto de Estudios Islamicos en Madrid*, année 1970, pp. 7-54 (en arabe). Madrid, 1970.

15. Passages tirés de son discours sur l'âme.
16. Passages tirés du *Régime du Solitaire* (tadbîr al-mutawaḥḥid).
17. Discours sur les formes spirituelles[1].
18. Passages tirés d'un discours sur la fin humaine.
19. Passages tirés d'un discours sur le but.
20. Passages tirés d'un discours sur le livre II de la *Physique* d'Aristote.
21. Discours attribués à lui.
22. Passages tirés d'un discours sur le début d'*Isâgogê*.
23. Passages tirés d'un discours sur les post-prédicaments.
24. Passages tirés d'un discours sur le *De Interpretatione*.
25. Discours sur le syllogisme.
26. Discours sur la démonstration.
27. Lettre à Abû al-Ḥasan ibn al-Imâm.
28. Discours sur la connexion de l'intellect avec l'homme — [c'est le début de ce traité].
29. Discours qui suit l'*Épître d'adieu*.
30. Discours sur les mélodies musicales.
31. Discours sur le nénuphar.
32. Une section de l'*Epître d'adieu*.

De ces livres, Ibn Abû Uṣaibi'ah, dans la liste donnée plus haut, mentionne les numéros suivants : 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 32, 29, 28, 16, 15, 10, 11, 18, 13, 26, 14 selon cet ordre.

Malheureusement, ce manuscrit ne donne, pour la plupart des traités, que des extraits.

Le meilleur parmi les quatre recueils est indiscutablement le suivant, perdu durant la dernière guerre mondiale, mais il en existe sûrement plusieurs photocopies :

B. Manuscrit de Berlin n. 5060 (Catalogue d'Ahlward, IV, pp. 396-399 = Weidemann 87) :

1. Sharḥ kitâb al-Samâ' (al-ṭabî'î) : commentaire sur la *Physique* d'Aristote.
2. Qawluhu fî al-isṭuqussât : sur les éléments.
3. Fî al-mizâj : sur le tempérament.
4. Fî al-mizâj — bis.
5. Sharḥ li Abî Bakr... fî al-fuṣûl : sur les *Aphorismes* d'Hippocrate.
6. Ta'âlîq fî al-adwiyah al-mufradah : notes sur les médicaments simples.
7. maqâlah fî al-ḥummâ : sur la fièvre.
8. kitâb al-kawn wa al-fasâd : sur le *De Generatione et corruptione*.
9. al-maqâlah al-ûlâ min al-âthâr <al-'alwiyyah> : sur le 1er livre des *Météorologiques*.
10. Fî al-nabât : sur les plantes.

(1) Est-ce un chapitre de *Tadbîr al-mutawaḥḥid?* (voir ce chapitre dans l'édition de ce livre par Asin Palacios, pp. 18-21).



11. kitâb al-Ḥayawân : sur le *De Animalibus.*
12. min ma'âni kitâb al-Ḥayawân : des notions tirées du *De Animalibus.*
13. Fî al-nafs : *De l'âme.*
14. risâlat ittiṣâl al-'aql bi al-insân.
15. fî al-dawâm, wa huwa mâ yata'allaq bi al-kalâm fî al-'aql : de la duration, ce qui concerne l'intellect.
16. risâlah fî al-gharaḍ : sur le but.
17. fî al-waḥdah wa al-wâḥid : sur l'unité et l'un.
18. fî al-faḥṣ 'an al-quwwah al-nuzû'uyyah : examen de la faculté impulsive.
19. risâlat al-wadâ' : *Epître d'adieu.*
20. Discours qui suit l'*Epître d'adieu.*
21. fî al-hay'ah : sur l'astronomie.
22. *varia.*

C. Escurial, n. 612 :

1. Ta'âlîq 'alâ kitâb Abî Naṣr (al-Fârâbî) fî al-madkhal wa al-fuṣûl min *Isâgoge:* notes sur le livre d'Abû Naṣr al-Fârâbî sur l'*Isâgoge.*
2. Ta'âlîq 'alâ kitâb Peri Hermeneias d'al-Fârâbî : notes sur le commentaire de *Peri Hermeneias* par al-Fârâbî.
3. Kalâm 'alâ awwal al-burhân : discours sur le début du livre De Demonstratione *(= Seconds Analytiques).*
4. kitab al-burhân = livre de la démonstration.
5. Ta'âlîq 'alâ kitâb al-maqûlât li Abî Naṣr : notes sur *le Livre des catégories* d'Abû Naṣr al-Fârâbî.

De ces traités, Ibn Abi Uṣaibi'ah n'a mentionné que le numéro 3.

D. Tashkent, n. 2385 :

1. risâlah fî al-mutaḥarrik : épître sur le mobile.
2. Traité de l'unité et de l'un.
3. maqâlah fî al-faḥṣ 'an al-quwwah al-nuzû'yyah.

Les Éditions

De ces traités ont été publiés jusqu'à présent :

1. Traité sur les plantes.
   Publié par Asin Palacios, in *Al-Andalus*, V, 1940, pp. 255-299. — Avec une traduction espagnole.
2. Traité sur la connexion de l'intellect avec l'homme.
   Publié par Asin Palacios, in *Al-Andalus*, VII, 1942, pp. 1-47, avec une traduction espagnole.
3. Épître d'adieu.
   Publié par Asín Palacios, in *Al-Andalus*, VIII, 1943, pp. 1-87, avec une traduction espagnole.

4. Tadbîr al-mutawaḥḥid : Le Régime du Solitaire[1].
Publié par Asín Palacios à Madrid-Grenade, 1946 : *El Régimen del Solitario*, par Avempace. Edicion y traduccion de † Don Miguel Asín Palacios.
5. De l'âme.
Publié par Dr. Muḥammad Saghîr Ḥasan al-Ma'ṣûmi, à Damas, 1379 h./1960 J.-C. Publications de l'Académie Arabe de Damas. Il a publié également le numéro suivant[2].
6. Fî al-ghâyah al-insânyyah : de la fin humaine.
7. Qawl lahu yatlû risâlat al-wadâ' : discours qui suit l'*Epître de l'adieu*.
8. Fî al-umûr allatî yumkin bihâ al-wuqûf 'alâ al-'aql al-fa''âl : des choses par lesquelles on connaît l'Intellect actif.
Ces trois derniers traités furent édités par Mâjid Fakhri, dans un recueil, qui comprend, en outre, une nouvelle édition des numéros 2, 3, 4 d'après le manuscrit d'Oxford : *Rasâ'il Ibn Bâjjah al-ilâhyyah*. Dâr al-Nahâr éditeur, Beyrouth, 1968.
9. Fî al-waḥdah wa al-wâḥid : de l'unité et de l'un.
10. Fî al-faḥṣ 'an al-quwwah al-nuzû'iyyah : de l'examen de la faculté impulsive.
11. Fî al-mutaḥarrik : du mobile.

Ces trois derniers traités ont été publiés pour la première fois par nous dans la *Revista del Instituto De Estudios Islamicos en Madrid*, vol. XV, Madrid, 1970, pp. 25-54.

Le manuscrit d'Oxford est copié sur une copie de la main du disciple d'Ibn Bâjjah : Abû al-Ḥasan 'Abî ibn 'Abd al-'Azîz ibn al-Imâm copié par celui-ci à Qûṣ (ville de la province de Qinâ, en Haute-Égypte) au mois de Rabî' I, 547 (fol. 118 r). Ce disciple a encore écrit une partie des œuvres de son maître au mois de ramaḍân, 530 h., à Séville (fol. 120 r).

Abû al-Ḥasan 'Alî ibn 'Abd al-'Azîz, Ibn al-Imâm[3], fut vizir, en l'an 530 h. (1135 J.-C.) durant le règne du sultan almoravide 'Alî ibn Yûsuf ibn Tâshufîn. Il s'occupa en même temps de philosophie. Puis il quitta l'Espagne, se dirigeant vers l'Orient musulman ; il semble qu'il s'est installé en Égypte, à Qûṣ, où il mourut.

C'est à ce disciple de marque qu'Ibn Bâjjah adressa l'*Epître des adieux (risâlat al-wadâ')*, comme l'a démontré Asín Palacios[4].

(1) Dunlop en a donné une édition très fautive en 1945 : « Ibn Bajjah's Tadbiru-l-Mutawahhid (Rule of the Solitary), in *JRAS*, 1945, pp. 61-81.

(2) Risâlah al-Ghâyah al-Insâniyyah, sous le titre : « Ibn Bâjjah on Human End », avec une traduction anglaise, in *Journal of Asiatic Society of Pakistan*, vol. II, 1957.

(3) Il y a une courte notice sur lui dans l'*Iḥâṭah* de Lisân al-Dîn ibn al-Khaṭîb (manuscrit Gayangos 27, de la Biblioteca Nacional à Madrid, pp. 640-641.

(4) *In Al-Andalus*, VIII, 1943, pp. 2-5.

Sa Philosophie

Ibn Ṭufayl, dans la préface d'envoi à un ami, de son fameux roman philosophique *Ḥayy ibn Yaqẓân*, fait cette observation pertinente :

« Ne crois pas que la philosophie qui nous est parvenu [c'est-à-dire : à nous autres habitants de l'Espagne musulmane] dans les écrits d'Aristote, d'Abû Naṣr (al-Fârâbî) et dans le livre de la *Guérison* (Le *Shifâ'* d'Ibn Sînâ), satisfasse au désir qui est tien ; ni qu'aucun des Andalous [c'est-à-dire des Musulmans d'Espagne] ait rien écrit de suffisant sur cette matière. Car les hommes d'un esprit supérieur qui ont grandi en Andalousie avant la diffusion de la logique et de la Philosophie dans ce pays ont consacré leur vie aux sciences mathématiques ; ils y ont atteint un haut degré [de perfection], mais ils n'ont rien pu faire de plus. Après eux vint une génération d'hommes qui surpassèrent leurs prédécesseurs par certaines connaissances en logique : ils s'occupèrent de cette science, mais elle ne les conduisit point à la véritable perfection. L'un d'entre eux a dit :

« C'est pour moi une affliction que les sciences humaines soient au nombre de deux, pas davantage : une vraie, difficile à acquérir, et une fausse dont l'acquisition est sans profit. »

Après eux vint une autre génération d'hommes plus habiles dans la spéculation, et qui approchèrent davantage de la vérité. Nul, parmi eux, n'eut un esprit plus pénétrant, une vue plus sûre et plus juste qu'Abû Bakr ibn al-Ṣâ'igh ; mais les affaires de ce monde l'absorbèrent à tel point que la mort l'enleva avant qu'eussent été révélés les secrets de sa sagesse. La plupart des ouvrages qu'on trouve de lui manquent de fini et sont tronqués à la fin : par exemple, son livre sur l'*Ame*, le *Régime du Solitaire*, ses écrits sur la logique et sur la science de la Nature. Quant à ses écrits achevés, ce sont des abrégés et de petits traités rédigés à la hâte. Il en fait lui-même l'aveu : il déclare que la thèse dont il s'est proposé la démonstration dans le petit traité de la *Conjonction*, ce discours n'en peut donner une idée claire qu'au prix de beaucoup de peine et de fatigue ; que l'ordonnance de l'exposition, en certains endroits, n'est pas d'une méthode parfaite ; et que, s'il en pouvait trouver le temps, il les remanierait volontiers. Voilà ce que nous avons appris touchant la science de cet homme ; car, pour nous, nous ne l'avons pas connu personnellement. Quant à ses contemporains qu'on place au même niveau que lui, nous ne voyons pas d'ouvrage qu'ils aient composés. Enfin ceux qui sont venus après eux, nos contemporains, sont encore en voie de développement, ou ils se sont arrêtés avant d'atteindre à la perfection, ou bien nous n'avons pas encore connaissance de leur véritable valeur »[1].

(1) Ibn Ṭufayl : *Ḥayy ibn Yaqẓân*, tr. fr. par L. Gauthier, pp. 8-10. Alger, 1900.

Voilà une caractéristique très juste de l'œuvre d'Ibn Bâjjâ : œuvre inachevée, formée de fragments, ou de petits traités rédigés à la hâte, assez obscure en maints endroits. Et c'est, en effet, l'impression qui se dégage de ce qui nous reste encore de cette œuvre : son œuvre non seulement manque d'originalité, surtout en métaphysique et physique, mais même comparée à celle d'al-Fârâbî et d'Ibn Sînâ, elle paraît pauvre, dépourvue de maîtrise, gauche dans l'expression et éparse. Mais en psychologie et en morale, il mérite d'être considéré un esprit pénétrant et d'une grande envergure. Il a, en outre, le mérite d'avoir compulsé les textes originaux (en traduction, bien entendu) d'Aristote, et ne s'est pas contenté de lire les livres d'al-Fârâbî et d'Ibn Sînâ. Cela n'entame pas le fait qu'il a beaucoup étudié les livres d'al-Fârâbî et en a beaucoup profité.

Pourtant, le problème essentiel qui préoccupa Ibn Bâjjah fut celui de la connexion de l'Intellect actif avec l'homme. Aussi lui consacra-t-il au moins deux de ses traités originaux : l'*Epître d'adieu* et le *Traité de la connexion de l'intellect avec l'homme;* de même son œuvre maîtresse, *Régime du Solitaire*, lui consacre plusieurs passages. De ce problème découle un autre, largement traité par notre philosophe, à savoir : le problème des formes spirituelles.

Nous allons étudier ces deux problèmes, pour montrer la contribution essentielle d'Ibn Bâjjah.

Les formes spirituelles

Les formes spirituelles sont de plusieurs espèces. Ibn Bâjjah[1] en distingue quatre :

a) les formes des corps sphériques ;

b) l'intellect actif et l'intellect acquis ;

c) les intelligibles hyliques ;

d) les notions qui existent dans les facultés de l'âme : dans le sens commun, dans la faculté imaginative et dans la mémoire.

La première espèce n'est pas hylique du tout. La deuxième n'est pas non plus hylique, mais elle a un rapport avec la matière, car elle complète les intelligibles hyliques, et alors c'est l'intellect acquis, ou bien elle les fait, et alors c'est l'intellect agent. La troisième a un rapport avec la matière ; les intelligibles de cette espèce s'appellent hyliques parce qu'ils ne sont pas spirituels *per se*, puisqu'ils existent dans une matière. La quatrième espèce est intermédiaire entre les intelligibles hyliques et les formes spirituelles.

(1) Ibn Bâjjah : *Régime du Solitaire*, p. 19 sqq. Éd. Asin Palacios, Madrid, 1946.



Les intelligibles qui sont dans l'intellect actif et dans l'intellect acquis sont des formes spirituelles générales, tandis que les intelligibles qui se trouvent dans le sens commun sont des formes spirituelles particulières. Les formes spirituelles générales ont un seul rapport spécial, c'est leur rapport à l'homme qui les intellige ; mais les formes spirituelles particulières ont deux rapports : l'un est spécial — et c'est son rapport au sensible, et l'autre est général, et c'est son rapport à celui qui les perçoit. Par exemple, la forme de la montagne Uḥud (près de la Mecque) chez celui qui la perçoit s'il ne la voit pas, voilà une forme spirituelle spéciale, car son rapport à la montagne est particulier. Il n'y a pas de différence entre dire : celle-là est la Montagne Uḥud, en l'indiquant à sa place et en la voyant par nos yeux, — et l'indiquer quand elle est dans le sens commun en imagination.

La forme qui se trouve dans le sens commun est la plus inférieure des formes spirituelles ; au-dessus d'elle vient la forme qui se trouve dans la faculté imaginative, puis celle qui se trouve dans la mémoire ; et la plus haute et la plus parfaite est celle qui se trouve dans la faculté rationnelle.

Les formes sont des notions abstraites de la matière par l'entendement ; elles sont pour celui-ci ce que les formes sensibles sont pour les sens. Les notions sont donc de trois sortes : les notions sensibles, les formes, et les notions des formes. Les objections soulevées par Aristote dans sa *Métaphysique* viennent du fait que Platon appelle les formes : des choses, et les définit comme on définit les choses. Au lieu de dire que c'est la forme de l'homme, ou la forme du feu, Platon dit de la première qu'elle est l'homme, et de la seconde qu'elle est le feu. C'est ce qui donne droit à Aristote en critiquant la théorie des Idées platoniciennes. Mais si on comprend la notion comme étant une forme spirituelle, les objections d'Aristote tomberont[1].

Les formes sont unes, subsistantes, et incorruptibles.

Ici, Ibn Bâjjah rapporte l'allégorie de la caverne (Platon : *La République*, VII, 517 b-519 c) — « la plus fine, la plus achevée, la plus profonde des leçons que l'homme ait reçue de l'homme », comme dit Alain[2] — en ces termes : « L'état de la masse par rapport aux intelligibles ressemble aux états des gens qui voient dans une caverne que le soleil n'éclaire pas pour qu'ils puissent voir ; mais ils voient toutes les couleurs dans l'ombre : celui qui se trouve à l'intérieur de la caverne voit dans un état semblable à l'obscurité ; celui qui se trouve à l'entrée de la caverne voit les couleurs dans l'ombre, et ne voit jamais cette lumière. Comme la lumière n'existe pas dépourvue des couleurs chez les gens de la caverne, de même cet intellect n'existe pas chez la masse, et elle ne s'en doute pas. Les théoriques sont semblables à ceux qui ont quitté la caverne pour l'espace libre, ont

(1) Voir Ibn Bâjjah : *Risâlat ittiṣâl al-'aql bi al-insân*, éd. Asin Palacios, *Al-Andalus*, vol. VII, 1942, fasc. I, p. 19 sqq.

(2) Alain : *Idées*, p. 45.

aperçu la lumière exempte des couleurs, et ont vu toutes les couleurs telles qu'elles sont dans leur essence. Quant aux bienheureux, leur vision n'a pas d'égal : ils deviennent eux-mêmes la chose. Si la vue devient lumière, elle deviendra alors comme l'est l'état des bienheureux. Comparer l'état des bienheureux à l'état celui qui voit le soleil lui-même ne convient pas à l'état de la masse, car le cas de la masse est plus propre à être comparé à celui-là. Mais Platon, puisqu'il pose les Idées, sa comparaison de l'état des bienheureux à celui de l'état de celui qui regarde le soleil convient à l'état de la masse ; aussi son allégorie est-elle bien proportionnée »[1].

On peut conclure de ce texte — malgré son mauvais état — que pour Ibn Bâjjah il y a trois classes d'hommes :

1) la *masse*, qui ressemble à des gens qui se trouvent dans une caverne que n'éclaire pas le soleil ; partant, ils voient dans l'obscurité ;

2) les *théoriques*, comme il les appelle, c'est-à-dire les penseurs moyens, qui ressemblent à ceux qui se trouvent en plein air, et qui voient la lumière accompagnée des couleurs ;

3) et les *bienheureux* dont la vision est la chose vue, pour qui l'intelligent, l'intellect et l'intelligible sont une seule et même chose, et dont la vue devient elle-même lumière.

Ibn Bâjjah donne une autre comparaison : la première classe ressemble à une surface qui n'est pas polie, sur laquelle la lumière se disperse ; la deuxième ressemble à une surface polie, comme la surface du miroir qui se voit lui-même et par lequel les autres choses peuvent être vues ; la troisième ressemble au soleil lui-même ; elle n'a pas de semblable parmi les corps matériels, car elle n'est pas du tout matérielle.

L'état de cette troisième classe, la classe de *bienheureux*, est difficile à décrire. L'intelligence est alors éclairée d'une lumière qui éclaire tout. L'âme impulsive *(nuzû'iyyah)* y éprouve de la crainte, de l'étonnement, comme quand on est en présence d'une chose extraordinairement majestueuse. Les mystiques ont exagéré dans leur description de cet état, car on y est exposé à devenir la proie de ses propres imaginations, qu'elles soient justes ou fausses.

Les *bienheureux* forment une unité, puisque les formes spirituelles pures que chacun d'eux doit posséder doivent être les mêmes ; par ce biais, l'antérieur et le postérieur selon le temps seront un numériquement : par exemple Hermès et Aristote auront le même rang et seront l'un à côté de l'autre, quoique, chronologiquement l'un est antérieur et l'autre est postérieur.

(1) Ibn Bâjjah : *Risâlat ittiṣâl al-'aql bi al-insân*, p. 18, éd. Palacios (= p. 114, éd. Ahwânî, Le Caire, 1950). Le texte est défectueux et donne un faux sens dans les deux dernières phrases ; nous l'avons traduit tel quel.



***

Parmi les formes spirituelles il y en a qui sont fournies par les sens, d'autres qui sont fournies par la nature, et une troisième classe qui est fournie par l'intelligence ou l'intellect agent. Cette dernière est le propre de l'homme seul, tandis que les deux premières existent pour l'animal parfait. Celles qui sont produites par l'intelligence (ou la pensée discursive) peuvent être vraies, ou fausses, et la fausseté en elle est plus fréquente que la vérité. Parmi les fausses, se trouvent les désirs et les souhaits. Mais celles qui sont produites par l'intellect agent sont toutes vraies *per se* et non *per accidens*. Ces formes ne sont pas les formes de corps déterminés, c'est-à-dire, formes individuelles, ni non plus abstraites de la matière, c'est-à-dire des formes intelligibles universelles : elles n'ont pas la relation singulière propre au concret, ni non plus les qualités propres des intelligibles universels, mais elles occupent une place intermédiaire entre les formes individuelles et les intelligibles, parce qu'elles participent des deux : des formes individuelles elles ont l'existence en puissance, et elles deviennent générales parce que cette puissance reçoit de l'intelligence la généralité. Ces formes sont utiles à la nature, et quand l'utilité que celle-ci reçoit est la santé, elles sont communes à tous les animaux, et on peut dire que même les plantes y participent. Mais celles qui sont utiles à la nature, en vue de la plus grande perfection, n'existent que dans quelques animaux parfaits, par exemple les abeilles et les fourmis. Tout animal noble est parfait *(muḥaṣṣal*, ou *muḥaṣṣil)*; et tout parfait a les formes spirituelles sensibles, et tout noble a la forme sensible. Mais il est évident que la forme sensible ne peut pas produire, *per se*, un raisonnement ni une conception spirituelle comme la raison discursive.

Parmi les hommes il y a trois rangs : le premier est celui de la masse ; c'est le rang naturel ; là l'intelligible est lié aux formes hyliques ; y entrent tous les arts pratiques.

Le second est la connaissance théorique. La masse regarde d'abord les objets, puis les intelligibles et en vue des objets. Mais les théoriques regardent d'abord les intelligibles, puis les objets et en vue des intelligibles ; aussi regardent-ils d'abord les intelligibles, et avec les intelligibles les formes hyliques. Ils arrivent aux propositions universelles.

Le troisième est le rang des *bienheureux*, qui sont ceux qui voient la chose en soi[1].

(1) Voir Ibn Bâjjah : *Risâlat ittiṣal al-ʿaql bi al-insân*, pp. 112-113 (Ahwâni)

L'INTELLECT

Le premier moteur humain est l'intellect en acte, qui est en même temps l'intelligible en acte. L'intellect en acte est le premier moteur en l'homme absolument. Il est manifeste que l'intellect en acte est une force agissante. Et pas seulement l'intellect, mais toutes les formes motrices sont des forces agissantes.

La faculté rationnelle se dit d'abord des formes spirituelles en tant qu'elles sont susceptibles d'intellection ; elle se dit aussi de l'intellect en acte.

Si cet intellect est *un* numériquement en tous les hommes, alors tous les hommes : présents et passés sont *un* numériquement. Mais cela est absurde, et peut-être même impossible. Mais si les hommes : présents et passés ne sont pas *un* numériquement, cet intellect ne sera pas *un*. En bref, si cet intellect est *un* numériquement, les personnes qui ont cet intellect seront *un* numériquement. C'est comme lorsque tu prends un aimant et que tu l'enveloppes de cire, et que cet aimant meut un morceau de fer, puis tu l'enveloppes de godron et il mouvra un morceau de fer, puis tu l'enveloppes d'autres corps, alors tous ces corps continuent à mouvoir le fer.

Il est manifeste que cet intellect, *un*, est la récompense que Dieu octroie à celui, parmi ses serviteurs, qui entre dans sa grâce. « Celui qui obéit à Dieu, et qui agit selon ce qui Lui plaît, Dieu le récompense par cet intellect, lui donne une lumière par laquelle il se guide ; mais celui qui Lui désobéit, et qui agit contrairement à ce qui Lui plaît, Dieu l'en prive, et il restera dans les ténèbres de l'ignorance, jusqu'à ce qu'il quitte son corps, toujours privé de Lui, marchant dans Sa disgrâce. Ce sont des rangs qui ne peuvent être obtenus (ou saisis) par la pensée discursive. Aussi Dieu a-t-il parachevé leur connaissance par la religion. Mais celui à qui est donné cet intellect, il restera — lorsqu'il aura quitté le corps — une lumière parmi les lumières, louant Dieu et L'exaltant, en compagnie des prophètes, des vrais croyants *(ṣiddîqîn)*, des martyrs et des hommes pieux. »[1].

On voit, par ce passage, qu'Ibn Bâjja, malgré ses attaques contre les mystiques[2], fait quand même appel à ce que Munk appelle justement « le secours qui vient d'en haut »[3].

Aussi ne peut-on pas voir en lui, pas plus qu'en Ibn Rushd, un rationaliste pur. Il est rationaliste, oui, mais jusqu'à un certain point ; et nous verrons qu'Ibn Rushd aura la même attitude. Asín Palacios a donc raison de nous conseiller de ne pas exagérer outre mesure le rationalisme

(1) Ibn Bâjjah : *Risâlat ittiṣâl al-ʿaql bi al-insân*, p. 108 (éd. Ahwâni).
(2) *Op. cit.*, p. 117 (éd. Ahwâni).
(3) S. Munk : *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 337. Paris, 1859.



d'Ibn Bâjjah. Voici ce qu'il dit : « Qu'Ibn Bâjjah a posé comme base de sa méthode l'étude des sciences spéculatives, au lieu de les mépriser comme inutiles et nuisibles, comme l'ont fait les *sûfies* (= les mystiques), c'est indéniable[1] ; mais sur cette base et comme les degrés les plus sûrs pour la montée de l'âme jusqu'à la fin de l'union, il érigea, après cela, l'abstraction métaphysique, en ce qui est théorique[2], et le détachement des choses de ce monde, en ce qui est moral et pratique[3], coronant, de plus, toute l'armature du système avec la confession explicite de l'harmonie entre la science et la foi musulmane[4]. D'ailleurs, Ibn Bâjjah ne fut pas un penseur irréligieux, mais un théologien orthodoxe, dans l'intention au moins, qui, comme les scolastiques latins, s'est proposé de fondre, avec la doctrine révélée, les spéculations des penseurs grecs. C'est pourquoi, dans cet opuscule *(= L'Épître des adieux)*, comme dans tous ses autres ouvrages, il fait appel à Platon et à Aristote, en construisant la base de son système avec des citations du *Phédon*, de la *Physique*, du *De Animalibus*, etc.[5] ; pourtant il n'oublie pas, comme nous l'avons dit, de chercher dans la révélation des prophètes, et plus concrètement dans le Coran, la vérification de sa doctrine personnelle[6], dont les antécédents immédiats, comme il l'avoue, furent trouvés par lui dans le philosophe oriental al-Fârâbî, duquel il déclare plusieurs fois être le disciple, et qui, comme Ibn Bâjjah, suivit les traces des penseurs grecs dans sa méthode d'atteindre la perfection ultime en accord avec la révélation islamique »[7].

La connexion de l'Intellect actif avec l'homme

Pourtant, et malgré ses promesses réitérées, Ibn Bâjjah ne montre pas comment se fait la connexion de l'Intellect actif avec l'homme. Il se contente, dans l'*Epître des adieux*, de décrire l'état de la connexion en termes poétiques : « cet état dépasse, en sa grandeur, sa noblesse, et son plaisir — toute description. »[8]. L'intellect acquis, étant un sous tous les rapports, est extrêmement loin de la matière, et ne souffre pas de contrariété ; il est toujours un, de la même manière, en plaisir pur, en joie, splendeur et réjouissance. Puis Ibn Bâjjah se perd en considérations mystico-religieuses qui n'avancent en rien la solution du problème de l'union intime de l'intellect humain avec l'Intellect Actif.

(1) Voir La lettre d'adieu, §§ 2, 3, 7, 11, 13, 23 et *passim*.
(2) *Op. cit.*, §§ 24, 25, 26, 27, 28. Édition Asín Palacios, in *Al-Andalus*, vol. VIII, 1943.
(3) *Op. cit.*, §§ 22, 28 et *passim*.
(4) *Op. cit.*, § 30.
(5) *Op. cit.*, §§ 1, 2, 3, 4, 8, 12, 14, 16 et 23.
(6) *Op. cit.*, § 30.
(7) Asín Palacios : « La ' Carta de Adios ' de Avempace », in *Al-Andalus*, VIII, 1943, pp. 5-6.
(8) Ibn Bâjjah : *Épître des adieux*, p. 38, éd. Asin in *Al-Andalus*, VIII, 1943.



On peut dire la même chose du passage correspondant dans le *Régime du Solitaire*. Il n'y parle en effet que de l'intellect en acte et comment il devient l'intellect acquis.

Passons donc à un concept très intéressant dans la philosophie d'Ibn Bâjjah, à savoir : le concept du solitaire *(al-mutawaḥḥid)*, développé longuement dans son traité majeur : *Le Régime du Solitaire*, qui fut largement analysé par Salomon Munk dans son article sur Ibn Bâjjah et reproduit dans ses *Mélanges de philosophie juive et arabe*[1], d'après une paraphrase faite par Moïse de Narbonne, dans son commentaire hébreu sur le *Ḥayy ibn Yaqẓân* d'Ibn Ṭufayl.

Le solitaire

Comme le remarque justement S. Munk, Ibn Bâjjah dans ce traité « avait pour but de faire voir de quelle manière l'homme, par le moyen du développement successif de ses facultés, peut arriver à s'identifier avec l'intellect actif. Il considère l'homme isolé de la société, participant à ce qu'elle a de bon, mais se trouvant hors de l'influence de ses vices ; il ne recommande pas la vie solitaire, mais il indique la voie par laquelle l'homme, au milieu des inconvénients de la vie sociale, peut arriver au bien suprême. Cette voie peut être suivie par plusieurs hommes ensemble, qui auraient les mêmes sentiments et viseraient au même but, ou même par une société tout entière, si elle pouvait être parfaitement organisé. Acceptant la société telle qu'elle est, Ibn Bâjjah recommande seulement que l'on cherche à vivre dans le meilleur État possible, c'est-à-dire dans celui qui renferme dans son sein le plus grand nombre de sages ou de philosophes »[2].

En effet, le problème que se propose Ibn Bâjjah de résoudre dans ce traité est celui de l'homme parfait et comment il peut atteindre la félicité suprême. La fin de l'homme ne consiste pas dans la possession de biens extérieurs à l'essence humaine, par exemple : la richesse, les plaisirs et les honneurs. Elle ne consiste pas non plus en les vertus morales, ni même en les vertus intellectuelles, qui ne sont que des moyens en vue d'une fin, ou des étapes dans le chemin à l'intellection pure. Mais l'homme vit en société, et sa vie sociale est nécessaire pour son développement spirituel ; pourtant cette vie sociale met des obstacles dans le chemin de celui qui veut atteindre la fin de l'homme, à savoir : la vie dans l'intellection pure.

Comment faut-il donc résoudre cette antinomie?

Pour le faire, Ibn Bâjjah commence par esquisser les tentatives précédentes de décrire la Cité idéale, où l'homme pourrait être pourvu du meilleur auquel il est disposé. Il cite Platon dans la *République*, et Aristote

(1) S. Munk : *Mélanges de philosophie juive et arabe*, pp. 388-9. Paris, 1859.
(2) S. Munk : *Mélanges de philosophie juive et arabe*, pp. 388-9. Paris, 1859.

dans l'*Ethique à Nicomaque*. Il passe ensuite à sa propre conception de l'homme parfait, ou solitaire comme il l'appelle. Puisque la fin suprême de l'homme est l'intellection des intelligibles purs, comme l'a bien montré Aristote, notre philosophe s'attarde longuement sur les formes spirituelles, autrement dit : les *Idées* de Platon, et les Universaux d'Aristote — et nous avons analysé plus haut ses développements au sujet des formes spirituelles *(al-ṣuwar al-rûḥâniyyah)*, terme qu'il emprunte au titre d'un fameux traité attribué — faussement — à Alexandre d'Aphrodise, mais qui, en réalité, est un recueil de fragments tirés des *Eléments de Théologie* de Proclus[1].

1. *Les actes du Solitaire*

Le Solitaire ne doit pas se trouver dans la compagnie du corporel, ni de celui dont la fin spirituelle est mélangée de corporéité ; mais il doit se trouver dans la compagnie des gens de science. Mais puisque, dans quelques régimes, ceux-ci sont rares ou même inexistants, le Solitaire doit se retirer complètement des hommes, autant que cela lui est possible, et ne les fréquenter que si cela est extrêmement nécessaire ; ou bien il doit émigrer vers les régimes où les sciences sont cultivées. « Cela n'est pas en contradiction avec ce qui est dit en science politique et ce qui est démontré en physique, à savoir que l'homme est social par nature, et en science politique, à savoir que vivre en solitaire est tout mal. Car, cela l'est en soi, mais par accident la vie solitaire est un bien, comme il arrive à beaucoup de choses qui sont naturelles, par exemple : le pain et la viande sont une nourriture par nature et sont utiles, l'opium et la coloquinte sont des poisons meurtriers ; mais il y a des cas non-naturels des corps où ces deux-là sont utiles et doivent être employés, et où les mets naturels sont nuisibles et doivent être évités. Mais ces cas sont des cas de maladies, et les maladies sont en dehors de la nature ; ils (l'opium et la coloquinte) sont utiles dans peu de cas et *per accidens*, tandis que les mets sont utiles dans la plupart des cas et *per se* »[2]. Donc la vie solitaire est utile parfois, quoique la vie en société soit la vie naturelle de l'homme.

Les actes humains accomplis par le Solitaire sont de trois sortes : *a)* il y en a qui sont à la manière de la forme corporelle ; *b)* il y en a d'autres qui sont à la manière de la forme spirituelle spéciale en tant qu'elle a (ou qu'ils ont) un rapport spécial ; *c)* et il y en a enfin qui sont à la manière de la forme spirituelle générale, et ce sont les formes intelligibles. Ce sont les actes de cette troisième sorte qui sont dignes du Solitaire. Pourtant, les formes dont il s'agit ici tiennent le milieu entre les formes spirituelles particulières et les formes spirituelles pures dont l'intellection est le but dernier du Solitaire[3].

(1) Voir notre livre : *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, p. 95, Paris, 1968.

(2) Ibn Bâjjah : *Le Régime du solitaire*, pp. 78-79. Éd. Asín.

(3) *Op. cit.*, pp. 80-81.



Le plus noble est celui qui ne prête pas de valeur aux formes corporelles par rapport aux formes spirituelles. « Aucun corporel n'est heureux, et tout heureux est spirituel pur. Mais comme il faut que le spirituel fasse quelques actions corporelles — pourtant non pas pour elles-mêmes — et qu'il fasse les actions spirituelles pour elles-mêmes, de même le philosophe doit faire beaucoup d'actes spirituels — mais non pour eux-mêmes — et faire tous les actes intellectuels pour eux-mêmes. Par les actes corporels, l'homme ne fait qu'exister ; mais par les actes spirituels, l'homme est plus noble ; et par les actes intellectuels, il est divin et excellent. Nécessairement donc l'homme de sagesse (= le philosophe) est un homme excellent et divin. De tout acte, il n'accomplit que le meilleur. De toute classe il participe à ce qu'elle a de plus noble parmi les choses qui sont propre à elle ; il s'en détache par les plus nobles et les plus généreuses actions. S'il atteint la fin suprême — et cela consiste en le fait qu'il intellige les Intelligences simples et essentielles, qui sont mentionnées dans la *Métaphysique*, le *De Anima* et le *De sensu et sensato* — il sera alors l'une de ces Intelligences, et lui conviendra la qualification d'être : divin seulement, et il sera libéré des qualifications sensibles, mortelles et des qualifications spirituelles et élevées, parce qu'il ne lui convient plus qu'une seule épithète, à savoir : divin pur (ou simple). »[1].

(1) Ibn Bâjjah : *Le Régime du Solitaire*, pp. 61-62.

III

IBN ṬUFAYL

Sa vie et ses écrits

Passons maintenant à une autre figure de la philosophie musulmane en Espagne, à Ibn Ṭufayl, dont le roman philosophique : *Ḥayy ibn Yaqẓân* a eu un grand retentissement en Occident depuis sa traduction en latin par E. Pococke Jr, publiée à Oxford en 1671, et en anglais par G. Kieth, London, 1674.

Sa vie[1]

Abû Bakr Muḥammad ibn ʿAbd al-Malik ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ṭufayl al-Qaysi, naquit à Wâdî Âsh (aujourd'hui Gaudix), très probablement dans les dix premières années du xiie siècle de l'ère chrétienne (vie siècle de l'hégire, ou vers la fin du ve). Il reçut des études solides et étendues, vu sa carrière et son œuvre écrite : médecine, philosophie, astronomie, littérature et langue arabes. Il professa la médecine à Grenade, fut secrétaire du gouverneur de la province de Grenade. Puis il fut, en 549 h. (1184 J.-C.) engagé comme secrétaire par le fondateur de la dynastie almohade, ʿAbdu al-Muʾmin, et attaché à son fils Abû Saʿîd,

(1) Voir Al-Marrâkushi : *Al-Muʿjib fî talkhîṣ akhbâr al-Maghrib*, texte arabe édité par Dozy sous le titre : *The History of the Almohades* by Abdo-'l-Wâhid al-Marrékoshi, edited by R. Dozy, 2e éd., Leyde, 1881, p. 172 sqq. ; traduit en français par E. Fagnan, Alger, 1893, p. 207 sqq. ; Ibn Khillikân : *Wafayât al-aʿyân*, vol. 4, p. 474 sqq. ; al-Maqqari, *The History of the mohammedan dynasties in Spain*, translated by Pascual de Gayangos, London, 1840-1843, 2 vol., t. I, p. 335 ; Ibn al-Khaṭîb : *al-iḥâṭah bi udabâʾ Ghirnâtah*, manuscrit de la Bibliothèque Nationale à Paris, n° 3347 (anc. fonds 867), fol. 44 v° ; Ibn Abî Zarʿ, *Rawḍ al-Qirṭâs*, éd. Tornberg, vol. I (texte arabe), pp. 126-127.

La meilleure étude moderne sur Ibn Ṭufayl, reste toujours le livre de Léon Gauthier : *Ibn Thofail, sa vie, ses œuvres*, thèse complémentaire pour le doctorat ès lettres présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris. Paris, 1909, 125 pages in-8°.

alors gouverneur de Ceuta et de Tanger. De là il devint le médecin spécial et le vizir du Sultan Abû Ya'qûb Yûsuf, à partir du moment où celui-ci succéda à 'Abd al-Mu'min en 1163 J.-C. Le Sultan avait pour lui beaucoup d'affection et d'amitié, de sorte qu'il restait quelquefois auprès de lui, pendant des jours et des nuits, sans paraître. Il semble que sa haute situation auprès du sultan Abû Ya'qûb Yûsuf, malgré le milieu plein d'intrigues où il vivait, ne fut jamais sérieusement menacée. « Il conserva toujours la confiance de son maître, qui, connaissant fort bien ses doctrines philosophiques, ses idées sur la religion, et sachant combien elles étaient de nature à effaroucher une orthodoxie ombrageuse, ne l'en maintint pas moins à la tête de l'État, comme pour les consacrer et les mettre en pratique. Identique fut d'ailleurs l'attitude du fils et successeur d'Abû Ya'qûb Yûsuf, Abû Yûsuf Ya'qûb. Les souverains almohades, les successeurs du Mahdi [= Ibn Tûmart], devenus eux-mêmes *falâsifah* pour le plus grand bien de la civilisation musulmane en Occident, tel est le spectacle curieux et instructif que nous fait entrevoir, mieux qu'aucun autre document historique, le simple fait de la familiarité intellectuelle révélée par al-Marrâkushi entre le Chef des Croyants Abû Ya'qûb et son vizir, l'auteur du célèbre roman philosophique intitulé *Histoire de Ḥayy ben Yaqdhân*.

En 1182, sans doute à cause de son grand âge, il résigne ses fonctions de médecin du khalife, et c'est son protégé Ibn Rushd qui lui succède dans cette charge. Mais il conserve celle de vizir. Environ deux ans plus tard, le 13 juillet 1184, Abû Ya'qûb Yûsuf mourait en Espagne, des suites de plusieurs blessures reçues au siège de Santarem (Portugal). Un de ses fils, Abû Yûsuf Ya'qûb, lui succéda. Il maintint, semble-t-il, le vieux philosophe au poste qu'il remplissait auprès de son père et l'honora, lui aussi, de sa faveur.

Ibn Ṭufayl mourut en 581 (= 1185 J.-C.) à Marrâkech, où il fut enterré avec honneur. Le sultan Abû Yûsuf Ya'qûb assista en personne à ses funérailles »[1].

Ses écrits

Ibn Rushd, al-Baṭrûji, al-Marrâkushî et Ibn al-Khatîb mentionnent des livres de médecine et d'astronomie écrits par Ibn Ṭufayl. En effet, Ibn Rushd, dans son commentaire moyen sur la *Métaphysique* d'Aristote (livre II), dit qu'Ibn Ṭufayl proposa d'excellentes théories au sujet des hypothèses de Ptolémée sur la structure de sphères célestes et les mouvements des astres. Al-Baṭrûji dit également : « Tu sais, mon frère, que l'illustre qâḍî Abu Bakr ibn Ṭufayl nous disait qu'il avait trouvé un système astronomique et des principes pour ces différents mouvements,

(1) Léon Gauthier : *Ibn Thofail*, pp. 19-20. Paris, 1909.



autres que les principes qu'a posés Ptolémée, et sans admettre ni excentrique ni épicycle ; et avec ce système, disait-il, tous ces mouvements sont avérés et il n'en résulta rien de faux. Il avait aussi promis d'écrire là-dessus et son rang élevé dans la science est connu. »[1].

Ou bien s'agit-il dans les deux cas (al-Biṭrûji fut son élève) d'une information orale communiquée par Ibn Ṭufayl à son élève et à son protégé Ibn Rushd ? C'est très probable, puisque aucun des deux ne cite le titre d'un ouvrage d'astronomie d'Ibn Ṭufayl.

Ibn al-Khaṭîb (Lisân al-Dîn) dans l'*Iḥâṭah*, rapporte qu'Ibn Ṭufuyl composa deux volumes de médecine.

Dans tous les cas, aucun livre, ni aucun titre d'ouvrage d'astronomie ou de médecine d'Ibn Ṭufayl ne nous est transmis.

Le seul livre qui nous soit parvenu d'Ibn Ṭufayl, et c'est peut-être le seul qu'il ait écrit, est son roman philosophique : *Risâlat Ḥayy ibn Yaqẓân fî asrâr al-ḥikmah al-mashriqiyyah* dont il existe au moins cinq manuscrits étudiés par L. Gauthier (*op. cit.*, pp. 31-44) :

1° Le manuscrit de la Bibliothèque Bodley à Oxford, édité par Pococke, et daté de 703 (= 1303 J.-C.) ;

2° Le manuscrit d'Alger, daté de 1180 h. (= 1766 J.-C.) ;

3° Celui du British Museum, London ;

4° Celui de la Bibliothèque Dâr al-Kutub au Caire, faussement attribué à Ibn Sab'în sous le titre : asrâr al-ḥikmah al-mashriqiyyah (Ancien Catalogue, vol. VI, p. 88) ;

5° Manuscrit de l'Escurial, mutilé, gâté par l'humidité. Voici une liste de ses éditions :

1. (avec traduction latine) *Philosophus autodidactus, sive Epistula Abi Jaafar ebn Tophaïl de Ḥai ebn Yokdhan, in qua ostenditur, quomodo ex Inferiorum contemplative ad superiorum notitiam Ratio humana ascendere possit.* Ex Arabicâ in Linguam Latinam versa ab Edvardo Pocockio, Oxonii, A. D. 1671, in-4°, 200 pp., plus une préface non paginée.
2. Deuxième édition du premier, à Oxford, 1700, qui ne diffère pas du tout de la première édition.

3-6. Quatre éditions au Caire, en 1299 h. (= 1182).

7-8. Deux à Istânbûl, en 1299 h. (= 1183).

9. (avec traduction française) *Hayy ben Yaqdhân, roman philosophique d'Ibn Thofaïl*, publié d'après un nouveau manuscrit [n° 2, celui d'Alger], avec les variantes des anciens textes, et traduction française, par Léon Gauthier... Alger, 1900. xvi+122 (tr. fr.)+123 (texte arabe).

(1) Cité par Léon Gauthier, *op. cit.*, p. 26.

Voici les traductions en langues européennes :

1. La traduction latine d'E. Pococke, jointe à son édition du texte arabe, ci-dessus mentionnée.
2. La traduction anglaise d'Ashwell.
3. La traduction anglaise de Georges Keith.
4. La traduction anglaise de Simon Ockley, sous le titre : The improvement of human reason exhibited in the life of Hai ebn Yokdhan, written by Abu jaafar ben Tophail. London, 1708, in-8°. Deuxième édition, 1731.
5. La traduction en hollandais : *Het Leeven van Hai Ebn Yokdhan, in het Arabisch beschreeven door Abu Jaaphar Ebn Tophail, en uit de Latynsche Overzettinge van Eduard Pocock, A. M.* in *het Nederduitsch vertaald* [la seconde édition ajoute : « door S. D. B. » ; le traducteur ne nous est connu que par ces initiales] waarin getoond wordt, hoe iemand buiten eenige ommegang met Menschen, ofte onderwyzinge kan komen tot de kennisse van sich zelven, en van God. t' Amsterdam, 1672. Deuxième édition, 1701.
6. La traduction allemande de J. Georg Pritius : *Der von sich selbst gelehrte Weltweise*, Frankfurt, 1726.
7. La traduction allemande de J. G. Eichhorn : *Der Naturmensch, oder Geschichte des Hai Ebn Joktan.* Berlin, 1783.
8. La traduction espagnole de Pons Boigues : *El filósofo autodidacto de Abentofail*, novela psicologica traducida directamente del arabe por D. Francisco Pons Boigues, con un prologo de Menendez y Pelayo. Zaragoza, 1900. Collection de Estudios Arabes, n° V. Elle est suivie d'une traduction espagnole de *Ḥayy ibn Yaqẓân* d'Ibn Sînâ.
9. La traduction française de Léon Gauthier jointe à son édition du texte arabe : Ḥayy Ben Yaqdhân... texte arabe... et traduction française, par Léon Gauthier. Alger, 1900, III-XVI (introduction) + 1-118 (tr. française) + 1-121 (texte arabe).
10. La traduction anglaise de P. Brönnle, London, 1904, sous le titre : *The awakening of the Soul.*
11. La traduction russe de J. Kuzmin, Léningrad, 1920.
12. La traduction espagnole de González Palencia : Ibn Ṭufayl, *El Filosofo autodidacto*, nueva traduccion española, por Gonzalez Palencia. Madrid, 1934 ; 2e éd., Madrid, 1948.
13. La traduction en urdu par Z. A. Ṣiddîqi, Aligarh, 1955.
14. La traduction persane de B. Z. Frouzânfar : *Zindah-i Bedâr*, Téhéran, 1956.

A l'exception, peut-être, de *Mille et une Nuits*, aucun ouvrage arabe ne fut traduit en autant de langues et autant de fois que *Ḥayy ibn Yaqẓân*. Il fut commenté par Moïse de Narbonne, en 1349.



Y a-t-il une troisième risâlat Ḥayy ibn Yaqẓân?

Mentionnons, pour le congédier tout de suite, un faux problème soulevé par E. Garcia Gomez en 1926 dans une étude intitulée : « Un cuento arabe fuente comun de Ibn Ṭufayl y de Gracian »[1]. S'appuyant sur un texte dans *Les Prolégomènes* d'Ibn Khaldûn, où celui-ci faisant allusion à la possibilité d'une génération spontanée de l'organisme humain, grâce à une influence exceptionnelle des corps célestes, et à partir d'une masse d'argile fermentant sous l'action d'une chaleur convenable, il dit qu'Ibn Sînâ « s'étend longuement sur cette théorie, qu'il développe dans le traité intitulé *Ḥayy ibn Yaqẓân* ». Or, dans le texte du traité de *Ḥayy ibn Yaqẓân* d'Ibn Sînâ, tel qu'il est publié par Mehren, on ne trouve aucune allusion à cette théorie. D'où, E. Garcia Gomez conclut qu'il est possible qu'il existe une troisième version de la *Risâlat Ḥayy Ibn Yaqẓân* distincte aussi bien de celle attribuée à Ibn Sînâ, que de celle écrite par Ibn Ṭufayl et qui peut-être ressemblerait plus à l'authentique version avicennienne.

Alors Léon Gauthier, dans la préface à la deuxième édition (1936) de sa traduction de *Ḥayy ibn Yaqẓân* d'Ibn Ṭufayl a fait justice de cette hypothèse émise par E. Garcia Gómez, en avançant les arguments suivants :

a) Garcia Gómez invente par là une troisième *risâlah* de Ḥayy ibn Yaqẓân, distincte de celle d'Ibn Sînâ et de celle d'Ibn Ṭufayl, et cela uniquement en se basant sur un texte d'Ibn Khaldûn, d'ailleurs mal traduit par de Slane, qui devrait être traduit ainsi : « ce philosophe [Ibn Sînâ] a exposé longuement *cela* dans la riçala qu'il a intitulé Riçala de Ḥayy bn Yaqdhân ». Puis, Gauthier ajoute : « *cela*, c'est-à-dire, *ce dernier point*, à savoir : la conversion d'une masse d'argile en un organisme humain, puis l'allaitement par une bête, et non pas toute la *théorie* en question, auquel cas l'auteur n'aurait pas manqué de dire *dhâlik kulluhu :* tout cela » ;

b) D'ailleurs, le texte authentique d'Ibn Ṭufayl est quelquefois attribué à Ibn Sab'în, comme à Ibn Sînâ. Le plus probable est qu'Ibn Khaldûn a dû d'autant plus vraisemblablement la commettre [cette fausse attribution] à son tour, parce qu'il ne connaissait rien de l'ouvrage d'Ibn Ṭufayl, que d'ailleurs il ne cite pas dans les *Prolégomènes*. Cela expliquerait l'erreur d'Ibn Khaldûn ;

c) 'Abd al-Wâhid al-Marrâkushi, qui connaissait le fils d'Ibn Ṭufayl, et qui avoue avoir vu le manuscrit autographe du *Ḥayy ibn Yaqzân*, déclare que la fin de la *Risâlat Ḥayy ibn Yaqzân* d'Ibn Ṭufayl est de décrire l'origine de l'espèce humaine. Il s'agit donc « du roman même d'Ibn Tofaïl, qu'Ibn Khaldôun a, par une erreur courante, attribué à Ibn Sînâ. »

(1) Publiée in *Revista de Arch. Bibl. y Museos*, année XX, Madrid, 1926, pp. 1-100.

Miguel Cruz Hernandez, malgré cela, a voulu soutenir, en 1949, dans sa thèse de doctorat[1] (écrite en 1946), l'hypothèse de son compatriote et maître, Garcia Gómez ; mais ses arguments ne portent pas sur le fond du problème, et il va même jusqu'à supposer que la source commune d'Ibn Ṭufayl serait « une version populaire d'une quelconque vieille légende qui aurait dû être connue dans le monde hellénistique alexandrin. De toute façon, son origine serait à chercher en Perse ou en Inde, très proche d'où vivait Ibn Sînâ ».

Puis, dans son *Historia de la filosofia española* (t. I, pp. 389-390. Madrid, 1957) il renonce heureusement à sa défense et à l'hypothèse tout à fait gratuite de Garcia Gomez, et se rend aux raisons invoquées par Henry Corbin dans son *Avicenne et le Récit visionnaire* (t. I : étude sur le cycle des récits avicenniens, Téhéran-Paris, 1954).

En effet, Henry Corbin, en montrant que le texte du *Ḥayy ibn Yaqzân* d'Ibn Sînâ, et tel qu'il est publié par Mehren, est « tel qu'il était lu et compris dans l'entourage même d'Avicenne », dissipe tous les doutes qui ont pu être émis concernant l'authenticité de Risâlat Ḥayy ibn Yaqzân, dans son texte publié par Merhren. Voici ce que Corbin dit :

« Cette mise en doute se fondait uniquement sur un passage des *Prolégomènes* d'Ibn Khaldûn. Ce passage fait allusion à la possibilité d'une génération spontanée de l'organisme humain, grâce à une influence exceptionnelle des corps célestes, et à partir d'une masse d'argile fermantant sous l'action d'une chaleur convenable. L'historien musulman termine sa digression en déclarant qu'Avicenne avait exposé longuement cette théorie dans sa Risâla *Ḥayy ibn Yaqzân*. Déjà Léon Gauthier avait opposé des arguments très raisonnables aux conclusions que l'on s'efforçait de tirer du passage d'Ibn Khaldûn. On avoue ne pas bien comprendre comment ni pourquoi l'on a encore dépensé tant d'ingéniosité et de subtilité pour l'exégèse de ce passage, afin d'en inférer à tout prix l'existence d'une troisième *Risâla* intitulée également *Ḥayy ibn Yaqzân*, laquelle, aujourd'hui perdue, aurait été l'œuvre d'Avicenne, source de la doctrine d'Ibn Ṭufayl. La conclusion raisonnable qui s'impose, corroborée par maint autre exemple, c'est qu'Ibn Khaldûn a manifestement commis un lapsus en attribuant à Avicenne l'œuvre d'Ibn Ṭufayl portant le même titre ; cette confusion, il ne fut ni le premier ni le dernier à la commettre. Et vraiment l'on ne voit pas comment ni pourquoi l'unique autorité de l'historien maghrébin écrivant au XIVe siècle, pourrait l'emporter sur la tradition iranienne qui remonte à l'époque même et à l'entourage d'Avicenne... Le texte déjà publié par Mehren est bien le *Récit de Ḥayy ibn Yaqzân* d'Avicenne... On ne voit pas trop ce qui pourrait être opposé à l'évidence du fait. L'information d'Ibn Khaldûn a été sur ce point défaillante... A l'appui encore, vient une longue tradition ;

(1) Miguel Cruz Hernandez : *La metafisica de Avicena*, 1949 ; « de nuevo sobre las fuentes de Ibn Ṭufayl », in *Rev. Bib. y Doc.*, Madrid, 1948.



il y a le propre commentaire d'Ibn Zaylah [le disciple d'Ibn Sînâ] ; il y a la référence précise de Suhrawardî dans son Récit de l'*Exil;* il y a, beaucoup plus tard, le commentaire d'al-Munâwî, et à peu près à la même époque la lettre de Mîr Dâmâd. Vraiment, si les doutes peuvent apparaître superflus, c'est bien dans le cas présent. »[1].

Nous souscrivons à cette conclusion. Ajoutons à ces arguments le fait qu'Ibn Khaldûn, comme il l'avoue lui-même, a écrit ses *Prolégomènes* de mémoire ; ce lapsus est donc dû à une défaillance de sa mémoire, ce qui lui est arrivé plusieurs fois dans ce livre.

Sa philosophie

La forme littéraire originale qu'a adoptée Ibn Ṭufayl pour exprimer ses idées philosophiques a pourtant ses inconvénients : elle ne permet pas d'en faire un exposé logique et systématique, et la rigueur du raisonnement rationnel selon les méthodes reconnues de preuve y ferait toujours défaut.

L'auteur de *Ḥayy ibn Yaqẓân* emprunte le nom de son héros à une courte allégorie composée par Ibn Sînâ, et reprise par al-Suhrawardî al-Maqtûl dans son traité intitulé *L'Exil occidental (al-ghurbah al-gharbiyyah).*

Voici le résumé de ce roman :

1. Dans l'introduction (p. 3-p. 17, éd. Gauthier, à laquelle nous référerons toujours) l'auteur s'adresse à un correspondant, peut-être fictif, qui lui aurait demandé « de lui révéler ce qu'il pourrait des secrets de la *philosophie orientale* mentionnée[2] par le Maître et Président (al-ra'îs) Abû 'Ali Ibn Sînâ ». Cette demande a inspiré à notre philosophe une noble ardeur qui le conduisit à un état extraordinaire qu'il n'est pas possible de décrire. Celui qui éprouve cet état est « saisi d'une émotion, d'une allégresse, d'une exubérance et d'une gaieté qui le portent à communiquer le secret de cet *état* » (tr. p. 2). « Cet *état*... est du nombre de ceux qu'a signalés le Cheik Abû 'Alî (= Ibn Sînâ), à l'endroit où il dit : « Puis, lorsque la *volonté* et la *préparation (al-riâḍah)* l'ont conduit jusqu'à un certain degré, il saisit de rapides lueurs, [apparitions fugitives] de la

(1) Henry Corbin : *Avicenne et le Récit visionnaire*, tome Ier : Étude sur le cycle des récits avicenniens, pp. 152-154. Téhéran-Paris, 1954.

(2) Dans la traduction de Gauthier il y a ici un contresens, quand il traduit ainsi : « des secrets de la philosophie illuminative dévoilés... » (*Ibn Thofail*, pp. 59-60), ou « secrets de la philosophie orientale communiqués... » (*Hayy*..., p. 1) — car l'adjectif : *dévoilé (allati dhakarahâ)* ou *communiqué*... réfère non *aux secrets*, mais à la *philosophie orientale;* en effet, Ibn Sînâ n'a jamais révélé les secrets de cette philosophie soi-disant orientale. Pourtant nous lui emprunterons quand même sa traduction, quitte à la corriger là où la correction s'impose.



Vérité dont il entrevoit l'aurore, suaves et semblables à des éclairs qu'il verrait luire à peine et disparaître. Puis ces illuminations soudaines se multiplient s'il persévère dans cette *préparation;* il devient expert à les provoquer, si bien qu'enfin elles lui arrivent sans *préparation*. Et dans toutes les choses qu'il aperçoit, il ne considère que leur rapport à l'Auguste Sainteté, conservant quelque conscience de lui-même. Puis il lui vient une nouvelle illumination soudaine, et peu s'en faut qu'il ne voie la Vérité en toute chose. Enfin, la *préparation* le conduit à un point où son *état mouvementé* (waqtihi) se tourne en *quiétude parfaite (sakînah);* ce qui était furtif devient habituel, ce qui était une faible lueur devient une flamme éclatante ; il arrive à une connaissance stable, semblable à une société continuelle »[1]. Il décrit ainsi les degrés successifs jusqu'à ce qu'ils aboutissent à l'*obtention (nayl)*, *état* dans lequel « son être intérieur devient un miroir poli orienté du côté de la Vérité. Alors les jouissances d'en haut se répandent abondamment sur lui ; il se réjouit en son âme des traces de vérité qu'il y saisit ; en cette situation *(rutbah)*, il est en relation d'une part avec la Vérité, de l'autre avec son âme, et il flotte de l'une à l'autre. Enfin il perd conscience de lui-même : il ne considère plus que l'Auguste Sainteté *(janâb al-quds)*, ou s'il considère son âme c'est seulement en tant qu'elle contemple ; et alors a lieu nécessairement *l'unification complète (al-wuṣûl)* ». Ces *états* qu'il a décrits, il veut que par eux seulement le *goût (al-dhawq)* puisse lui être procuré, et non par la voie de la perception spéculative qui s'obtient par des raisonnements, en posant des prémisses et tirant des conclusions » (tr., pp. 3-5).

Puisque cette forme de connaissance est le but vers lequel s'efforcent les gens de la sagesse, Ibn Ṭufayl se propose d'indiquer à ceux qui le désirent les résultats auxquels il est parvenu : « Nous voulons, dit-il à son correspondant imaginaire, te faire entrer dans les chemins où nous sommes entrés avant toi, te faire nager dans la mer que nous avons déjà traversée, afin que tu arrives où nous sommes nous-même arrivés, que tu voies ce que nous avons vu, que tu constates par toi-même ce que nous avons constaté » (p. 15).

Pour ce faire, l'auteur va lui raconter l'histoire de *Ḥayy ibn Yaqẓân*.

2. Après ce préambule, Ibn Ṭufayl raconte son histoire de Ḥayy ibn Yaqzân. En ce qui regarde la naissance de son héros, il nous donne le choix entre deux versions : la première consiste à dire qu'il est né sans mère ni père, dans une île de l'Inde, située sous l'équateur, dans laquelle l'homme naît sans mère ni père.

Mais puisque cela est en contradiction avec ce qu'enseignent les sciences naturelles, d'aucuns l'ont niée et ont rapporté l'histoire de sa naissance ainsi : « Ils disent qu'en face de l'île dont nous avons parlé se trouve une île importante, vaste, riche, et populeuse. Elle avait pour roi un homme du pays, d'un caractère hautain et jaloux. Ce roi avait une

(1) Ibn Sînâ : *Traités mystiques...*, p. 15 (texte arabe), p. 13 (tr. fr.), éd. et tr. Mehren.

sœur qu'il empêchait de se marier. Il écartait d'elle les prétendants : aucun d'eux ne lui paraissait un parti sortable. Or, elle avait un voisin du nom de Yaqzân qui l'épousa secrètement, suivant un usage autorisé par la religion qui était en ce temps-là celle du pays. Elle conçut de lui, et accoucha d'un enfant mâle. Craignant que son cas ne fût dévoilé et son secret divulgué, elle le mit, après lui avoir donné le sein, dans un coffre soigneusement fermé, et elle l'emporta ainsi, après la tombée de la nuit, accompagnée de serviteurs et d'amis sûrs, vers le rivage de la mer, le cœur brûlant, pour lui, d'amour et de crainte. Puis elle lui fit ses adieux... le livra aux flots. Un courant le saisit avec force, et le porta, pendant la nuit, jusqu'au rivage de l'île dont il a été question précédemment » (tr., p. 20).

Le flux jeta le coffre au milieu d'un épais fourré, et les clous du coffre, par l'effet des vagues, furent ébranlés et les planches disjointes. « Pressé par la faim, l'enfant se mit à pleurer, à pousser des cris d'appel et à se débattre. Sa voix parvint à l'oreille d'une GAZELLE qui avait perdu son petit. Elle suivit la voix, croyant que c'était lui, et arriva au coffre. De ses sabots elle tenta de l'ouvrir, tandis que l'enfant poussait de l'intérieur, si bien qu'une planche du couvercle céda. Alors, émue de pitié et prise d'affection pour lui, elle lui présenta ses pis et l'allaita à discrétion. Elle revint sans cesse le visiter, l'élevant et veillant à écarter de lui tout dommage. Tels sont les débuts de son histoire d'après ceux qui n'admettent point la naissance sans mère ni père » (tr., p. 21).

Quant à l'autre version, qui le fait naître sans mère ni père, voici comment on y explique sa naissance : « Il y avait dans cette île une dépression du sol renfermant une argile qui, sous l'action des ans, y était en fermentation, en sorte que le chaud s'y trouvait combiné au froid et l'humide au sec, par parties égales dont les forces se faisaient équilibre. Cette argile fermentée était en grande masse, et certaines parties l'emportaient sur les autres par la juste proportion de la combinaison et par l'aptitude à former les *humeurs séminales (amshâg)*; le centre surtout de cette masse était la partie qui offrait la proportion la plus exacte et la ressemblance la plus parfaite avec le composé humain. Cette argile était en travail et donnait naissance, à raison de sa viscosité, à des bulles du genre de celles que produit l'ébullition. Or, il se forme, au centre de cette masse d'argile, une bulle extrêmement petite, divisée en deux par une membrane mince, remplie d'un corps subtil, aériforme, constitué exactement suivant les proportions convenables. Alors vint s'y joindre l'*âme*, qui émane de Dieu ; et elle s'y attacha d'une union si étroite que les sens et l'entendement ont peine à l'en séparer » (tr., pp. 21-22).

Puis, les partisans de cette version continuent à décrire comment l'organisme tout entier fut formé, et dans leur exposition ils ont recours à cette grande masse d'argile fermentée et apte, selon eux, à constituer tout ce qui est requis pour la formation de l'organisme humain. « Privé d'aliment et pressé par la faim, l'enfant se mit à pousser des cris de

détresse. Puis une gazelle, qui avait perdu son petit, répondit à son appel » (tr., p. 26).

3. A partir de ce moment les deux versions se rejoignent et n'en formeront plus qu'une seule, et les partisans de la seconde version sont d'accord avec ceux de la première pour le reste de l'histoire : « ils racontent tous de la même manière l'éducation [de l'enfant]. La gazelle qui s'était chargée de lui, disent-ils d'un commun accord, ayant trouvé d'abondants et gras pâturages, engraissa, son lait devint abondant et pourvut le mieux du monde à la nourriture du petit enfant... L'enfant s'éleva et grandit, nourri du lait de la gazelle. » Il observa ce qui l'entourait, trouva le moyen de se vêtir, de se loger, de domestiquer les animaux sauvages. La gazelle, devenue vieille et faible, ce fut lui qui se chargea de la conduire à de gras pâturages. Mais la faiblesse de la gazelle et sa maigreur augmentèrent, et la mort survint enfin. « Lorsqu'il la vit en cet état, le jeune garçon fut saisi d'une émotion violente, et peu s'en fallut qu'il ne mourût de douleur. » (tr., p. 30). Il l'examina, chercha à la sauver ; mais en vain. Par là il connaissait à fond son anatomie, découvrit le rôle du cœur dans le maintien du corps. Il faisait sur d'autres gazelles et d'autres animaux des vivisections et dissections de cadavres, « et il ne se lassa pas dans ses investigations et ses réflexions, jusqu'à ce qu'il eût acquis, dans ces questions, une science égale à celle des plus grands naturalistes. Il connut avec évidence que tout animal, nonobstant la multiplicité de ses membres, la variété de ses sensations et de ses mouvements, est un, grâce à cet *esprit* qui, rayonnant d'un centre unique, se répand dans tous les membres ou organes, lesquels ne sont pour lui que des serviteurs ou des instruments... S'il arrive que cet *esprit* sorte entièrement du corps, ou qu'il soit détruit ou dissous d'une manière quelconque, le corps tout entier devient inerte et tombe dans cet état qui est la mort » (tr., pp. 39-40, 42). Il était arrivé à cette connaissance quand il acheva l'âge de vingt-et-un ans.

4. Puis, il se livra à d'autres recherches. « Il examina tous les corps qui existent dans le monde de la génération et de la corruption : les animaux des différentes espèces, les plantes, les minéraux, les divers genres de pierres, la terre, l'eau, la vapeur, la glace, la neige, la grêle, la fumée, la flamme, la braise. Il constate en eux des propriétés nombreuses, des modes d'action variés... Il les étudia avec attention soutenue, et vit qu'ils ont certains caractères communs et d'autres différents. Par leurs caractères communs ils ne font qu'un ; par leurs caractères différents ils sont divers et multiples » (tr., pp. 43-44).

Il découvre que l'*esprit* qui anime les animaux est *un* en essence. Il poursuit en ce sens réduisant successivement à l'unité : le règne animal, le règne végétal, et les deux ensembles, puis les corps bruts, et enfin tous les êtres corporels sans exception, parvenant ainsi à la notion générale du corps, étendu suivant les trois dimensions.

De la terre il éleva son regard vers le ciel, en faisant des observations

astronomiques. « Parvenu à ce degré de science, il reconnut que la Sphère céleste tout entière, avec tout ce qu'elle comprend, est comme un objet unique dont les parties sont liées les unes aux autres ; que tous les corps qu'il avait autrefois examinés, comme la terre, l'eau, l'air, les plantes, les animaux, et autres de même nature, y sont tous contenus et n'en sortent point ; que dans son ensemble, elle est tout ce qu'il y a de plus semblable à un individu d'entre les animaux ; les étoiles brillantes qui s'y trouvent répondent aux sens de l'animal ; les diverses sphères qu'elle contient, reliées entre elles, en représentent les membres ou organes ; enfin, tout ce qui constitue, à l'intérieur de cette sphère, le monde de la *génération* et de la *corruption*, joue le rôle qu'ont dans le ventre de l'animal les divers excréments et humeurs, dans lesquels assez souvent se forment aussi des animaux comme dans le macrocosme.

Lorsqu'il eut compris que ce tout est en réalité comme un seul individu, lorsqu'il eut saisi dans leur unité ses multiples parties, en se plaçant au point de vue d'où il avait saisi dans leur unité les corps situés dans le monde de la génération et de la corruption, il se demanda si le monde, dans son ensemble, est une chose qui ait commencé d'être après qu'elle n'était point, et qui, du néant, ait surgi à l'existence, ou bien une chose qui ait toujours existé dans le passé et qui n'ait été aucunement précédée du néant. Cette question le laissa perplexe, et aucune des deux thèses ne l'emporta sur l'autre dans sa pensée. Car, lorsqu'il s'attachait à la doctrine de l'éternité, bien des objections l'arrêtaient, fondées sur l'impossibilité d'une existence illimitée, et semblables au raisonnement par lequel il avait reconnu l'impossibilité d'un corps sans limite. En outre, il voyait que cette [existence] n'est pas dépourvue d'[*accidents*] *produits*, et qu'elle ne peut leur être antérieure ; et ce qui ne peut être antérieur aux [*accidents*] *produits* est, par conséquent, *produit*. — Mais lorsqu'il s'attachait à la doctrine de la *production*, d'autres difficultés l'arrêtaient. Il voyait que la notion d'une *production* du monde succédant à sa non-existence ne peut se concevoir que si l'on représente un temps antérieur à lui ; mais le temps fait partie intégrante du monde et il est inséparable ; donc on ne peut concevoir le monde plus récent que le temps. Il se disait encore : « Si le monde est *produit*, il a eu nécessairement un *producteur*. Mais ce *producteur :* qui l'a *produit?* Pourquoi l'a-t-il *produit* à tel moment et non auparavant? Serait-ce parce qu'il lui est survenu du dehors quelque chose de nouveau? Mais il n'existait rien d'autre que lui. Ou parce qu'un changement s'est produit en lui-même? Mais alors qu'est-ce qui aurait *produit* ce changement? — Il ne cessa de réfléchir à cette question pendant plusieurs années, et [bien] des arguments se présentèrent à son esprit sans que, dans sa pensée, l'une des deux thèses l'emportât sur l'autre » (tr., pp. 62-63).

Voilà le genre des raisonnements métaphysiques auxquels notre solitaire s'est livré dans sa solitude, vers l'âge de trente-cinq ans. Alors la question de l'*Auteur* de ce monde le préoccupa totalement, de sorte

« qu'il n'avait plus de pensée pour autre chose que pour Lui, et qu'il négligeait l'étude et les recherches auxquelles il s'était livré sur les choses de l'Univers. » (tr., p. 69). Il voulait savoir par quelle faculté il percevait cet être ; il chercha et trouva que c'est par sa propre *essence* qu'il percevait cet Être. Ce n'est pas par les sens, ni par l'imagination, mais par une *vision* extatique où disparaissent toutes les choses autres que son *essence* propre. « Mais cette dernière ne disparaissait pas tandis qu'il était plongé dans la vision de l'Être Véritable et Nécessaire ; et il s'en affligeait, sachant que c'était là un mélange dans la vision pure, et un partage de l'attention.

Il persévéra dans ses efforts pour arriver à l'anéantissement de sa personnalité, à la [complète] absorption dans la vision de [l'Être] Véritable ; et il y réussit enfin : [tout] disparut de sa mémoire et de sa pensée, les cieux, la terre, et ce qui est entre eux, toutes les *formes spirituelles* et les facultés corporelles, et toutes les facultés séparées de toute matière (c'est-à-dire les *essences* qui ont la notion de cet Être) ; et sa propre *essence* disparut avec tout le reste. Tout cela s'évanouit, se dissipa « comme des atomes disséminés » (Coran, LVI : 6), et il ne resta que l'Unique, le Véritable, l'Être permanent » (tr. 90-91).

« Après avoir perdu le sentiment de son *essence* et de toutes les *essences* pour ne plus voir en fait de réalité que l'Un, l'Immuable, ... revenu de l'état où il s'était trouvé, et qui ressemblait à l'ivresse, il considéra de nouveau les autres choses, alors il lui vint à l'esprit qu'il n'avait pas d'*essence* qui le distinguât de l'*essence* du Véritable ; que sa véritable *essence* était l'*essence* du Véritable ; que ce qu'il avait considéré auparavant comme son *essence*, distincte de l'*essence* du Véritable, n'était rien véritablement, et que rien n'existait si ce n'est l'*essence* du Véritable » (tr., p. 92).

L'auteur, ici, gronde ceux qui nient ce genre de vision extatique et les appelle des chauves-souris dont le soleil blesse les yeux. Il lui semble entendre l'un d'eux « s'écrier, en s'agitant dans les chaînes de sa ténébreuse ignorance : « Votre subtilité dépasse les bornes au point de sortir du caractère des hommes raisonnables et de rejeter le décret de la raison : car c'est un des décrets de la raison qu'une chose est une ou multiple. » Mais qu'il modère son ardeur, qu'il laisse là ses intempérances de langage, qu'il se défie de lui-même, et qu'il s'instruise en considérant le monde sensible et vil dont il fait lui-même partie, comme le fit Ḥayy ibn Yaqẓân lorsque, l'examinant à un certain point de vue, il le voyait multiple d'une multiplicité impossible à embrasser, échappant à toute limite, puis l'examinant à un autre point de vue, il le voyait un, et demeurait incertain touchant cette question, sans pouvoir la trancher en un sens plutôt que dans l'autre. » (tr., p. 94).

Arrivé à ce point, l'auteur décrit, sous forme allégorique, toute la hiérarchie descendante des *essences séparées*, aperçues en cette vision extatique de Ḥayy, c'est-à-dire les Intelligences des sphères, depuis celle de la sphère suprême jusqu'à celle du monde de la génération et de la

corruption : la sphère suprême possède une *essence* exempte de matière, qui n'est pas l'essence de l'Un, ni non plus celle de la sphère elle-même, « mais qui est comme l'image du soleil reflétée dans un miroir poli... Il vit que l'*essence* de cette sphère, *essence séparée*, avait une perfection, une splendeur, une beauté trop grandes pour que la langue puisse les exprimer, trop subtiles pour revêtir la forme de lettres ou de sons... Il vit ensuite que la sphère suivante, la sphère des étoiles fixes, possède une *essence* exempte de matière également, et qui n'est pas l'*essence* de l'Un, du Véritable, ni l'essence séparée qui appartient à la sphère suprême, ni la seconde sphère elle-même... Il vit successivement que chaque sphère possède une *essence séparée*, exempte de matière, qui n'est aucune des *essences* précédentes, ni cependant quelque chose d'autre, mais qui est comme l'image du soleil réfléchie de miroir en miroir dans l'ordre même des sphères, et que chacune de ces *essences* possède une beauté, une splendeur, une félicité et une allégresse « qu'aucun œil n'a vues, qu'aucune oreille n'a entendues, qui ne se sont jamais présentées au cœur d'un mortel. » (tr., pp. 96-97).

Mais de l'image de miroirs, il ne faut pas conclure, nous avertit l'auteur, que si les essences séparées sont unies à un corps éternel et incorruptible, comme les sphères, elles sont elles-mêmes éternelles ; et si elles sont unies à un corps qui tend vers la corruption, comme c'est le cas chez les animaux raisonnables, c'est-à-dire les hommes, elles se corrompent, disparaissent et sont anéanties, conformément à cette comparaison des miroirs réfléchissants : car l'image ne subsiste qu'autant que subsiste le miroir, et lorsque le miroir se corrompt, l'image elle-même se corrompt infailliblement et s'évanouit aussi. Non, répond l'auteur, car cette comparaison ne doit pas être prise à la lettre, étant donné qu'il n'est pas vrai que l'objet auquel on compare et celui qu'on lui compare ne soient pas identiques à tous égards. En effet, « le Soleil et sa lumière, et sa figure, et son image, et les images qui viennent s'y refléter, sont autant de choses inséparables des corps, qui ne subsistent que par eux et en eux, qui par conséquent ont besoin d'eux pour exister et disparaissent avec eux. Tandis que les essences divines et les âmes souveraines *(al-arwâḥ al-rabbâniyyah)* sont toutes étrangères aux corps et à ce qui dépend des corps ; elles en sont aussi éloignées que possible, sans lien, sans dépendance par rapport à eux. Que les corps disparaissent ou subsistent, qu'ils existent ou n'existent pas, cela leur est indifférent. Elles n'ont de lien et de dépendance que par rapport à l'Essence de l'Un, du Véritable, de l'Être nécessaire, qui est la première d'entre elles, leur principe et leur cause, qui les fait exister, leur donne la durée, leur communique la permanence et la perpétuité. Elles n'ont pas besoin des corps : ce sont les corps qui ont besoin d'elles. » (tr., pp. 100-101).

5. Dès lors, Ḥayy ibn Yaqzân éprouva des visions extatiques de plus en plus fréquentes. « Il lui devint de plus en plus facile d'arriver à cette condition *(ḥâl)* sublime, et il y demeura chaque fois plus longtemps ;



si bien qu'enfin il y parvenait dès qu'il voulait, et n'en sortait que lorsqu'il voulait » (p. 102). Il demeura dans cet état jusqu'à ce qu'il eût dépassé l'âge de cinquante ans. C'est alors qu'il entra en rapport avec Asâl. Voici comment :

Dans l'île où, selon l'une des deux versions, était né Ḥayy, avait émigré une secte issue de l'un des anciens prophètes. « C'était une secte qui exprimait toutes les réalités véritables par des symboles qui en donnaient des images et en fixaient des impressions dans les âmes... Cette secte ne cessa pas de s'étendre dans cette île, d'y devenir puissante et de s'y mettre en évidence, jusqu'à ce qu'enfin le roi du pays l'embrassa et amena tout le monde à y adhérer.

Dans cette île vivaient alors deux hommes de mérite et de bonne volonté : l'un se nommait Asâl et l'autre Salâmân. Ils eurent connaissance de cette secte et l'embrassèrent avec ardeur, s'attachant à observer tous ses préceptes et s'astreignant à toutes ses pratiques : c'est dans ce but qu'ils s'étaient liés d'amitié. Ils cherchaient parfois à comprendre les expressions traditionnelles de cette Loi religieuse relatives à la description du Dieu Grand et Puissant, à ses anges, à la description de la résurrection, des récompenses et des châtiments. L'un d'eux, Asâl, cherchait davantage à pénétrer au fond des choses, à deviner le sens mystique ; il était plutôt porté à l'interprétation. Salâmân s'attachait davantage au [sens] extérieur ; il était plus porté à s'abstenir de l'interprétation, du libre examen et de la spéculation. Mais l'un et l'autre s'adonnaient avec zèle aux pratiques extérieures, à l'examen de conscience, à la lutte contre les passions. Or, il y avait dans cette Loi religieuse des maximes qui engageaient à la retraite, à la solitude, déclarant qu'en elles étaient la délivrance et le salut ; il y avait d'autres maximes qui recommandaient la fréquentation et la société des hommes. Asâl s'attachait à rechercher la retraite... à cause de son naturel enclin à une continuelle méditation, à la recherche des explications, à l'élucidation des symboles ; et c'est surtout dans la solitude qu'il avait l'espoir d'y arriver. Salâmân, au contraire, s'attachait à la société des hommes... Cette divergence d'opinion fut cause de leur séparation » (tr. 103-104).

Asâl avait entendu parler de l'île dans laquelle on a rapporté que Ḥayy ibn Yaqẓân était né. « Il résolut de s'y transporter, et d'y passer, loin des hommes, le reste de sa vie... Asâl demeura dans l'île à adorer Dieu Puissant et Grand, à le glorifier, à le bénir, à méditer ses beaux noms... Il demeura ainsi pendant un certain temps, dans une félicité parfaite, en société intime avec son Seigneur.

Pendant ce temps Ḥayy ibn Yaqẓân était profondément absorbé dans ses extases sublimes, et il ne quittait sa caverne qu'une fois par semaine pour prendre la nourriture qui s'offrait à lui. C'est pourquoi Asâl ne le découvrit pas tout d'abord : il fit le tour des rivages de l'île et en visita les [différentes] parties sans voir un homme, ni en apercevoir la trace. Ce fut pour lui un surcroît de joie et une satisfaction intime, vu la réso-



lution qu'il avait prise de rechercher avec un [soin] extrême la retraite et l'isolement.

Mais il arriva enfin qu'un jour, Ḥayy ibn Yaqzân étant sorti pour chercher sa nourriture au moment où Asâl se dirigeait vers le même lieu, ils s'aperçurent l'un l'autre. Asâl ne douta pas que ce fût un religieux solitaire venu dans cette île pour mener une vie retirée, comme lui-même y était venu ; et il craignit, s'il l'abordait et faisait sa connaissance, que ce ne fût une cause de trouble pour son état et un obstacle à la réalisation de ses désirs. Quant à Ḥayy ibn Yaqẓân, il ne sut ce qu'était cet [être], car il ne reconnaissait en lui la forme d'aucun des animaux qu'il avait déjà vus ; et Asâl portait une tunique noire en poils et en laine qu'il prit pour un tégument naturel. Il demeura donc à le considérer, plein d'étonnement. Mais Asâl tourna le dos et prit la fuite, craignant qu'il ne le détournât de son état. Ḥayy ibn Yaqzân se mit à sa poursuite, poussé par sa tendance naturelle à tout approfondir. Mais voyant qu'il fuyait à toute vitesse, il resta en arrière et se déroba à sa vue. Asâl crut qu'il avait renoncé à le poursuivre et qu'il s'en était allé. Il se livra donc à la prière, à la lecture, aux invocations, aux larmes, aux supplications et aux lamentations, au point d'oublier tout le reste.

Alors Ḥayy ibn Yaqẓân s'approcha de lui peu à peu sans qu'Asâl s'en aperçût ; et il fut bientôt assez près de lui pour l'entendre lire et louer Dieu, pour voir son humble posture et ses larmes... Voyant son humble posture, ses supplications et ses larmes, il ne douta pas qu'il ne fût une de ces *essences* qui connaissent le Véritable. Il se sentit porté vers lui, désireux de savoir ce qu'il avait, et qu'elle était la raison de ses larmes et de ses supplications. Il s'avança plus près de lui, et Asâl, l'apercevant enfin, prit vivement la fuite. Ḥayy ibn Yaqẓân le poursuivit non moins vivement... Asâl fut saisi d'un grand effroi ; il se mit à l'apaiser et à le supplier avec des paroles que Ḥayy ibn Yaqẓân ne comprenait pas... [Ḥayy] chercha à le rassurer par des inflexions de voix qu'il avait apprises de certains animaux... Revenu de sa frayeur, Asâl comprit qu'il ne lui voulait aucun mal... Il adressa la parole à Ḥayy ibn Yaqẓân et lui demanda des renseignements sur lui, dans toutes les langues qu'il connaissait, s'efforçant de se faire comprendre de lui, mais en vain : Ḥayy ibn Yaqẓân, dans tout cela, admirait ce qu'il entendait, sans en saisir la portée, et sans y voir autre chose que la bienveillance et l'affabilité. » (tr. 104-107) Ḥayy fréquentait Asâl. Celui-ci espérait enseigner à Ḥayy le langage, la science et la religion. Petit à petit, Ḥayy apprit le langage. Asâl alors lui demanda des renseignements sur lui, et Ḥayy le « renseigna sur tout ce qui le concernait, et sur les connaissances qu'il avait progressivement acquises jusqu'au moment où il était parvenu au degré de l'union [avec Dieu]. Lorsqu'il l'eut entendu exposer ces vérités, décrire les *essences séparées* du monde sensible... Asâl ne douta point que toutes les traditions de la Loi religieuse relatives à Dieu, Puissant et Grand, à ses anges, à ses livres, à ses envoyés, au jour dernier, à son paradis et au feu de son

[enfer], ne fussent des symboles de ce qu'avait vu Ḥayy ibn Yaqẓân. Les yeux de son cœur s'ouvrirent, le feu de sa pensée s'alluma : IL VOYAIT S'ÉTABLIR L'ACCORD DE LA RAISON ET DE LA TRADITION ; les voies de l'interprétation s'ouvraient devant lui ; il n'y avait plus dans la Loi divine rien de difficile qu'il ne comprît, rien de fermé qui ne s'ouvrît, rien d'obscur qui ne s'éclaircît : il devenait une intelligence d'élite. Dès lors, il considéra Ḥayy ibn Yaqẓân avec admiration et respect ; il tint pour assuré qu'il était au nombre des élus de Dieu... Il s'attacha à le servir, à l'imiter, à suivre ses indications pour les œuvres...

Ḥayy ibn Yaqẓân, de son côté, se mit à l'interroger sur lui, sur sa condition ; et Asâl lui parla de son île, des hommes qui s'y trouvaient, de leur manière de vivre avant d'avoir reçu leur religion, et depuis qu'ils l'avaient reçue. Il lui exposa toutes les traditions de la Loi religieuse relatives au monde divin, au paradis, au feu [de l'enfer], à la résurrection, au rassemblement du genre humain rappelé à la vie, au compte [qu'il faudra rendre], à la balance, et au pont. Ḥayy ibn Yaqẓân comprit tout cela, et n'y vit rien qui fût en opposition avec ce qu'il avait contemplé dans sa *station* sublime. Il reconnut que l'auteur et propagateur de ces descriptions était vrai dans ses descriptions, sincère dans ses paroles, envoyé de son Seigneur ; il eut foi en lui, il crut à sa véracité, il rendit témoignage de sa mission.

Il se mit ensuite à le questionner sur les préceptes qu'il [c'est-à-dire : cet envoyé de Dieu] avait apportés, sur les pratiques religieuses qu'il avait instituées, et [Asâl] lui parla de la prière, de l'aumône purificatrice, du jeûne, du pèlerinage, et autres œuvres extérieures. » (tr., pp. 108-110).

On voit clairement que la religion dont parle Asâl est l'Islam, et que l'envoyé de Dieu est Muḥammad.

Mais alors, Ḥayy s'étonne de deux choses :

a) D'abord, pourquoi cet Envoyé [= Muḥammad] se servait-il le plus souvent de paraboles, en s'adressant aux hommes, dans la description du monde divin ?

b) En second lieu, pourquoi cet Envoyé « s'en tenait-il à ces préceptes et à ces prescriptions rituelles ? Par exemple, pourquoi permettait-il d'acquérir des richesses, et laissait-il une telle latitude en ce qui concerne les aliments, si bien que les hommes se livraient à des occupations vaines, et se détournaient de la Vérité ? car pour lui il estimait qu'on ne devait prendre que la nourriture nécessaire pour entretenir la vie ; et quant aux richesses, elles étaient à ses yeux de nulle considération » (tr., p. 110).

C'est pourquoi il conçut le dessein d'aller aux hommes, de leur exposer la vérité d'une manière claire, et pria Asâl de l'accompagner dans l'île voisine. Asâl le renseigna sur l'infirmité du naturel des hommes, leur éloignement des ordres de Dieu. Mais, Ḥayy ibn Yaqẓân, plein de compassion pour les hommes et de désir de leur apporter le salut, décida Asâl à l'accompagner. Et il arriva, par la volonté de Dieu, qu'un navire, qui



s'écarta de sa route, fut poussé jusqu'au rivage de leur île. Asâl pria les hommes qui s'y trouvaient de les prendre tous deux : Asâl et Ḥayy, avec eux. Un bon vent porta le navire vers l'île où ils désiraient aller. « Ils y débarquèrent tous les deux et entrèrent dans la ville. Les amis d'Asâl vinrent le trouver, et il leur fit connaître l'histoire de Ḥayy ibn Yaqẓân. Ils l'entourèrent en foule, admirant son cas ; ils lui témoignèrent de l'intérêt, pleins d'estime pour lui et de vénération. Asâl lui apprit que cette réunion d'hommes l'emportait sur tous les autres au point de vue de l'intelligence et de la pénétration, et que s'il ne réussissait pas à les instruire il réussirait moins encore à instruire le vulgaire. Le chef et prince de cette île était Salâmân, cet ami d'Asâl qui jugeait bon de s'attacher à la société [des hommes] et qui considérait la retraite comme illicite.

Ḥayy ibn Yaqẓân entreprit de les instruire et de leur révéler les secrets de la sagesse. Mais à peine s'était-il élevé au-dessus du sens exotérique, à peine avait-il commencé à exposer des [vérités] contraires aux préjugés dont ils étaient imbus, qu'ils se rembrunirent : leurs âmes répugnaient aux [doctrines] qu'il apportait, et ils s'irritaient en leurs cœurs contre lui, bien qu'ils lui fissent bon visage par courtoisie vis-à-vis d'un étranger et par égard pour leur ami Aṣâl. Ḥayy ibn Yaqẓân ne cessa d'en bien user avec eux nuit et jour et de leur découvrir la vérité dans l'intimité et en public. Il n'aboutissait qu'à les rebuter et à les effaroucher davantage...

Lorsqu'il vit que les voiles du châtiment les entouraient, que les ténèbres de la séparation les enveloppaient, que tous, à peu d'exceptions près, ne saisissaient de leur religion que ce qui regarde ce monde, ... qu'arriver à leur imposer dans leur conduite un niveau plus relevé était chose irréalisable ; que, pour le plus grand nombre, tout le profit qu'ils pouvaient tirer de la Loi religieuse concernait leur existence présente, et consistait à jouir d'une vie facile ... il reconnut que toute sagesse, toute direction, tout amendement, résidaient dans les paroles des Envoyés et dans les [enseignements] apportés par la loi religieuse, que rien d'autre n'était possible, qu'on n'y pouvait rien ajouter ; qu'il y a des hommes pour chaque fonction, que chacun est plus apte à ce en vue de quoi il a été créé ...

Il se rendit donc auprès de Salâmân et de ses compagnons, leur présenta ses excuses pour les discours qu'il leur avait tenus et les pria de les lui pardonner ... Car ils avaient reconnu, lui et son ami Asâl, que pour cette catégorie d'hommes, moutonnière et impuissante, il n'y avait pas d'autre voie de salut ; que si on les en détournait pour les entraîner sur les hauteurs de la spéculation, ils subiraient dans leur état un trouble profond, sans pouvoir atteindre au degré des bienheureux, ils flotteraient désorientés, et feraient une mauvaise fin ...

Ils leur dirent adieu tous les deux, les quittèrent, et attendirent patiemment l'occasion de retourner dans leur île. Enfin, Dieu, Puissant et Grand, leur facilita la traversée. Ḥayy ibn Yaqẓân s'efforça de revenir

à sa *station* sublime par les mêmes moyens qu'autrefois. Il ne tarda pas à y réussir ; et Asâl l'imita si bien qu'il atteignit presque au même niveau. Et ils adorèrent Dieu tous les deux dans cette île jusqu'à leur mort. » (tr., pp. 111-116).

Voilà le résumé de cet étonnant roman philosophique d'Ibn Ṭufayl qui, en un beau style assez imagé, traite les problèmes essentiels de la philosophie, et le droit de la divulguer. Le fond est néo-platonicien et fârâbien. Les thèses essentielles que l'auteur vise à inculquer sont les suivantes :

1. Il n'y a pas de contradiction entre la philosophie et la religion révélée (musulmane, en l'espèce) ;

2. De problèmes métaphysiques, tels que celui de l'éternité du monde, sont susceptibles de solutions différentes ;

3. Il y a une vérité pour le vulgaire, et une autre pour l'élite ; ou plus précisément, il y a une seule vérité, qui comporte deux expressions différentes : une symbolique et imagée pour le vulgaire, et une exacte et pure, pour l'élite. Au vulgaire, il ne faut pas parler la langue de l'élite, et à l'élite il ne faut pas employer les symboles réservés au vulgaire. Ne troublons donc pas l'âme naïve du vulgaire par les spéculations hautes et abstraites des philosophes.

4. Il est possible au philosophe, qui a atteint l'apogée de la spéculation, de réaliser l'union avec l'Intellect Actif, but suprême de la Sagesse.

5. La raison, par sa propre force, et sans le secours d'une autre raison, mais grâce à l'Intellect Actif, peut s'élever à l'intelligence des secrets de la nature et à la solution des plus hautes questions métaphysiques.

6. La société humaine est irrémédiablement corrompue. Il ne lui convient que la religion populaire. Toute tentative de la réformer dans le sens d'une plus haute intellectualité est vouée fatalement à l'échec. Au vrai sage, il ne reste que le chemin de la solitude sur les hautes cimes de la raison pure.



IBN RUSHD
(AVERROÈS)

Sa vie[1]

Abû al-Walîd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Aḥmad ibn Rushd, appelé « le petit-fils » pour le distinguer du père et du grand-père qui furent des juges et des juristes illustres, naquit à Cordoue (en Andalousie) en 520 de l'hégire (= 1126 de J.-C.). Son grand-père, Abû al-Walîd Muḥammad fut un juriste mâlikite, et le juge des juges *(qâḍî al-quḍâh)* de Cordoue ; ses *fatâwis* (= avis en réponse à des questions de droit) sont encore partiellement conservés[2]. Son fils, Abû al-Qâsim Aḥmad, né en 1094, occupa, lui aussi, la fonction de juge à Cordoue. Voilà donc notre philosophe né dans une famille de juristes. Aussi reçut-il d'abord une formation juridique des mains des maîtres en jurisprudence[3]. Après cette formation juridique, Ibn Rashd étudia la médecine auprès d'Abû Ja'far al-Trujjâli[4] (= de Trujillo, en Andalousie).

(1) Les sources de la biographie d'Ibn Rushd sont :
a) Ibn Abî Uṣaibi'ah : *Tabaqât al-aṭibbâ'*, II, 75-78 ;
b) Al-Marrâkishî : *al-Mu'jib*, éd. Dozy ; tr. fr. Fagnan, Alger, 1843, p. 208 sqq. ;
c) Al-Dhahabî : *Târikh al-islâm*, in Renan : *Averroès*, app. IV ;
d) Ibn Farḥûn : *al-Dîbâj al-mudhhab*, p. 284, Le Caire ;
e) Ibn al-Abbâr : *al-takmilah ;*
f) Abû 'Abdullâh al-Anṣâri : *takmilat al-takmilah.*
L'article que lui consacra Léon l'Africain dans son livre des *Hommes illustres chez les Arabes* (publié en latin par Hottinger, dans son *Bibliothecarium quadripartitum*, p. 246 et suiv., Tigiri, 1664) est de peu de valeur.
Le livre fondamental jusqu'à nos jours reste le livre d'Ernest Renan : *Averroès et l'averroïsme*, première édition en 1852, 3e éd. revue et augmentée, Paris, 1866. Citons en outre :
a) Léon Gauthier : *Ibn Rochd*, Paris, 1948 ;
b) Miguel Cruz Hernandez : *Historia de la filosofia española*, t. II, pp. 5-244. Madrid, 1957 ;
c) Mandonnet : *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle.* Fribourg, 1899 ; 2e éd. Louvain, 1908-1911.
(2) Dans un manuscrit de la Bibliothèque Nationale à Paris (suppl. or., n° 398).
(3) Ibn Abî Uṣaibi'ah *(op. cit.)* nomme : Abû Muḥammad ibn Rizq ; Ibn al-Abbâr nomme : Abû al-Qâsim ibn Bashkawâl, Abû Marawân ibn Masarrah, Abû Bakr ibn Samḥûn, Abû Ja'far ibn 'Abd al-'Azîz.
(4) Ibn al-Abbâr nomme comme professeur de médecine : Abû Marawân ibn Jurriûl (!) al-Balansy (de Valencia). Sur Abû Ja'far de Trujillo, voir Ibn Abî Uṣaibi'ah' II.

Quel fut son maître en philosophie, qu'il étudia après la médecine et l'astronomie? On ne sait pas au juste. On nous dit que ce fut Ibn Bâjjah (l'Avempace des Latins) ; mais cela n'est pas possible, puisque Ibn Bâjjah est mort en 1138, quand notre philosophe avait tout juste douze ans, « bien que la similitude de doctrine et le profond respect avec lequel il parle de ce grand homme autorisent, en un sens général, à le regarder comme son élève », comme le remarque Renan[1].

Quant à ses relations avec l'autre philosophe andalou de l'époque, Ibn Ṭufayl, Gauthier croit qu'il ne semble pas que notre philosophe l'ait connu que plus tard en 1169 ou peu de temps auparavant[2]. Mais c'est Ibn Ṭufayl qui l'a présenté au grand souverain al-muwaḥḥid (almohade) Abû Ya'qûb Yûsuf, fils et successeur du sultan al-muwaḥḥid 'Abd al-Mu'min. 'Abd al-Wâḥid al-Marrâkishi rapporte cette rencontre d'après Abû Bakr Bundûd ibn Yaḥya al-Qurṭubî qui en entendit le récit de la bouche de son maître. Voici comment Ibn Rushd relate cette rencontre si décisive dans sa carrière philosophique et publique :

« Lorsque j'entrai chez l'émir des croyants (= Yûsuf ibn 'Abd al-Mu'min), disait-il, je le trouvai seul avec Ibn-Tofaïl. Celui-ci commença à faire mon éloge, à vanter ma noblesse et l'ancienneté de ma famille. Il y ajoute, par l'effet de sa bonté pour moi, des éloges que j'étais loin de mériter. Après m'avoir demandé mon nom, celui de mon père et celui de ma famille, l'émir ouvrit ainsi la conversation : « Quelle est l'opinion des philosophes sur le ciel? Est-ce une substance éternelle, ou bien a-t-il commencé? ». Je fus saisi de crainte et tout interdit ; je cherchai un prétexte pour m'excuser de répondre, et je niai m'être jamais occupé de philosophie ; car je ne savais pas qu'Ibn-Tofaïl et lui étaient convenus de me mettre à l'épreuve. L'émir des croyants comprit mon trouble, se tourna vers Ibn-Tofaïl, et commença à discourir sur la question qu'il m'avait faite. Il rapporta tout ce qu'Aristote, Platon et les autres philosophes ont dit à ce sujet, et exposa en outre l'argumentation des théologiens musulmans contre les philosophes. Je remarquai en lui une puissance de mémoire telle que je n'en aurais pas soupçonné même chez les savants qui s'occupent de ces matières et y consacrent tout leur temps. L'émir, cependant, sut si bien me mettre à l'aise, qu'il m'amena à parler à mon tour, et qu'il put voir quelles étaient mes connaissances en philosophie. Lorsque je me fus retiré, il me fit gratifier d'une somme d'argent, d'une pelisse d'honneur d'un grand prix et d'une monture »[3].

Cette présentation d'Ibn Rushd à l'émir des croyants, Yûsuf, a eu lieu à la fin de 1168 ou au début de 1169, à Marrâkish où se trouvait la cour du sultan almohade, et où Ibn Ṭufayl occupait auprès de lui la fonction

(1) E. Renan : *Averroès et l'averroïsme*, p. 14, 3e éd. Paris, 1866.

(2) Voir Léon Gauthier : *Ibn Thofaïl, sa vie et ses œuvres*. Paris, 1909, pp. 8-17.

(3) D'après la traduction de Renan, *op. cit.*, pp. 16-17, le texte arabe se trouve dans 'Abd al-Wâḥid al-Marrâkishi, pp. 209-216, éd Dozy.

de vizir à partir de 1163, l'an où Abû Ya'qûb Yûsuf succéda à son père.

Mais nous savons d'autre part qu'Ibn Rushd[1] se trouva à Marrâkish en l'an 548 h. (1153 J.-C.) « occupé peut-être à seconder les vues d'Abd-el-Moumen [= le père de Yusuf] dans l'érection des collèges qu'il fondait en ce moment, et ne négligeant pas pour cela ses observations astronomiques »[1]. Il est difficile de ne pas faire remonter plus avant le début des relations entre Ibn Rushd et Ibn Ṭufayl. C'est pourquoi nous croyons que ces relations commencèrent beaucoup plus tôt, sans préciser exactement quand[2].

D'autre part, Ibn Rushd eut pour collègue Abû Bakr ibn Zuhr, et se lia d'amitié solide avec Abû Marawân Ibn Zuhr (l'Avenzoar des Latins), célèbre médecin, auteur du livre *al-Taysîr*, ouvrage de base de médecine. Quand Ibn Rushd composa son traité de médecine : *al-Kulliyyât* (le *Colliget* des Latins) sur les généralités de la médecine, il désira que son ami Abû Marawân Ibn Zuhr écrivit un traité complémentaire sur les Particularités médicales *(al-juz'iyyât)*, c'est-à-dire les maladies particulières à chaque organe du corps — afin que les deux livres fassent un corps complet de médecine[3]. C'est ce qu'Ibn Zuhr fit sous le titre de : *al-Taysîr*.

* * *

Revenons maintenant aux relations entre le sultan Yûsuf ibn Ya'qûb et notre philosophe. Il semble qu'après cette présentation, qui fut tout à l'honneur du souverain et du philosophe : le premier pour l'intérêt qu'il porta à la philosophie et l'étendue de ses connaissances dans ce domaine, et le second pour avoir indiscutablement révélé sa valeur philosophique — les deux hommes se lièrent d'une amitié basée sur une admiration réciproque, et qui va bientôt porter ses fruits. Car, c'est en accédant à un vœu exprimé par le sultan qu'Ibn Rushd s'attela à l'immense tâche de commenter le *corpus* aristotélicien, ce qui lui assurera sa gloire jusqu'à nos jours. C'est Ibn Rushd lui-même, cité par 'Abd al-Wâḥid al-Marrâkishi[4], qui nous rapporte ce fait :

« Un jour, disait Ibn Rushd, Ibn Ṭufayl me fit appeler et me dit : « J'ai entendu aujourd'hui l'émir des croyants se plaindre de l'obscurité d'Aristote et de ses traducteurs : « Plût à Dieu, disait-il, qu'il se rencontrât quelqu'un qui voulût commenter ces livres et en expliquer clairement le

(1) C'est lui-même qui rapporte le fait dans son Commentaire sur le *De Coelo*, livre II, fol. 171, D à H (*Aristotelis omnia quae extant opera... Averrois Cordubensis in ea... omnes Commentarii*. Venise apud Juntas, 1574).

(2) Ibn Ṭufayl résidait à Grenade de 1130 à 1146 ; puis fut médecin particulier de Sîd Abû Sa'îd, le fils du sultân almohade 'Abd al-Mu'min, à Ceuta et Tanger entre 1147 et 1163.

(3) C'est Ibn Rushd qui nous rapporte ce fait dans l'épilogue de son *Kulliyyât*.

(4) Traduit par Renan *in op. cit.*, p. 17 ; éd. Dozy, p. 175.

sens, pour les rendre accessibles aux hommes ! ». Tu as en abondance tout ce qu'il faut pour un tel travail, entreprends-le. Connaissant ta haute intelligence, ta pénétrante lucidité et ta forte application à l'étude, j'espère que tu y suffiras. La seule chose qui m'empêche de m'en charger, c'est l'âge où tu me vois arrivé, joint à mes nombreuses occupations au service de l'émir. ».

Mais il semble qu'il ne soit pas resté longtemps auprès du sultan, puisque on le voit en 565 (1169) remplir les fonctions du juge à Séville[1], où il écrit ou termine les *Jawâmi'* sur les livres : *De generatione* et *De Partibus animalium*.

Vers 567 h. (1171 J.-C.) il retourne à sa ville natale, Cordoue[2] : « C'est sans doute depuis cette époque qu'il composa ses grands commentaires. Il s'y plaint souvent de la préoccupation des affaires publiques, qui lui enlèvent le temps et la liberté d'esprit nécessaires pour ses travaux. A la fin du premier livre de son Abrégé de l'*Almageste*, il dit qu'il a dû forcément se borner aux théorèmes les plus importants, et il se compare à un homme qui, pressé par l'incendie, se sauve en n'emportant que les choses les plus nécessaires. Ses fonctions l'obligeaient à de fréquents voyages dans les différentes parties de l'empire almohade. Nous le trouvons, tantôt en deçà, tantôt au delà du détroit, à Maroc, à Séville, à Cordoue, datant ces commentaires de ces différentes villes. En 1178, il écrit à Maroc une partie du *De substantia orbis ;* en 1179, il achève à Séville un de ses traités de théologie ; en 1182, Yûsuf l'appelle de nouveau à Maroc, et le nomme son premier médecin, en remplacement d'Ibn Ṭufayl ; puis il lui confère la dignité de grand kadhi [= Juge des Juges, *qâḍî al-quḍâh*] de Cordoue, que son père et son grand-père avaient déjà possédée »[3].

A la mort de Yûsuf en 580 h. (1184 J.-C.), monta sur le trône almohade son fils Abû Yûsuf Ya'qûb al-Manṣûr, qui conserve à Ibn Rushd ses fonctions, comme médecin de la cour, et sa faveur. Ibn Rushd séjourna alors presque toujours à la cour du sultan. Ses relations avec celui-ci devinrent plus intimes, et ils passèrent ensemble des heures entières discutant philosophie et sciences avec lui ; et cette intimité alla jusqu'au point qu'Ibn Rushd le tutoyait, lui disant : écoute, mon frère *(tasma' yâ akhî)*. Lui-même s'étonna de la place qu'il occupa si vite auprès du souverain et en pressentit de mauvais augure et répondit à ceux qui l'avaient félicité de cette faveur : « cela ne mérite pas qu'on s'en réjouit. Car l'émir des croyants (= Abû Yûsuf Ya'qûb) m'a favorisé d'un coup plus que je n'espérais »[4].

En l'an 591 (1195 J.-C.) quand Ja'qûb al-Mansûr s'apprêta pour franchir le détroit de Gibraltar afin de faire la guerre à Alphonse VIII

(1) Comme on le voit d'après un récit d''Abd al-Waḥîd, *op. cit.*, p. 222, éd. Dozy.
(2) Voir Munk : *Mélanges de philosophie juive et arabe*, pp. 422-423. Paris, 1859.
(3) Renan : *op. cit.*, pp. 18-19 ; cf. Munk, *op. cit.*, pp. 420-423.
(4) Voir Ibn Abî Uṣaibi'ah, apud Renan, *op. cit.*, p. 451.

de Castille, qui se terminera par la victoire éclatante d'Abû Ya'qûb sur les chrétiens dans la fameuse bataille d'Alarcos (*al-'Uqâb*, dans les chroniques arabes), nous retrouvons auprès de lui Ibn Rushd à l'apogée de ses faveurs auprès du sultan. Ibn Abî Uṣaibi'ah, citant Abû Marawân al-Bâjî, dit : « quand al-Manṣûr fut à Cordoue, dans le dessein de faire la guerre à Alphonse [VIII de Castille], il appela Abû al-Walîd ibn Rushd auprès de lui. Quand celui-ci se présenta, al-Manṣûr lui témoigna un grand respect, le combla de ses faveurs, le rapprochant de son siège jusqu'à dépasser la place où s'assit Abû Muḥammad 'Abd al-Wâḥid, fils du al-Shaikh Abû Ḥafṣ al-Hintâtî, le compagnon de 'Abd al-Mu'min, qui fut le troisième ou le quatrième parmi les dix [compagnons de 'Abd al-Mu'min]. Cet Abû Muḥammad 'Abd al-Wâḥid fut le beau-fils d'al-Manṣûr ; il épousa sa fille, à cause de sa haute place auprès d'al-Manṣûr ; de ce mariage naquit à 'Abd al-Wâḥid un fils nommé 'Alî, qui est maintenant le maître de l'Ifrîqyyah (= Tunisie) »[1].

Mais pour des raisons qu'on n'a pu encore établir, Ibn Rushd perdit bientôt les faveurs du sultan. Tous les historiens musulmans se sont perdus en conjectures pour expliquer les causes de cette disgrâce. « Les uns l'attribuèrent à l'amitié intime qui existait entre le philosophe et Abû Yaḥyâ, gouverneur de Cordoue, et frère d'al-Manṣûr, les autres en cherchèrent la cause dans un manque de courtoisie envers l'émir des croyants. 'Abd al-Wâḥid et Ibn Abî Uṣaibi'ah racontent qu'Ibn Rushd ayant composé un commentaire sur l'histoire des animaux, disait, en parlant de la girafe : « J'ai vu un quadrupède de cette espèce chez le *roi des Berbers* », désignant ainsi Ya'qûb al-Manṣûr. Il agissait en cela, dit 'Abd al-Wâḥid, à la manière des savants, qui, lorsqu'ils ont à nommer le roi d'un pays, se dispensent des formules élogieuses qu'emploient les courtisans et les secrétaires. Mais cette liberté déplut à al-Manṣûr, qui regarda l'expression de *roi* des Berbers *(Malik al-Barbar)* comme un outrage. Ibn Rushd dit pour s'excuser que cette expression était une faute du lecteur, et qu'il avait écrit : *Malik al-Barrayn (roi des deux continents)*, entendant par là l'Afrique et l'Andalousie. Ces deux expressions, en effet, ne se distinguent guère que par les points diacritiques »[2].

A ces deux raisons, on ajouta deux autres : la première concerne une attitude peu respectueuse à l'égard de l'histoire du peuple de 'Âd dans le Coran, à l'occasion d'une prédiction répandue en Orient et en Andalousie d'après laquelle, à certain jour, un ouragan s'élèverait qui détruirait l'espèce humaine. Un théologien nommé 'Abd al-Kabîr la rapprocha de

(1) *Ibn Abî Uṣaibi'ah*, apud Renan, *op. cit.*, pp. 450-451. Nous corrigeons le texte donné. Pour les relations d'Ibn Rushd avec le sultan almohade, voir : Munk : *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, Paris, 1859, pp. 418 sqq, ; Nemecia Morata : « La presentación de Averroes en la corte almohade », in *La Ciudad de Dios*, t. CLIII, pp. 101-122.

(2) E. Renan : *op. cit.*, pp. 20-21. Nous avons transcrit les noms et les mots arabes selon le système de transcription que nous avons adopté dans ce livre, pour ne pas induire le lecteur en erreur.



ce qui est arrivé aux gens de ʿÂd, comme le raconte le Coran. Comme Ibn Rushd se montra sceptique à l'égard de ce récit, on l'accusa d'hérésie. — La seconde est que « les ennemis d'Ibn Rushd se procurèrent un manuscrit autographe de ses commentaires, et qu'ils y trouvèrent une citation d'un auteur ancien ainsi conçue : « La planète Vénus est une divinité... ». Ils montrèrent cette phrase à Al-Manṣûr, en l'isolant de ce qui précédait, et, l'attribuant à Ibn Rushd, ils y trouvèrent l'occasion de le faire passer pour un polythéiste »[1].

Nous croyons, de notre part, que la raison première de sa disgrâce tient dans le fait qu'il fut dans les bonnes grâces de Yaʿqûb al-Manṣûr, ce qui ne manque pas d'exciter l'envie des autres hautes personnalités de la cour. Pour le faire perdre sa place auprès du sultan, on s'efforça de trouver des motifs ; c'est alors qu'on invoqua les chefs d'accusation ci-dessus mentionnés : *a)* manque de courtoisie envers le sultan, en tutoyant celui-ci ; *b)* amitié intime avec le frère du sultan, Abû Yaḥyâ, gouverneur de Cordoue ; *c)* des textes compromettants dans ses livres : 1) appeler l'émir des croyants : roi des Berbères ; 2) citation d'un auteur grec disant que la planète Vénus est une divinité, isolée de son contexte ; 3) foi éclairée qui n'accepte pas de fables consignées dans le Coran.

L'acharnement de ses adversaires fut tel qu'Yaʿqûb al-Manṣûr finit par tomber dans le piège de leurs calomnies. Alors, il convoqua une assemblée de *fuqahâ'* (juristes) pour examiner la pensée d'Averroès du point de vue de l'orthodoxie musulmane. Comme on s'y attendait, Ibn Rushd fut condamné comme « égaré » du bon chemin de la religion *(maraqa min al-dîn)*; on enveloppa dans la même condamnation le juriste Abû ʿAbdullâh ibn Ibrâhîm al-Uṣûlî (= c'est-à-dire spécialiste des principes de jurisprudence), ce qui démontre très bien que ce n'est pas surtout la philosophie qu'on a voulu persécuter en la personne d'Ibn Rushd, et que toute cette affaire n'est qu'une machination des juristes (fuqahâ') religieux, machination dont l'histoire non seulement de l'Islam mais de toutes les religions est bourrée d'exemples. Ajoutons à cela qu'Yaʿqûb al-Manṣur, l'émir des croyants et le sultan des deux rives (l'Afrique du Nord et l'Andalousie) fut lui-même bien instruit en philosophie et grand admirateur d'Aristote pour ne pas céder à une campagne contre la philosophie. Il est donc complètement faux de prétendre que cette épreuve d'Ibn Rushd avait quoique ce soit à faire avec la philosophie et sa persécution en pays d'Islam.

Pour calmer les esprits tapageurs, le sultan Yaʿqûb ordonna d'envoyer Ibn Rushd en exil à Lucena, petite localité près de Cordoue, qui avait été autrefois habitée par les juifs d'Espagne.

Mais cet exil ne dura que peu de temps. Car, les notables de Séville, dès le jour de sa disgrâce, plaidèrent en faveur d'Ibn Rushd.

(1) E. Renan : *op. cit.*, p. 22 ; le texte arabe se trouve chez ʿAbd al-Wâḥid, p. 224, éd. Dozy.



Quand le sultan Ya'qûb fut rentré au Maroc, il pardonna à Ibn Rushd, et le rappela auprès de lui à Marrâkish. Le sultan lui-même retourna à l'étude de la philosophie, et nomma Abû Ja'far al-Dhahabî inspecteur des médecins et des étudiants en sciences des Anciens. Mais les sources ne précisent pas exactement ni la date de la condamnation, ni la date de la rentrée de nouveau dans les bonnes grâces du sultan. Elles disent simplement qu'Ibn Rushd, rappelé par le sultan, est venu à Marrâkish, et là il est mort.

Mais les dates de sa mort sont divergentes :

a) le jeudi, 9 ṣafar, en 595 (Ibn al-Abbar, al-Anṣarî [qui précise : « qui correspond au 10 décembre »]) ;

b) fin 594 ; ṣafar ou rabî' I (les trois dates sont données par al-Dhahabî ; les deux dernières sont données par Ibn al-Abbâr).

Il semble que la date de : jeudi, 9 ṣafar, 595 h. (= 10 décembre 1198) soit la vraie, pour les raisons suivantes :

a) Elle est attestée par Muḥyî al-Dîn Ibn 'Arabi, qui assista à ses funérailles[1] ;

b) Al-Anṣâri donne le correspondant en calendrier européen, c'est-à-dire : « le 10 décembre » qui correspond exactement à la date de 9 ṣafar ;

c) La presque totalité des historiens musulmans (al-Yâfi'î, manusc. anc. fonds ar., nº 644, f. 141 ; Muḥammad ibn 'Ali, anc. fonds ar. nº 616, fol. 184).

Ibn Rushd fut d'abord inhumé à Marrâkish ; trois mois plus tard ses restes furent transportés à Cordoue, où ils furent enterrés dans la sépulture de sa famille, en le cimetière d'Ibn 'Abbâs.

Le sultan lui-même, Ya'qûb al-Manṣûr, est mort un mois plus tard.

Ibn Rushd laissa plusieurs fils : l'un fut médecin et s'appela Abû Muḥammad 'Abdullâh, les autres furent des juristes qui occupèrent les fonctions des qâḍis (juristes) dans plusieurs villages ou villes.

Ses œuvres

L'œuvre d'Ibn Rushd fut considérable. Elle se répartit en six groupes : philosophie, théologie, droit, astronomie, philologie et médecine :

A. *Œuvres de philosophie*

Ibn Rushd est connu surtout comme commentateur des œuvres d'Aristote. D'où l'adage fameux au moyen âge et à la Renaissance : « La nature interprétée par Aristote ; Aristote interprété par Averroès. »

(1) Muḥyî al-Dîn Ibn 'Arabi : *al-Futûḥât al-makkiyyah*, I, p. 199-200 éd. Bûlaq, 1293 h. (= 1876).



Ces commentaires sont de trois sortes : le grand commentaire *(tafsîr,* ou *Sharḥ),* le commentaire moyen *(talkhîs),* et l'abrégé *(jâmi', pl. jawâmi').* Dans le grand commentaire, Ibn Rushd commence par donner un paragraphe plus ou moins long du texte, puis il l'explique d'une manière approfondie, soulevant les problèmes philologiques, historiques, doctrinaux qui sont impliqués dans le texte reproduit *in extenso* d'après une traduction courante qu'Ibn Rushd choisit parmi les différentes traductions arabes du texte aristotélicien. Ce genre de grand commentaire rappelle les commentaires du Coran, d'où la même appellation *(tafsîr).* Saint Thomas d'Aquin adoptera le même procédé dans ses grands commentaires sur les œuvres d'Aristote, mais d'une manière beaucoup moins approfondie qu'Ibn Rushd. Aussi notre philosophe mérita-t-il l'appellation du « Commentateur par excellence ». — Le commentaire moyen *(talkhîs)* commente le texte paragraphe par paragraphe sans en reproduire chaque fois que les premiers mots, en suivant l'ordre du texte original. Mais le commentateur ne manque pas de consigner quelques réflexions personnelles et des exemples tirés de la tradition arabe et musulmane. Dans le commentaire moyen on ne peut pas distinguer ce qui est d'Aristote et ce qui est d'Ibn Rushd, tant la composition est faite d'un seul trait comme s'il s'agissait d'un ouvrage composé. — Quant aux *jawâmi'* (abrégés), Ibn Rushd y parle toujours en son propre nom. « Il expose la doctrine du philosophe, ajoutant, retranchant, allant chercher dans les autres traités ce qui complète la pensée, introduisant un ordre et une méthode de son choix »[1].

Lesquels sont antérieurs aux autres ? Pendant la Renaissance l'opinion fut généralement répandue qu'Ibn Rushd composa ses *jawâmi'* pendant sa jeunesse, ses commentaires moyens dans l'âge mûr, et ses grands commentaires dans sa vieillesse[2]. Mais Renan, s'appuyant sur les déclarations mêmes d'Ibn Rushd, affirme qu'Ibn Rushd « ne composa ses grands commentaires qu'après les autres. A la fin de son grand commentaire sur la *Physique*, achevé en 1186, on lit dans les traductions hébraïques : « J'en ai fait un autre plus court dans ma jeunesse[3]. » Souvent dans ses commentaires moyens, il promet d'en écrire de plus développés. Enfin, plusieurs des ouvrages d'Ibn Rushd ont des souscriptions que les traducteurs hébreux ont conservées, et qui offrent le moyen de déterminer, jusqu'à un certain point, la série de ses travaux »[4].

Voici la liste de ces différents commentaires.

(1) Renan : *op. cit.*, p. 60.

(2) Cf. Niphus : *In Phys. Auscult.* provem. Venise, 1549, et la préface de l'édition des Juntes de 1552 (f. 2 b).

(3) Pasini : *Codd. mss regii Taurin. Athenoei*, pars Iª, p. 52.

(4) Renan : *op. cit.*, pp. 60-61.



I. Grands commentaires

1. *Tafsîr mâ ba'd al-ṭabî'ah* (Grand commentaire sur la Métaphysique d'Aristote) : Man. Leiden, n° 2074.

Il fut publié par M. Bouyges en quatre volumes : vol. I, 1938 ; vol. II, 1942 ; vol. III, 1949 ; vol. IV (notice), 1952. Beyrouth, dans la collection Bibliotheca Arabica Scholasticorum, Imprimerie Catholique. Mais cette édition est mal établie et souvent illisible, par suite du système très bizarre adopté par l'éditeur dans toutes ses éditions : lettres souvent sans points, ce qui les rend illisibles, lecture fausse, appareil critique impressionnant mais sans aucune utilité pour l'établissement du texte, aucun profit des sources indirectes : traductions hébraïques et latines ; bref, l'éditeur a fait tout ce qu'il pouvait faire pour rendre le texte d'Ibn Rushd aussi inintelligible et aussi illisible que possible ! Ce qui est stupéfiant, c'est de trouver, pourtant, des gens qui qualifient ce genre d'édition d'« édition critique » ! — En revanche, les index sont complets.

La traduction latine est imprimée dans : Opera omnia Aristotelis... Averrois Cordubensis in ea opera omnes, qui ad nos pervenere, Commentarii. Venise, 1560, t. VIII, ff. 23 r-369 v ; tr. Paul Israélite, Jacques Mantino, et d'autres.

2. *Sharḥ kitâb al-burhân* (Grand commentaire sur *Les Seconds Analytiques* d'Aristote). Pas de manuscrit arabe connu.

Tr. latine, éd. citée, t. II, ff. 1 r-223 r.

3. *Sharḥ kitâb al-nafs* (Grand commentaire sur le *De Anima* d'Aristote). Pas de manuscrit arabe connu.

Tr. latine, éd. citée, t. VII, ff. 5 r-141 v ; tr. Jacques Mantino.

Une nouvelle édition de cette traduction latine fut publiée par F. Stuart Crawford : Averrois... Commentarium magnum in Aristotelis *De Anima* libros. Recensuit F. Stuart Crawford, Cambridge, Massach. (U.S.A.), 1953, xxiv-592 p. Corpus Comm. Averrois in Aristotelem... versionum latinarum.

4. *Sharḥ al-samâ' al-ṭabî'î* (Grand Commentaire sur *La Physique* d'Aristote). Pas de manuscrit arabe connu.

Tr. latine, éd. citée, t. IV.

5. *Sharḥ al-samâ' wa al-'âlam* (Grand commentaire sur *De Coelo et Mundo*). Pas de manuscrit arabe connu.

Trad. latine, éd. citée, t. VI, ff. 5 r-141 v ; tr. Jacobo Mantino.

Al-Dhahabî (ap. Renan, p. 457, ll. 17-18) mentionne : *Sharḥ kitâb al-qiyâs ;* mais on ne sait pas si c'est un vrai *Sharh* ou un *talkhis* (v. ci-dessous, n. 10).



II. Commentaires moyens

6. Talkhîs al-Khatâbah (Commentaire moyen de la *Rhétorique* d'Aristote). Manuscrits arabes : *a)* Laurentino de Florence, CLXXX, 54 ; *b)* Leiden, MMDCCCXX (2073).

Éditions : édition d'une partie du texte par Fausto Lasinio sous le titre : *Il commento medio di Averroè alla Retorica di Aristotele*, Florence, 1877.

La première édition complète est celle que nous avons publiée au Caire, en 1960 : Ibn Rushd : Talkhis *al-Khatâbah*, avec des notes et une introduction (in-8°, xvi-344 p.).

La tr. latine fut imprimée dans l'éd. citée, t. III, ff. 52 r-116 r ; tr. de A. Balmes.

Traduction hébraïque par R. Tochos.

7. *Talkhîs madkhal Porphyre* (Commentaire moyen sur l'*Isagogè* de Porphyre). Manuscrits arabes : les deux manuscrits cités, de Florence et Leiden.

Tr. latine, éd. citée, t. I, ff. 1 r-12 v ; tr. Jacques Mantino.

8. *Tallkhis kitâb al-maqûlât* (Commentaire moyen sur les *Catégories* d'Aristote). Manuscrits arabes : les deux manuscrits cités, de Florence et de Leiden.

Édition : par Maurice Bouyges : *Averroès Talkhiç Kitâb al-Maqoûlât*, Beyrouth, coll. BAS, Impr. Catholique, Beyrouth, 1932. Voir nos observations sous n° 1.

Tr. latine, éd. citée, t. I, ff. 13 r-35 v ; tr. Jacques Mantino.

9. *Talkhîs kitab al-ʿibârah* (Commentaire moyen sur le *De Interpretatione* d'Aristote). Mêmes manuscrits arabes.

Tr. latine, éd. citée, t. I, ff. 41 r-60 v ; même traducteur.

10. *Talkhîs kitâb al-qiyâs* (Commentaire moyen sur *Les premiers Analytiques*). Mêmes manuscrits arabes.

Tr. latine, éd. citée, t. I, ff. 61 r-177 ; tr. Fr. Burana.

11. *Talkhîs kitâb al-burhân* (Commentaire moyen sur *Les Seconds Analytiques*). Mêmes manuscrits arabes.

Tr. latine, t. II, ff. 1 r-233 r ; tr. Fr. Burana.

12. *Talkhîs kitâb al-jadal* (Commentaire moyen sur *Les Topiques*). Mêmes manuscrits arabes.

Tr. latine, t. I, ff. 178-273 r ; tr. A. de Balmes.

13. *Talkhîs kitâb al-safsaṭah* (Commentaire moyen sur les *Réfutations sophistiques* d'Aristote). Mêmes manuscrits arabes.

Tr. latine, t. I, ff. 274 v-309 v ; tr. A. de Balmes.

14. *Talkhîs kitâb al-shiʿr* (Commentaire moyen sur le *De Poetica* d'Aristote. Mêmes manuscrits arabes.



Éditions : première édition arabe par F. Lasinio sous le titre : *Il Commento[medio] di Averroè alla Poetica di Aristotele*, Pisa, 1873. La seconde édition a été faite par nous dans notre recueil : Arisṭûṭâlis : Fann al-shi'r wa shurûḥu al-'arabiyyah li al-Fârâbî, wa Ibn Sînâ, wa Ibn Rushd. Le Caire, 1953, avec des notes et des éclaircissements sur les poètes et la poésie cités.

Tr. latine, éd. citée, t. III, ff. 159 r-168 v ; tr. A. de Balmes.

15. *Talkhîs al-samâ' al-ṭabî'î* (Commentaire moyen sur la *Physique* d'Aristote). Manuscrit arabe : British Museum, add. 9061.

Tr. latine, éd. citée, t. IV ; tr. Jacques Mantino.

16. *Talkhîs al-Samâ' wa al-'âlam* (Commentaire moyen sur le *De Coelo et mondo*). Manuscrits arabes :

a) Leiden, n° 1693 (anciennement 2075) ;

b) Oxford, n° 131, en caractères hébraïques.

Tr. latine, éd. citée, t. V, ff. 1 r-274 v ; tr. de Michel Scot?

17. *Talkhîs al-kawn wa al-fasâd* (Commentaire moyen sur le *De Generatione et corruptione*). Manuscrits arabes :

a) Bodley à Oxford, n. 131, ff. 51 sqq. ;

b) Bibliothèque nationale à Paris, Ms. hebr. 1009, en caractères hébraïques.

Tr. latine, éd. citée, t. V, ff. 275 r-313 r. Nouvelle édition par F. H. Fobes et S. Kurland, Cambridge (Mass.), 1956. Corp. Comm. Averrois.

18. *Talkhîs al-âthâr al-'alwiyyah* (Commentaire moyen sur les *Météorologiques*). Manuscrits arabes :

a) Bodley à Oxford, n° 131, ff. 174 sqq. ;

b) Bibl. Nationale à Paris, Ms. hebr. 1009, ff. 46 sqq., en caractères hébraïques.

Tr. latine, éd. citée, t. VI, ff. 5 r-72 v.

19. *Talkhîs kitâb al-nafs* (Commentaire moyen sur le *De Anima* d'Aristote). Manuscrit arabe : Bibl. nationale à Paris, Ms. hebr. 1009, ff. 102 v sqq.

Édité par A. F. al-Ahwâni, Le Caire, 1950.

20. *Talkhîs mâ ba'd al-ṭabî'ah* (Commentaire moyen sur la *Métaphysique* d'Aristote). Pas de manuscrit arabe connu.

Tr. latine, éd. citée, t. VIII, ff. 5 r-369 v ; tr. Helias Cretense Hebrev

21. *Talkhîs kitâb al-akhlâq* (Commentaire moyen sur l'*Ethique à Nicomaque*). Pas de manuscrit arabe connu, excepté pour une partie qui se trouve en marge du manuscrit de la traduction arabe de l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote, manuscrit qui se trouve à Fès (Qarawiyyîn).

Tr. latine, éd. citée, t. III, ff. 180 r-318 v ; tr. de Hermann l'allemand.

22. *Talkhîs al-ilâhyyât li Nicolawus* (Commentaire moyen sur *La Métaphysique* de Nicolaus). Pas de manuscrit arabe connu. Pas de traduction



latine connue. Cité par al-Dhahabî (*apud* Renan, *op. cit.*, p. 457, ll. 8-9) et par Ibn Abî Uṣaibi'ah (*apud* Renan, *op. cit.*, p. 454, l. 3).

23. *Talkhîs kitâb al-ḥiss wa al-maḥsûs* (Commentaire moyen sur le *De Senso et Sensato* et les *Parva naturalia* d'Aristote). Man. arabes : Ayâ Sophia, n. 1179 à Istânbûl ; Bibl. nationale à Paris, MS hebr. 1009 ; Modena, nº 13.

Éditions : la première édition a été faite par nous dans notre recueil : Arisṭûṭâlîs : *fî al-nafs*, etc., titre latin : Aristotelis De Anima... Averroïs Paraphrasis libri de sensu et sensato. Le Caire, 1954. — Une deuxième édition fut faite par Helmut Gätje : Die Epitome der Parva naturalia des Averroes. I. Text. Wiesbaden, 1961.

La version hébraïque de Moïse ibn Tibbon fut éditée par Harry Blumberg sous un titre hébreu et un titre latin : Averroïs Cordubensis Compendia librorum Aristotelis qui *Parva Naturalia* vocantur. Textum hebraicum recensuit et adnotationibus illustravit Henricus Blumberg. Cambridge, Massachussets (U.S.A.), 1954. Dans la collection : Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, consilio et auspiciis Academiae Americanae mediaevalis. Dans la même collection il y a une traduction anglaise par le même éditeur : Epitome of *Parva naturalia.* Translated from the original arabic and the Hebrew and Latin versions, with notes and introduction, by Harry Blumberg, 1961.

La traduction latine fut éditée, dans la même collection, vol. 7, sous le titre : Averroïs... compendia librorum Aristotelis qui *Parva Naturalia* vocantur. Recensuit Aemilia Ledyard Shields, adjuvante Henrico Blumberg. Cambridge, Mass. (U.S.A.), 1949.

III. Les abrégés *(jawâmi')*

24. *Jawâmi' kutub Arisṭûṭâlis fî al-ṭabî'yyât wa al-ilâhyyât* (Les abrégés des livres d'Aristote sur la *Physique* et la *Métaphysique*). Manuscrit arabe : Biblioteca Nacional à Madrid, Ms. nº 5000.

Éditions : L'abrégé de la métaphysique fut publié pour la première fois en arabe par Muṣṭafâ al-Qabbâni au Caire, puis par Carlos Quiros Rodriguez : Averroes, *Compendio de Metafisica*, Madrid, 1919, avec une traduction espagnole et une importante introduction. Il fut traduit en allemand par S. van den Bergh : *Die Epitome der Metaphysik des Averroes, Leiden*, 1924. La traduction latine fut imprimée dans l'édition de Venise, 1560, t. VIII, ff. 370 r-399 v ; tr. de Jacques Mantino.

Le tout fut publié à Heyderabad, en 1946/7. Cette édition comprend :

a) Paraphrase du *De Anima;*
b) Paraphrase de *La Métaphysique;*
c) Paraphrase des *Météorologiques;*
d) Paraphrase du *De la Génération et de la Corruption.*



25. *Al-ḍarûrî fî al-manṭiq* (mot à mot : Le nécessaire en logique). C'est un abrégé de tous les livres de l'*organon* d'Aristote, plus l'*Isagoge* de Porphyre. Manuscrits arabes en caractères hébraïques : *a)* Bibliothèque Nationale à Paris, Ms. hebr. 1008 ; *b)* Bibliothèque d'État à Munich, Ms. hebr. 964.

Traduction latine, éd. citée, Venise 1560, t. I, ff. 310 v-334 r ; t. II, ff. 223 v-231 r ; t. III, ff. 140 v-143 v, 168.

Une édition du texte arabe de l'abrégé de la *Poétique* fut donnée par F. Lasinio en appendice à son édition du commentaire moyen : *Il commento medio di Averroè alla Poetica*, Pisa, 1873.

26. *Kitâb al-ḥayawan?* (Ibn Abî Uṣaibi' ah ; al-Dhahabi) ; *kalâm lahu 'alâ al-ḥayawân* (liste des ouvrages d'Ibn Rushd, ms de l'Escorial, nº 879, fol. 82 ; apud Renan, p. 464) ?

Pas de manuscrit arabe connu.

Tr. latine, éd. citée : *De partibus animalium*, t. VI, ff. 198 v-270 v ; *De generatione animalium*, t. VII, ff. 177 v-263 r ; tr. de Jacques Mantino.

27. *Jawâmi' siyâsat Aflâṭôn* (Abrégé de la *République* de Platon ; le titre arabe se trouve dans la liste de l'Escorial, ms 879, fol. 82).

Ibn Rushd, à la fin de son commentaire sur l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote, dit que la traduction arabe de *La Politique* d'Aristote ne se trouve pas en Espagne, mais d'après ce que dit al-Farabi on peut conclure, dit Ibn Rushd, qu'en Orient il en existe une traduction arabe. Comme aucune autre source ne parle de l'existence d'une telle traduction en arabe de la *Politique* d'Aristote, nous tenons à reproduire le texte même d'Ibn Rushd dans sa traduction latine (l'original arabe étant perdu) :

« Et hic explicit sermo in hac parte huius scientiae : et est ea quae habet se in scientia civili habitudine notitiae qua est sanitas et aegritudo in arte medicinae : et illa quam promisit, est pars quae habet se in hac scientia habitudine effectivae sanitatis et destructivae aegritudinis in medicina : et est in libro eius qui nominatur liber de regimine vitae, et nondum pervenit ad nos qui sumus in hac insula [Hispania] : quemadmodum non pervenerant ad nos primitus de isto libro, nisi primi quatuour tractatus, donec perduxit eum ad nos amicus noster vir nobilis dominus Omar filius Martini, rogatu amicorum suorum. Et Deus retribuet ei pro nobis regrationem completam. Et fortassis erit aliquis amicorum qui adducet librum in quo est complementum huius scientiae, si Deus voluerit. Apparet autem ex sermone Aby Nasrin Alfarabij quod inventus est in illis villis. Si vero hoc non contigerit, si Deus contulerit inducias vitae, perscrutabimur de hac intentione iuxta mensuram nostri posse » (*Moralium Nichomachiorum cum Averrois Cordubensis expositione*, lib. X, f. 317 v, in Opera omnia Aristotelis... Averrois Cordubensis in ea opera Omnes, qui ad nos pervenere, Commentarii, t. III, Venise, 1560, Apud Cominum de Tridino).



Et Ibn Rushd déclare encore dans la paraphrase de la *République* de Platon qu'il n'avait pas encore vu la *Politique* d'Aristote :

« Pars prior huius artis in eo opere continetur quod Aristoteles ad Nicomachum scripsit ; altera in politicorum libris, de qua et in hoc quoque Platonis libro, quem expositur sumus, agetur. Nondum enim Aristotelis politicos libros vidimus » (*Paraphr.* in libros de republica Platonis, f. 491 v, édition latine citée, t. III).

Donc, Ibn Rushd, n'ayant pas trouvé en Andalousie une traduction arabe de *La Politique* d'Aristote pour la commenter, il s'est contenté de commenter *La République* de Platon. Il dit que, d'après ce que rapporte Abû Naṣr al-Fârâbî, il semble qu'une traduction arabe de *La Politique* d'Aristote existe en Orient. Nous ne savons pas à quel endroit de l'œuvre d'al-Fârâbî il réfère ; parce que, d'après tout ce qui est connu des œuvres d'al-Fârâbî jusqu'à présent, il n'y a pas d'endroit d'où on peut conclure que la traduction de *La Politique* d'Aristote en arabe exista.

De cette paraphrase de la *République* de Platon, aucun manuscrit arabe n'est encore trouvé. Par contre, nous en avons deux traductions :

a) Traduction latine, imprimée dans l'édition citée, t. III, ff. 491 r-520 r, faite par Jacques Mantino ;

b) Traduction hébraïque, éditée avec une introduction et des notes par E. I. J. Rosenthal, sous le titre : *Averroes' commentary on Plato's Republic*, edited with introduction, translation and notes, by E. I. J. Rosenthal. Cambridge, University Press, 1956. In-8°, XII-337 p.

La version hébraïque est de Samuel bèn Jehudah de Marseille. L'éditeur donne, d'après cette version, une traduction anglaise.

28. *al-Jawâmi' fî al-falsafa* (abrégé de philosophie). Liste de l'Escurial. Pas de manuscrit arabe, ni de tr. latine.

IV. Commentaires divers

29. *Sharḥ risâlat ittiṣâl al-ʿaql bi al-insân d'Ibn al-Ṣâyigh* (Commentaire sur le traité de l'union de l'intellect avec l'homme par Ibn Bâjjah).

Mentionné par la liste de l'Escurial.

30. *Talkhîs sharḥ Abî Naṣr lil-maqâlah al-'ûla mîn al-qiyâs* (Commentaire sur le commentaire d'al-Fârâbî sur le syllogisme [= *Les Premiers analytiques*] d'Aristote).

Mentionné par la liste de l'Escurial.

31. *maqâlah fî naẓar Abî Naṣr al-Fârâbî fî al-manṭiq wa naẓar Arisṭâṭâlîs* (traité sur les idées logiques d'al-Fârâbî et celles d'Aristote).

Mentionné par Ibn Abî Uṣaibiʿah.

32. *Sharḥ maqâlat al-Iskandar fî al-ʿaql* (Commentaire sur le traité *De Intellectu* d'Alexandre d'Aphrodise).

Mentionné par la liste de l'Escurial. Il existe en hébreu. Voir : Steinschneider : Catal Codd. Lugd. Bat., p. 21.

B. *Livres originaux*

33. *Tahâfut al-tahâfut* (Destructio destructionis d'al-Ghazâli, MM arabes : Cambridge, suppl. 338 ; Yeni Jâmi' 734 ; Shahîd 'Ali à Istânbûl 1582 ; Lâleli 2490 ; Téhéran I, 43, II, 712.

Éditions : Le Caire, 1303, 1319, 1320 h. ; par M. Bouyges, Bibl. Arab. Schol. III, Beyrouth, 1930.

Tr. latine, éd. citée, t. X, ff. 1 r-352 v ; tr. de Calo Calonymo. Une traduction partielle en allemand fut faite par Horten : *Die Hauptlehren*, etc., Bonn, 1913. S. Van Den Berg l'a traduit en anglais : Averroes' Tahafut al-tahafut, 2 vols. London, 1954, avec des notes.

34. *Faṣl al-maqâl fîmâ bain ashsharî'ah wa al-ḥikmah min al-ittiṣâl* (Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie).

MM. arabes : Escurial, cat. 2e éd., n° 632[1] ; Madrid, Biblioteca nacional, ms. 5013 (anciennement n° 132).

Éditions : la première fut publiée par Marcus-Joseph Müller à Munich en 1859, d'après le manuscrit de l'Escurial, sous le titre : Philosophie und Theologie des Averroes. Cette édition contient trois traités d'Ibn Rush, dans l'ordre suivant :

a) *Faṣl al-maqâl ;*
b) *Manâhij al-adillah fî 'aqâ'id al-millah ;*
c) *Ḍamîmah.*

D'après cette édition, les trois traités ont été imprimés (avec beaucoup de fautes) au Caire en 1313, 1317, 1319, 1328, etc.

La meilleure édition est celle de Léon Gauthier : *Traité Décisif (Faṣl el-maqâl)* sur l'accord de la religion et de la philosophie, *suivi de L'Appendice* (Dhamima). Texte arabe, traduction française, avec notes et introduction. Alger, 1942. Le texte se trouve imprimé en face de la traduction française.

Traductions : *a)* Trad. hébraïque, à la Bibliothèque Nationale de Paris, ancien fonds hébreu, n° 345 (voir Munk : *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859, p. 438 ; M. Steinschneider, Die hebraïschen Uebersetzungen des Mittelalters and die Juden als Dolmetcher, Centralblatt für Bibliothekenwesen. Beiheft 5, Jahrgang VII, 1889 ; Beiheft 12, Jahrgang X, 1893, * 149) ;

b) Trad. allemande par M. J. Müller, publiée à Munich en 1875 après sa mort, sous le titre : Philosophie und Theologie von Averroes. C'est une traduction des trois traités mentionnés ci-dessus ;

(1) Dans le catalogue de Casiri, n° DCXXIX, *Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis*, Madrid, 1760-1772, 2 vols, I, 184 = n° 632 du Catalogue Hartwig Derenbourg, *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, Paris, 1884, 2 vol°, I, p. 437 et suiv.



c) Trad. française par Léon Gauthier, d'abord en 1905 dans le *Recueil de mémoires et de textes* (publié en l'honneur du XIVe Congrès des Orientalistes, tenu à Alger) ; puis en 1942, remaniée, 3e éd. 1948. Cette 2e éd. comporte la traduc. du *Faṣl* et du *Ḍamîmah ;*

d) Trad. espagnole par P. Manuel Alonso, in : *Teologia de Averroes* (Estudios y documentos), qui comprend la traduction de trois traités : *Faṣl al-maqâl* (pp. 149-200), *al-Kashf 'an manâhij* (pp. 203-353), qawl harrakanâ ilayhi ba'ḍu aṣḥâbinâ (pp. 357-365), le dernier étant une traduction espagnole du Ḍamîmah, d'Ibn Rushd accompagnée de la traduction latine faite par Raimuno Martin dans son *Pugio Fidei* (ff. 200-202, Paris, Henault, 1651) ;

e) Trad. anglaise par Georges Ḥaurâni : Averroes : *on the harmony of religion and philosophy.* A translation with introduction and notes, of Ibn Rushd's Kitâb faṣl al-maqâl, with its appendix *(Damîma)*... London, 1961.

35. *al-kashf 'an manâhij al-adillah fî 'aqâ'id al-millah* (Méthodes de preuves touchant les dogmes de la religion).

MM. Bibl. nacional de Madrid, Ms. 5013 ; Escurial, 632 (2e éd. du catalogue). Pour les traductions voir le numéro précédent.

Éditions : Müller, Munich, 1859 ; d'après cette édition, Le Caire, 1313, 1319 h.

36. *Ḍamîmah li mas'alat al-'ilm al-qadîm allatî dhakarahâ Abû al-walîd fî Faṣl al-maqâl* (APPENDICE sur la question de la science éternelle signalée par Abû al-Walîd Ibn Rushd dans le *Faṣl al-maqâl*).

Les mêmes manuscrits, les mêmes éditions que no 34.

Traductions :

a) allemande par Muller, *op. cit.;*

b) française par L. Gauthier, *op. cit.*, Alger, 1942 ; 3e éd. 1948 ;

c) espagnole par P. Alonso, *op. cit.*, pp. 356-364, accompagnée de la traduction latine médiévale de Raimundo Martin in : Pugio fidei Raymundi Martini ordinis Praedicatorum adversus Mauros et Iudaeos, nunc primum in lucem editus... Paris, Henault, 1651, ff. 200-202 ;

d) anglaise par Georges Ḥaurânî.

37. *maqâlah fî ittiṣal al-'aql bi al-insân* (traité sur l'union de l'intellect et de l'homme).

Manuscrit arabe : Escurial.

Tr. latine, éd. citée, t. X, ff. 35 r-36 v.

Tr. allemande par Hercz : *Drei Abhandlungen*[1]..., Berlin, 1869.

Tr. espagnole par Morata, 1923.

Tr. hébraïque (voir Munk, *Mélanges*, p. 437, note).

(1) Hercz : *Drei Abhandlungen über die Conjunction des separaten Intellekts mit dem Menschen,* von Averroes. Berlin, 1869.



Voir : Morata : Los opusculos de Averroes en la Bibl. del Escorial I. El Op. de la union del entendimiento agente con en hombre. El Escorial, 1923.

38. *kitâb fi al-faḥs hal yumkin al-ʿaql alladhî fînâ, wa huwa al-musammâ bi al-hayûlâni, an yaʿqil al-ṣuwar al-mufâriqah bi akharatin, aw lâ yumkin dhâlik, wa huwa al-maṭlûb alladhî kân Arisṭûṭâlis waʿadanâ bi al-faḥṣ ʿanhu fî kitâb al-nafs* (Un traité sur la question de savoir si l'intellect matériel peut ou non intelliger les formes séparées, question qu'Aristote avait promis de résoudre dans son livre *De Anima*).

Pas de manuscrit arabe connu.

Trad. latine : Ms. à la Bibliothèque Nationale de Paris[1], MM latins nº 6510, ff. 291, et à la bibliothèque de Saint-Marc à Venise[1], Ms. VI, 52, f. 324 v.

Tr. allemande par Hannes : Des Averroes Abhandlung « Ueber die Möglichkeit der Conjunction » oder « Ueber den materiallen Intellekt », Halle, 1892.

39. *maqâlah fî Jawhar al-falak* (De substantia orbis). Pas de manuscrit arabe connu.

Tr. latine, édit. citée, t. V, ff. 319 v-328 r.

Est-ce le même que le *maqâlah fî al-jirm al-samâwi* (liste de l'Escurial) ? Renan répond : « La liste de l'Escurial et Ibn Abî Uṣaibiʿah mentionnent plusieurs ouvrages distincts sous ce titre. En effet, ce traité est composé de dissertations écrites à différentes époques. C'est un des ouvrages les plus répandus en hébreu et en latin. Joint d'ordinaire au livre *De Causis*, il a pris place avec ce traité dans le corps des écrits aristotéliques » (Renan, *op. cit.*, p. 66).

40. *maqâlah fî al-maqâyîs al-Sharṭyyah* (traité sur les syllogismes hypothétiques). Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par la liste de l'Escurial.

41. *maqâlah fî jihat luzûm al-natâʾij li al-maqâyîs al-mukhtaliṭah* (traité sur les conclusions dans les syllogismes modaux mixtes). Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par la liste de l'Escurial.

42. *kalâm ʿalâ qawl Abî Naṣr fî al-Madkhal: « wa al-jins wa al-faṣl yashtarikân... »* (discours sur ce que dit Abû Naṣr al-Fârâbî dans l'*Isagogê :* « le genre et la différence ont en commun... »). Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par la liste de l'Escurial.

43. *maqâlah fî al-muqaddimah al-muṭlaqah* (traité sur la prémisse modale absolue). Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par la liste, de l'Escurial.

(1) Sous le titre : *Epistola de intellectu.*

(2) Sous le titre : *Tractatus Averoys qualiter intellectus materialis conjungatur intelligentiae abstractae.*



44. *kalâm 'alâ mas'alah min al-Samâ' wa al-'âlam* (discours sur une question qui se trouve dans le *De Coelo et mundo*).
Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par la liste de l'Escurial.

45. *maqâlah fî al-jam' bain i'tiqâd al-mashshâ' iyyîn wa al-mutakallimîn min 'ulamâ' al-islâm fî kayfiyyat wujûd al-'âlam fî al-qidam wa al-ḥudûth* (Liste de l'Escurial) = *maqâlah fî anna mâ ya'taqiduhu al-mashshâ'ûn wa mâ ya'taqiduhu al-mutakallimûn min ahl millatinâ fî kayfiyyât wujûd al-'âlam mutaqârib fî al-ma'nâ* (Ibn Abî Uṣaibi'ah) [traité où on démontre que ce que les Péripatéticiens pensent et ce que les Théologiens de notre religion pensent au sujet de l'existence du monde (son commencement et son éternité) sont proches l'un de l'autre].
Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par Ibn Abî Uṣaibi' ah et la liste de l'Escurial.

46. kitâb fî al-fahṣ 'an masâ'il waqa'at fî al-'ilm al-ilâhi fî kitâb al-Shifâ' li ibn Sînâ (examen de quelques questions qui se trouvent dans la métaphysique d'*al-Shifâ'* d'Ibn Sînâ).
Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par Ibn Abî Uṣaibi'ah.

47. *kitâb fî mâ khâlaf Abû Naṣr li Arisṭû fî kitâb al-burhân min tartîbihi wa qawânîn al-barâhîn wa al-ḥudûd* (livre qui traite de divergence commise par Abû Naṣr al-Fârâbî à l'égard d'Aristote dans le livre de la Démonstration, quant à l'ordre, aux lois des démonstrations et aux définitions).
Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par Ibn Abî Uṣaibi'ah.

48. *maqâlah fî al-radd 'alâ Abî 'Alî ibn Sînâ fî taqsîmihi al-mawjûdât ilâ mumkin 'alâ al-iṭlâq, wa mumkin bi-dhâtihi, wa ilâ wâjib bi-ghayrihi, wa wâjib bi-dhâtihi* (traité d'une réponse à Abû 'Alî Ibn Sînâ au sujet de sa classification des êtres en : contingent au sens absolu, et contingent *per se;* en nécessaire par autrui, et nécessaire *per se*).
Pas de manuscrit arabe connu.
Une traduction hébraïque se trouve à la Bibliothèque Nationale de Paris (anc. fonds, 356). Cf. Munk, *Mélanges*, p. 358 sqq.

49. *mas'alah fî al-zamân* (question sur le temps).
Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par Ibn Abî Uṣaibi'ah.

50. *maqâlah fî faskh shubhat man i'taraḍa 'alâ al-Ḥakîm wa burhânihi fî wujûd al-mâddah al-ûlâ, wa tabyîn anna burhân Arisṭû huwa al-ḥaqqu al-mubîn* (traité sur la réfutation de semblant de preuve de celui qui objecte au Sage (= Aristote) et sa démonstration touchant l'existence de la matière première, et preuve manifeste que les arguments d'Aristote sur ce sujet sont l'évidente vérité).
Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par Ibn Abî Uṣaibi'ah.

50. *Masâ'il fî al-ḥikmah* (Questions de philosophie).
Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par Ibn Abî Uṣaibi'ah.

51. *Maqâlah fî al-ta'rîf bi-jihat naẓar Abi Naṣr fî kutubihi al-mawḍû'ah fî ṣinâ'at al-manṭiq allatî bi-aydî al-nâs, wa bi-jihat naẓar Arisṭû fîhâ,*

wa miqdâr mâ fî kitâbin kitâbin min ajzâ' al-ṣinâ'ah al-mawjûdah fî kutub Aristûṭalis, wa miqdâr mâ zâd al-ikhtilâf fî al-naẓar, ya'ni naẓarayhimâ (traité pour montrer le point de vue d'Abu Naṣr al-Fârâbî dans ses livres de logique qui se trouvent entre les mains des gens, et le point de vue d'Aristote dans ses livres de logique et ce qu'il y expose, et exposé de la divergence de leurs points de vue).

Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par Ibn Abî Uṣaibi'ah.

52. *maqâlah fî al-'aql* (traité *De intellectu*).

Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par Ibn Abi Uṣaibi'ah.

53. *maqalah fî al-qiyâs* (traité du syllogisme).

Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par Ibn Abi Uṣaibi'ah.

54. *al-masâ'il al-muhimmah 'alâ kitâb « al-burhân » li-Arisṭûṭâlîs* (Questions importantes sur *Les Seconds Analytiques* d'Aristote).

Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par Ibn Abî Uṣaibi'ah.

55. *kalâm lahu 'alâ al-muḥarrik al-awwal* (Discours sur le Premier Moteur).

Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par la liste de l'Escurial.

56. *mas'alah fî ann Allah-tabâraka wa ta'âlâ — ya'lam al-juz'iyyât* (question concernant le fait que Dieu connaît les choses particulières).

Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par la liste de l'Escurial.

57. *mas'alah fî 'ilm al-nafs su'ila 'anhâ fa-ajâba fîhâ* (question de psychologie).

Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par la liste de l'Escurial.

58. *maqâlah fî 'ilm al-nafs* (traité de psychologie).

Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par la liste de l'Escurial.

59. *maqâlah ukhrâ fî 'ilm al-nafs* (autre traité de psychologie). Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par la liste de l'Escurial.

60. *Prolégomènes à la philosophie*, en arabe, à l'Escurial (n. 629)[1] ; recueil de douze dissertations :

1° sur le sujet et le prédicat ;
2° sur les définitions ;
3° sur les Premiers et les Seconds Analytiques ;
4° sur les propositions ;
5° sur la proposition vraie ou fausse ;
6° sur la proposition contingente ou nécessaire ;
7° sur l'argumentation ;
8° sur la conclusion légitime ;
9° sur le sentiment d'al-Fârâbî touchant le syllogisme ;
10° sur les facultés de l'âme ;
11° sur le sens de l'audition ;
12° sur les quatre qualités » (Renan, *op. cit.*, p. 68).

(1) Casiri, I, 184.

C. *Livres de théologie et de jurisprudence*

61. *Bidâyat al-mujtahid wa nihâyat al-muqtaṣid fî al-fiqh*[1] (Le point de départ du docteur autorisé et le terme suprême du docteur modéré, en fait de jurisprudence).

Manuscrits arabes : Tûnis, Zaitounah 3202 (Codera, *Mision* 1892, 631) ; Fâs, Qarawiyyîn, 1159/60.

Éditions : Fâs, 1327 ; Le Caire, 1329, 1335, etc. ; Istânbûl, 1333.

Traduction française partielle par A. Laimèche : *a)* du mariage, et de la dissolution (*Bidâya*, II, 2), trad. Alger, 1926 ; *b)* des testaments, des successions, des jugements. Alger, 1926.

62. *Ikhtiṣâr al-Mustaṣfâ* (abrégé du *Mustaṣfâ* d'al-Ghazali, en principes de jurisprudence).

Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par : la liste de l'Escurial, Ibn al-Abbâr, Ibn Sa'îd, al-Maqqari (t. II, p. 122, éd. Dozy).

63. *al-masâ'il al-ṭubûlyyah* (questions oiseuses en jurisprudence, ainsi nommées par al-Ghazâlî : tubûlyyah, mot à mot : de tambour basque).

Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné par la liste de l'Escurial.

Renan (*op. cit.*, p. 74) mentionne les livres suivants, dont l'authenticité est hautement douteuse :

64. « *Vigilia super errores repertos in textibus legis civilis*, en trois volumes ; ouvrage mentionné par Léon l'Africain[2].

65. Des causes du barreau, en trois volumes ; en arabe à l'Escurial, n° 988.

66. Cours complet de jurisprudence, en arabe à l'Escurial, nos 1021 et 1022.

67. Traité des Sacrifices ; *ibid.*, n° 1126.

68. Traité des Dîmes ; *ibid.*, n° 1126.

69. Des profits illicites des rois, des présidents, des usuriers. *Ibid.*, n° 1127 »[3].

Il est possible que ces cinq derniers ouvrages soient d'Ibn Rushd le grand-père[4]. De même les deux ouvrages qui lui sont attribués par Ibn Abî Uṣaibi'ah, à savoir : a) *kitâb al-taḥṣîl ;* b) *al-muqaddimât fî al-fiqh* (Prolégomènes à la jurisprudence) sont d'Ibn Rushd le grand-père.

(1) Le titre est libellé différemment dans nos sources.

(2) Fabricius, t. XIII, p. 287.

(3) Casiri, t. I, pp. 446, 450, 465-466.

(4) On a encore de lui : 1) al-muqaddamât al-mumahhadât li masa'il al-mudawwanah, manuscrits : Le Caire III, 184 (1re éd.) ; Fâs, Qar. 816/7, 897/8 — imprimé au Caire, 1325 (en appendice à : al-Suyûtî : Tazyîn al-muntahâ) ; 2) *al-fatâwâ*, compilées par al-Warrâq, Paris, 1072, Escurial, 908 (Casiri), etc. Voir Brockelmann, *GAL*, I, pp. 479-480 ; suppl. I, p. 662.



Comme le remarque fort justement Renan (*op. cit.*, p. 75) : « Aucun des titres donnés par Casiri (c'est-à-dire nos 65, 66, 67, 68, 69) ne se retrouve dans les biographies d'Ibn Rushd. Comme il y a eu trois jurisconsultes célèbres du nom d'Ibn Rushd, un surtout : Abû 'Abdullâh Muḥammad ibn 'Umar, qui vivait vers l'an 700 de l'hégire, et dont les écrits se trouvent à l'Escurial[1], il ne serait pas surprenant qu'ils eussent été confondus ».

D. *Livres d'astronomie*

70. Mukhtaṣar « al-Majisṭî » (abrégé de l'*Almageste*).

Pas de manuscrit arabe connu. « Il se trouve en hébreu dans un grand nombre de bibliothèques. Il n'a jamais été traduit en latin. Cependant Pic de la Mirandole, Vossius et d'autres en ont eu connaissance » (Renan, *op. cit.*, p. 75).

71. Mâ yuḥtâju ilayhi min kitâb Iqlîdis fî « al-Majisti » (ce dont on a besoin du livre d'Euclide[2] [pour comprendre] *Almageste*).

Mentionné par la liste de l'Escurial. Pas de man. arabe connu.

72. Maqâlah fî ḥarakat al-falak (Ibn Abî Uṣaibi'ah) = kalâm lahu 'alâ ḥarakat al-jîrm al-samâwî (liste de l'Escurial) [De sphaerae caelestis].

Wüstenfeld[3] le regarde comme identique au *De substantia Orbis* (v. *supra*, n. 39).

V. Grammaire

73. *al-Darûrî fî al-naḥw* (ce qu'il est nécessaire de savoir en fait de grammaire).

Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné dans la liste de l'Escurial.

74. kalâm lahu 'alâ al-kalimah wa al-ism al-mushtaqq (discours sur le verbe (mot à mot : le mot) et le nom dérivé.

Pas de manuscrit arabe connu. Mentionné dans la liste de l'Escurial.

VI. Médecine

a. *Commentaires*

75. Talkhîs kitâb al-ḥummayât li Gâlînûs (commentaire moyen sur le *De febribus* de Galien).

Manuscrit arabe : L'Escurial, Ms. 879.

(1) Casiri, t. II, p. 164.
(2) Renan (pp. 75 et 462) n'a pas pu lire son nom dans le manuscrit.
(3) Wüstenfeld : *Gesch. d. arabischen Aerzte*, p. 107.



76. Talkhîs al-'ilal wa al-a'râḍ (commentaire moyen sur le livre VII du livre de Galien *sur les causes et les symptômes des maladies*).
Manuscrit arabe : L'Escurial, Ms. 879.

77. Talkhîs al-quwâ al-ṭabî'yyah (commentaire moyen sur *Les facultés naturelles* de Galien).
Manuscrit arabe : L'Escurial, Ms. 879.

78. *Talkhîs al-a'ḍâ' al-âlimah* (commentaire moyen sur *Les organes souffrants* de Galien).
Mentionné dans la liste de l'Escurial.

79. *Talkhîs al-mizâj* (commentaire moyen sur *Les Tempéraments* de Galien).
Mentionné dans la liste de l'Escurial et par Ibn Abî Uṣaib'ah.

80. Talkhîs al-usṭuqussât li Gâlînûs (commentaire moyen des *Eléments* de Galien : Περὶ τῶν καθ' Ἱπποκράτην στοιχείων.)
Mentionné par la liste de l'Escurial et Ibn Abî Uṣaibi'ah.

81. Talkhîs al-khams maqâlât al-ûlâ min kitâb al-adwiyah al-mufradah li Gâlînûs (commentaire moyen des *Médicaments simples* de Galien).
Mentionné dans la liste de l'Escurial et par Ibn Abî Uṣaibi'ah.

82. Sharḥ « urjûzat » Ibn Sînâ fî al-ṭibb (commentaire sur le poème d'Ibn Sînâ sur la médecine : al-arjûzah fî al-ṭibb.
Mentionné dans la liste de l'Escurial.
Manuscrits arabes : Paris (anc. fonds, nº 1056 — en partie) ; Escurial, Oxford, Leiden.
Traduction latine, éd. citée, t. IX, ff. 178 r-246 v : Avicennae Cantica... cum Averrois Cordubensis Commentariis [Andrea Alpago Bellunensi interprete ?].
« C'est un des ouvrages les plus répandus d'Ibn Rushd » (Renan, *op. cit.*, p. 77).

b. *Ouvrages originaux*

83. *kitâb al-Kulliyyât* (livre sur les généralités de la médecine). C'est un « cours complet de médecine en sept livres. Les livres II, VI, VII, ont été réunis par Jean Bruyerin Champier, sous le titre de Collectanea de re medica » (Renan, *op. cit.*, p. 76).
Manuscrits arabes : *a)* Biblioteca de Sacro Monte de Granada, Ms. 1 ; *b)* Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 5013.
Édition photomécanique du manuscrit de la Biblioteca Sacro Monte de Granada, Tetuan, 1942.
Traduction latine, éd. citée, t. IX, ff. 7 r-141 r ; ff. 144 r-175 r : livres II, VI et VII ; tr. Jacques Mantino et Jean Bruyerino Carupegio.

84. *maqâlah fî al-tiriâq* (traité de thériaque).
Manuscrit arabe : Escurial, nº 879 (Casiri).
Traduction latine, éd. citée, t. IX, ff. 247 r-252 v.

Il en existe une trad. en hébreu dans plusieurs manuscrits.

85. *maqâlah fî al-mizâj* (De temperamentorum differentiis).
Manuscrit arabe : Escurial, nº 879.

86. *maqâlah fî al-mizâj al-mu'tadil* (traité sur le tempérament égal).
Mentionné dans la liste de l'Escurial.

87. *maqâlah fî al-buzûr wa al-zar'* (traité *De spermate*).
Mentionné dans la liste de l'Escurial.
Traduction latine, éd. citée, t. XI, ff. 218 r-220 r ; tr. de H. Cretense.

88. *Canones de medicinis laxativis.* Traduction latine dans un manuscrit à la Bibliothèque Nationale de Paris, Ms. 6949, fonds latin.

89. *Murâja'ât wa mabâḥith bain Abî Bakr ibn Ṭufayl wa bain Ibn Rushd fî rasmihi li-al-dawâ' fî kitâbihi al-mawsûm bi* « al-Kulliyyât » (Entretiens entre Abû Bakr ibn Ṭufayl et Ibn Rushd au sujet des médicaments préconisés par celui-ci dans son livre *al-Kulliyyât*).

90. *mas' âlah fî nawâ'ib al-ḥummâ* (Question sur la fièvre intermittente).
Mentionné par Ibn Abî Uṣaibi'ah.

91. maqâlah fî ḥummayât al-'afan (traité sur les fièvres putrides).
Mentionné par Ibn Abî Uṣaibi'ah.

92. *De Simplicibus* en hébreu, différent du nº 81 ci-dessus mentionné et du *De simplicibus* publié en latin, qui n'est que le livre V du *Kulliyyât.*

Chronologie des œuvres d'Ibn Rushd

Renan fut le premier à avoir tenté de préciser l'ordre chronologique de la composition des œuvres d'Ibn Rushd, en se basant sur les souscriptions qu'Ibn Rushd donne quelquefois à la fin de ses livres où il détermine la date et le lieu de la composition du livre. Voici les résultats qu'il a consignés dans son livre monumental sur *Averroès et l'Averroisme* (p. 61) :

Avant 1162 : *Le Colliget* [al-Kulliyyât].

1169 : Paraphrase sur les livres des Parties et de la Génération des animaux (Séville).

1170 : Commentaire moyen sur la Physique et sur les Analytiques Postérieurs (Séville).

1171 : Commentaire sur le *De Coelo et Mundo* (Séville).

1174 : Paraphrase sur la Rhétorique et la Poétique ; commentaire moyen sur la Métaphysique (Cordoue).

1176 : Commentaire moyen sur l'Éthique à Nicomaque.

1178 : Quelques-unes des parties du *De Substantia* Orbis (Maroc).

1179 : Voies pour la démonstration des dogmes religieux [*al-kashf 'an manâhij al-adillah fî 'aqâ'id al-millah*] (Séville).

1186 : Grand commentaire sur la Physique.



1193 : Commentaire sur le *De febribus* de Galien.
1195 : Questions sur la logique (écrites pendant sa disgrâce).

Puis la question fut reprise plus tard par M. Bouyges[1], s'appuyant sur des données chronologiques trouvées dans les œuvres d'Ibn Rushd, mais sans grands résultats. Sarton[2] ne fait que reprendre la liste dressée par Renan en y ajoutant seulement deux livres datés :

1181 : Talkhîs kitab al-nafs (commentaire moyen du *De Anima*).
1159 : Talkhîs al-hâss wa al-maḥsûs[3].

La dernière tentative sérieuse est celle du P. Manuel Alonso (*Teologia de Averroes*, pp. 51-98) qui consacre à la question une étude approfondie. Il reproche à Renan « de ne tenir compte que des données fournies par les copistes hébraïques, sans discuter aucune de ces traductions [en hébreu] ni de ces copies, qui peuvent bien être inexactes comme quelques-unes qui se trouvent dans les traductions latines » (*op. cit.*, p. 55). Il suivra deux méthodes : *a)* d'abord exploiter les dates consignées dans les livres datés ; pourtant il faut manier cette première méthode avec précaution, car il y a quelques difficultés à manier cette méthode : par exemple, on donne d'habitude la date de 1162 pour la composition du *Kulliyyât;* mais vu le grand nombre de livres auxquels renvoie ce livre, par exemple le commentaire du *De febribus* de Galien, à qui on donne comme date l'année 1193 ; *b)* la seconde méthode consiste à recueillir les données fournies par Ibn Rushd lui-même dans ses livres. Avec les deux méthodes combinées, Manuel Alonso arrive aux résultats suivants :

Première étape: l'époque des *Jawâmiʿ* (abrégés)

1. Al-ḍarūrî fî al-mantiq : 1159 ou avant.
2. Al-Jawâmiʿ al-ṣighâr (manuscrits arabes : Madrid, ms. 5000 ; Le Caire, ms. 4196) : 1159.
3. Al-Kulliyyât fî al-ṭibb : entre 1162 et 1169.

Deuxième étape: l'époque des *Talkhiṣât* (commentaires moyens)

4. Les Talkhîs de l'*Organon* d'Aristote (manuscrits arabes : Florence, Bibliot. Med. Laurent. CLXXX, 54 ; Leiden, ms. MMDCCCXX 2073) ; Le Caire, 4076) : 1168-1175.
5. *Talkhîs al-ḥayawân:* 1169.
6. *Talkhîs al-ḥass wa al-maḥsûs:* 1170.
7. *Talkhîs al-Samâʿ al-ṭabîʿî:* 1170.
8. *Talkhîs al-Samâʾ wa al-ʿâlam:* 1171.

(1) M. Bouyges : *Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au Moyen Age. V : Inventaire des textes arabes d'Averroès.* Mélanges de l'Université S. Joseph à Beyrouth, t. 8, 1922, pp. 1-54 et t. 9, 1924, pp. 43-48.

(2) *Introduction to the History of science*, t. II, n. 1, p. 356 sqq.

(3) C'est le livre que Sarton vise quand il dit : « Commentary in the smaller physical writings of Aristotle. » P. Alonso ne s'est pas aperçu qu'il s'agit de ce livre (v. P. Manuel Alonso : *Teologia de Averroes*, p. 55).



9. *Talkhîs al kawn wa al-fasâd:* 1172 ou avant.
10. *Talkhîs al-âthâr al-ʻalwiyyah:* 1172 ou avant.
11. *Talkhîs kitâb al-nafs:* 1173?
12. *Talkhîs mâ baʻd al-ṭabîʻah:* 1174.
13. *Tractatus de applicatione intellectus et intelligibilis:* 1174 ou avant.
14. *Talkhîs kitâb al-akhlâq:* 1177.
15. *Sermo de substantia orbis:* 1178.
16. *Faṣl al-maqâl* et *al-Kashf ʻan manâhij al-adillah:* 1179-80.
17. *Tafsîr kitâb al-Burhân:* 1180 environ.
18. *Tahâfut al-tahâfut:* 1180 environ.
19. *al-masâʼil al-muhimmah ʻalâ kitâb al-burhân:* 1186 ou avant.
20. *Tafsîr al-Samâʻ al-ṭabîʻî:* 1186.
21. *Tafsîr al-Samâʼ wa al-ʻâlam:* 1188 environ.
22. *Tafsîr kitâb al-nafs:* 1190 environ.
23. *De animae beatitudine:* 1190 environ.
24. *Tafsîr mâ baʻd al-ṭabîʻah:* 1190 environ.
25. *Jawâmiʻ siyâsat Aflâṭûn* (Paraphrase de *La République* de Platon) : 1194.
26. Questions sur les *Premiers Analytiques:* 1195.

La philosophie d'Ibn Rushd

I

Considérations générales

a. Le culte pour Aristote

S'il est injuste de ne voir en Ibn Rushd que le « Commentateur » d'Aristote par excellence, son œuvre ne manquant pas d'originalité à maints égards, il est indubitable que son rôle essentiel dans l'histoire de la philosophie fut de faire connaître la pensée d'Aristote. Lui-même fut conscient de ce rôle, et il s'en vantait, parce qu'il fut profondément convaincu de la supériorité d'Aristote sur tous les penseurs de l'humanité à tous les temps. Les textes relevés et traduits par Renan (*op. cit.*, pp. 54-56) sont très éloquents à cet égard :

a) « L'auteur de ce livre, dit Ibn Rushd, dans la préface de la *Physique*, est Aristote, fils de Nicomaque, le plus sage des Grecs, qui a fondé et achevé la logique, la physique et la métaphysique. Je dis qu'il les a fondées, parce que tous les ouvrages qui ont été écrits avant lui sur ces sciences ne valent pas la peine qu'on en parle, et ont été éclipsés par ses propres écrits. Je dis qu'il les a achevées, parce qu'aucun de ceux qui l'ont suivi jusqu'à notre temps, c'est-à-dire pendant près de quinze cents ans, n'a pu rien ajouter à ses écrits, ni y trouver une erreur de quelque importance. Or, que tout cela se trouve réuni dans un seul homme, c'est chose étrange et miraculeuse. L'être ainsi privilégié mérite d'être appelé divin plutôt qu'humain, et voilà pourquoi les anciens l'appelaient *divin* » ;

b) « Nous adressons des louanges sans fin, dit-il ailleurs[1], à celui qui a prédestiné cet homme (Aristote) à la perfection, et qui l'a placé au plus haut degré de l'excellence humaine où aucun homme dans aucun siècle ait pu parvenir ; c'est à lui que Dieu a fait allusion, en disant : « Cette supériorité, Dieu l'accorde à qui il veut. » ;

c) « La doctrine d'Aristote, dit-il encore[2], est la souveraine vérité ; car son intelligence a été la limite de l'intelligence humaine, de sorte qu'on

(1) *De gener. animal.* I, 1.
(2) *Destr. Destr.*, livre I, dissert. III.



peut dire de lui à bon droit qu'il nous a été donné par la Providence pour nous apprendre ce qu'il est possible de savoir. » ;

d) « Aristote est le principe de toute philosophie ; on ne peut différer que dans l'interprétation de ses paroles et dans les conséquences à en tirer. »[1] ;

e) « Cet homme a été la règle de la nature et comme un modèle où elle a cherché à exprimer le type de la dernière perfection. »[2].

Plein de cette conviction, Ibn Rushd ne pensa pas à s'écarter de ce Maître absolu. Aussi le voyons-nous défendre la pensée de celui-ci contre toute attaque, ou même contre ce qu'il croyait être une fausse interprétation d'Aristote. C'est à la lumière de cela, qu'on doit comprendre le but de ses attaques contre Ibn Sînâ et al-Ghazâlî.

b. Attaques contre Ibn Sînâ

Chaque fois qu'Ibn Sînâ semble, aux yeux d'Ibn Rushd, s'écarter de l'authentique pensée d'Aristote, telle qu'Ibn Rushd l'entend, celui-ci ne manque pas de dénoncer Ibn Sînâ. C'est qu'Ibn Rushd a vu dans l'aristotélisme avicennien un mélange de péripatétisme et de néo-platonisme. Voici un résumé des attaques d'Ibn Rushd contre Ibn Sînâ :

1. Ibn Sînâ introduit des démonstrations physiques en métaphysique : par exemple, inclure la preuve de l'existence du Premier Moteur dans la métaphysique, au lieu de l'inclure dans la physique comme l'avait fait Aristote dans le livre VIII de sa *Physique*.
2. Ibn Sînâ confond l'un transcendantal avec l'un numérique.
3. Ibn Sînâ considère l'existence (l'être) comme un accident par rapport à la substance.
4. Ibn Sînâ admet une influence immédiate des formes suparées sur les choses engendrées.
5. Il considère que de l'un ne peut procéder qu'un.
6. Sa distinction entre le possible et le nécessaire n'est pas fondée.
7. Son interprétation de la création est fausse.
8. Ibn Sînâ estime que les corps célestes ont des facultés imaginatives.
9. Il croit que la tridimensionalité est un élément à part de la corporéité ; et il distingue une forme de la corporéité qui individualise[3].

Voilà les principaux griefs qu'Ibn Rush dresse contre Ibn Sînâ. Et c'est au nom de la vraie pensée d'Aristote, non contaminée par le néoplatonisme, qu'il les formule ; et de ce point de vue il a raison.

(1) *Epist. de conn. intell. abstracti cum homine*, imit. (t. X, édit. 1560, Venise).
(2) *De anima*, livre III, f. 169 (éd. 1550).
(3) Voir les textes, où Ibn Rushd attaque Ibn Sînâ sur ces neuf points, rassemblés et traduits en espagnol et en latin dans : *Historia de la Filosofia Española : Filosofia Hispano-musulmana*, par Miguel Cruz Hernandez, t. II, pp. 71-75. Madrid, 1957.



c. Sa méthode d'interprétation

Il est tout à fait sûr qu'Ibn Rushd ne savait pas le grec. Ses commentaires sont basés exclusivement sur les traductions arabes des œuvres d'Aristote. Ni lui-même, ni aucun de ses biographes ne nous dit qu'il savait le grec. Si parfois il fait « des observations critiques qui sembleraient supposer la connaissance de la « langue grecque[1]... ses bévues suffiraient pour prouver que le texte est toujours resté fermé pour lui. Un de ses ennemis les plus acharnés, Louis Vivès[2], les a curieusement relevées. Il confond Protagoras avec Pythagore, Cratyle avec Démocrite ; Héraclite devient une secte philosophique, celle des Herculéens ! Le premier philosophe de la secte des Herculéens a été Socrate, comme Anaxagore est le chef de l'école italique[3] ! »[4].

Mais il faut faire les observations suivantes, pour expliquer les erreurs où Ibn Rushd est parfois tombé :

a) Les erreurs dans les noms propres viennent où bien des traductions, ou bien des copistes arabes, ou bien enfin des traducteurs hébraïques et latins. Comme preuve, les traductions arabes que nous avons publiées[5] où très souvent les noms propres sont défigurés soit par les manuscrits grecs d'après lesquels les traductions arabes furent faites, soit par les traductions syriaques intermédiaires entre le texte grec et la traduction arabe, soit par les copistes qui ont copié ces traductions arabes ou syriaques. Il ne faut donc pas tenir rigueur à Ibn Rushd pour ces erreurs, qui montrent une fois de plus qu'il ne savait pas le grec ; sinon, il aurait pu les corriger facilement ;

b) Les traductions arabes du *Corpus aristotelicum* ne furent pas d'égale valeur ; celles faites directement sur le grec étant presque toujours meilleures que celles faites sur le syriaque ;

c) Ibn Rushd n'avait pas toujours le choix entre les différentes traductions arabes du même livre d'Aristote ; il fut donc obligé de travailler sur la traduction qui lui fut accessible dans son coin d'Andalousie et du Maghrib ;

e) En revanche, nous le trouvons quelquefois comparant différentes versions du même livre, discutant la valeur de chacune dans des endroits déterminés, sachant donc mettre à contribution les moyens philologiques dont il pouvait disposer.

(1) *In Praedicam.*, f. 23 ; *De anima*, l. I, f. 114 v ; l. II, f. 127, 130, 159 ; l. III, f. 160 v, 195 ; *Phys.*, l. I, f. 17 ; l. II, f. 34 ; l. IV, f. 61 ; *Expos. media in Phys.*, f. 200, 203 ; *Destr. Destr.*, fol. 217 v.

(2) *De Causis Corrupt. art.*, livre V, Opp., t. Ier, p. 141 (Bâle, 1555).

(3) *Metaph.* I, f. 22.

(4) Renan : *op. cit.*, p. 51.

(5) Voir surtout notre édition de la traduction de la *Rhétorique* d'Aristote où presque tous les noms propres sont défigurés.



Disons donc avec Renan[1] : « Si tous les secours de la philologie moderne, si toute la pénétration des meilleurs esprits ne suffisent pas pour lever les voiles qui enveloppent pour nous la pensée d'Aristote, comment Ibn Rushd, qui n'avait entre les mains que des versions souvent inintelligibles, aurait-il été plus heureux ? L'on est presque tenté de lui savoir gré de n'avoir pas fait plus de contre-sens. »

Dans ses grands commentaires, Ibn Rushd donne d'abord le texte d'Aristote selon la traduction arabe disponible ou celle qu'il avait choisie, puis il le fait suivre par un commentaire aussi bien philologique que doctrinal, discutant d'autres interprétations données par des commentateurs grecs ou arabes : citant, parmi les premiers, surtout Alexandre d'Aphrodise, Themistius et Nicolas de Damas ; et, parmi les seconds, surtout al-Fârâbî, Ibn Sînâ, et Ibn Bâjjah dont il parle avec un profond respect, tandis que souvent il combat rudement Ibn Sînâ comme nous l'avons déjà vu. Il polémique contre ses adversaires à propos de tel ou tel texte d'Aristote, ce qui insuffle dans le commentaire une vivacité qui en rend la lecture agréable et intéressante.

Ces commentaires restent encore aujourd'hui utiles pour la compréhension du texte d'Aristote.

Par contre, il n'y a pas là beaucoup de matière à recueillir pour édifier le système philosophique d'Ibn Rushd. S'il y a des digressions intéressantes ici ou là, elles ne constituent pas des développements assez larges pour exprimer la pensée d'Ibn Rushd sur tel ou tel point de doctrine.

On est donc nécessairement renvoyé à ses ouvrages originaux pour exposer sa philosophie.

Malheureusement ces ouvrages originaux ne couvrent qu'une infime partie de la philosophič. Le *Faṣl al-maqâl*, le *Tahâfut al-tahâfut* et le *Kashf 'an manâhij al-adillah* ne traite qu'un seul aspect de la philosophie, à savoir : sa relation avec la religion ou la théologie. Les différentes épîtres sur l'âme *(De anima beatitudine*, *De connexione intellectus abstracti cum hominis*, *Tractatus de applicatione intellectus et intelligibilis*, *De la possibilité de l'union de l'intellect hylique avec les formes)* nous révèlent seulement une partie de la psychologie d'Ibn Rushd. Il semble donc que l'activité du commentateur causa un grave préjudice à son activité créatrice : on ne pouvait pas être à la fois un excellent commentateur des œuvres d'autrui et un excellent philosophe original.

C'est pourquoi notre exposé de la « philosophie » d'Ibn Rushd sera bien limité à un seul thème : les rapports entre la philosophie et la religion. Mais ce thème revêt de multiples aspects :

a) La raison et la foi ;
b) Dieu : son existence, la création du monde, et la providence divine ;
c) Immortalité de l'âme.

Mais à côté de ce thème principal, on peut traiter aussi la psychologie d'Ibn Rushd, son système du monde, et ses idées politiques.

(1) Renan : *op. cit.*, pp. 52-53.

II

La Raison et la Foi

Ibn Rushd fut-il rationaliste?

Cette question fut débattue par un grand nombre de chercheurs, à partir de Renan jusqu'à nos jours. Mais chacun l'a résolue selon sa propre perspective personnelle : Renan avec son scepticisme critique assez nuancé, Léon Gauthier avec son rationalisme intégral, et Manuel Alonso avec sa stricte orthodoxie religieuse. Voyons comment ces trois chercheurs ont interprété l'attitude d'Ibn Rushd dans le problème de la relation entre la raison et la foi.

Renan tient d'abord à faire justice de l'opinion, répandue au moyen âge latin, qu'Ibn Rushd est le représentant de l'incrédulité et du mépris des religions existantes. Il relève que les deux biographes d'Ibn Rushd, à savoir Ibn al-Abbâr et Ibn Abî Uṣaibiʿah « ne laissent planer aucun soupçon sur l'orthodoxie d'Ibn Rushd. Al-Anṣârî, ʿAbd al-Wâḥid et Léon l'Africain, au contraire, témoignent que les croyances religieuses du Commentateur furent, de la part de ses contemporains, l'objet de jugements fort divers. On fit des ouvrages pour et contre son orthodoxie » (*op. cit.*, p. 163).

Pourquoi donc Ibn Rushd fut-il considéré par les chrétiens du moyen âge comme le porte-étendard de l'incrédulité? Renan explique : « c'est surtout, il faut le dire, parce que son nom ayant effacé celui des autres philosophes musulmans, il devint le représentant de l'arabisme, qui, dans la pensée du moyen âge, s'alliait de très près à l'incrédulité. Ibn Rushd ne se dissimule pas que quelques-unes de ces doctrines : celle de l'éternité du monde, par exemple, sont contraires à l'enseignement de toutes les religions. Il philosophe librement, sans chercher à heurter la théologie, comme aussi sans se déranger pour éviter le choc. » (*op. cit.*, p. 164). Il y a, dans les écrits même d'Ibn Rushd, de quoi justifier l'accusation d'impiété portée contre lui : outre ces doctrines qu'al-Ghazâlî avait stigmatisées comme des croyances impies, Ibn Rushd affirme que la religion est destinée au vulgaire, tandis que pour les philosophes la religion ne suffit pas : il n'y a que la philosophie qui puisse les satisfaire, puisqu'elle est le but le plus élevé de la nature humaine. « Les religions sont un excellent instrument de morale, surtout par les principes qui leur sont communs à toutes, et qu'elles tiennent de la religion naturelle... Les religions,,, ne sont composées exclusivement ni de raison, ni de prophétie, mais de l'une et de l'autre dans des proportions diverses. La partie figurée et matérielle de leurs dogmes doit s'expliquer dans un

sens spirituel. Le sage ne se permet aucune parole contre la religion établie. Il évite toutefois de parler de Dieu à la manière équivoque du vulgaire. » (*op. cit.*, pp. 168-169, avec référence à Destr. Destruct., f. 351 sqq., tr. latine, éd. 1560, Opp., t. X). Ce jugement sur l'attitude d'Ibn Rushd est bien nuancé et équilibré. Il rend justice au philosophe arabe pour sa liberté de pensée, son fidéisme éclairé, son culte de la raison. Renan étend ce jugement, d'ailleurs, à la plupart des philosophes arabes (*op. cit.*, p. 169, l. 4), et il les compare aux *libertins* du XVIIe siècle en France : « Les philosophes arabes, dit-il, étaient donc au milieu de leurs coreligionnaires à peu près ce qu'étaient les *libertins* au XVIIe siècle » (*op. cit.*, p. 172).

A l'opposé de Renan. Mehren et Asín y Palacios s'attachèrent à montrer chez Ibn Rushd une tendance nettement religieuse et un effort sincère pour concilier la religion avec la philosophie. Mehren[1] estime que l'attitude d'Ibn Rushd ne diffère pas essentiellement de celle des autres philosophes musulmans. Il croit pouvoir affirmer que l'attitude d'Ibn Rushd à l'égard de la religion est la même que celle d'Ibn Sînâ. Seulement son rapport « avec la théologie officielle est [chez Ibn Rushd] beaucoup plus accusé. Tandis que nous voyons Avicenne s'envelopper dans un mysticisme, réservé à ses disciples, chaque fois que la solution d'un problème ne semble pas bien s'accorder avec l'explication coranique, Averroès, au contraire, après des efforts hasardeux de citations coraniques, déclare ouvertement — par exemple, dans la question de la vie éternelle, de ses peines et récompenses — qu'il faut laisser ces questions sans y toucher, tout en espérant d'en trouver un jour l'explication rationnelle, et que, jusqu'alors, en rejeter l'exposition coranique ou en douter, ce serait un acte sacrilège et blasphématoire »[2]. Car, selon Ibn Rushd, « la philosophie s'appuye à la fois et sur la révélation divine et sur la raison ; pourtant, où cela ne réussit pas, s'appuyer sur la raison seule, sans égard à la révélation, serait un acte blasphématoire que l'État doit punir »[3].

Miguel Asín y Palacios[4] abonde dans le même sens. Mais au contraire de Mehren qui s'appuya exclusivement sur le *Tahâfut al-tahâfut*, Asín met à contribution tous les textes essentiels d'Ibn Rushd sur la question ; il les reproduit même *in extenso*, en traduction espagnole, en les comparant avec les textes parallèles de saint Thomas d'Aquin. Asín s'inscrit en faux contre le jugement de Renan, accusant celui-ci d'avoir exagéré le rationalisme d'Ibn Rushd. Pour Asín, Ibn Rushd, « loin d'être le maître et le patron du rationalisme averroïste, fut son plus implacable

(1) A. F. Mehren : « Études sur la philosophie d'Averroès concernant son rapport avec celle d'Avicenne et Gazzali », in *Muséon*, Revue internationale de linguistique, d'histoire et de philosophie, novembre 1888 (t. VII) et janvier 1889 (t. VIII).

(2) *Ibidem*, t. VII, p. 616.

(3) *Ibidem*, t. VII, p. 618.

(4) Miguel Asín y Palacios : « El Averroismo teologico de Santo Tomás de Aquino », in *Homenaje a don Francisco Codera*. Zaragoza, 1904, pp. 271-331.



adversaire, à telles enseignes que la doctrine théologique d'Ibn Rushd pour concilier la raison et la foi coïncide en tout avec celle du Docteur Angélique » (*ibidem*, p. 272). Le fond commun de leur doctrine est que la raison est capable de parvenir à la découverte d'un grand nombre de vérités, mais pas à toutes. La révélation divine est nécessaire pour offrir à l'imagination des masses les vérités indispensables à la conduite dans la vie, et au salut dans l'au-delà, et ensuite elle est nécessaire pour présenter aussi bien aux masses qu'aux philosophes, certaines vérités d'un ordre surnaturel, appelées *mystères*, dont la raison peut connaître l'existence mais non l'essence[1]. Issues l'une et l'autre de Dieu, la raison et la révélation ne peuvent se contredire ; elles doivent se donner la main dans la recherche de la vérité[2]. S'il y a un conflit apparent, c'est à la raison de s'incliner devant la révélation[3], car « la raison est incapable de pénétrer l'essence de la révélation »[4]. Bref, pour Asín, Ibn Rushd fut un croyant musulman sincèrement orthodoxe, et quand il attaque, parfois, les grands théologiens musulmans comme al-Ghazâlî, il ne dépasse pas les limites d'une stricte orthodoxie[5].

Mais on voit tout de suite que la thèse d'Asín est inacceptable. Il ne fait que tirer Ibn Rushd à saint Thomas en le forçant d'épouser les idées de celui-ci. Il fait fi du texte du *Faṣl al-maqâl* où il faut chercher la vraie pensée d'Ibn Rushd sur ce sujet, puisque c'est le seul livre que celui-ci ait consacré entièrement à ce sujet.

L'étape décisive dans l'étude de cette question est constituée par la thèse de doctorat remarquable de Léon Gauthier, qui est exclusivement consacrée à l'étude de ce problème. Elle est intitulée : *La Théorie d'Ibn Rushd* (Averroès) *sur les rapports de la religion et de la philosophie* (Paris, 1909).

Après avoir retracé l'historique de la question, il analyse le traité d'Ibn Rushd : *Faṣl al-maqâl* (chap. I), puis ce qu'il appelle les « textes divergents », c'est-à-dire les *Manâhij al-adillah* et le *Tahâfut al-Tahâfut* en ce qui concerne les passages qui s'y trouvent relatifs à la question dont les uns confirment, et les autres s'écartent de la doctrine présentée dans le *Faṣl al-maqâl* (chap. II) ; dans le dernier chapitre (III) il expose les antécédents de la théorie d'Ibn Rushd chez ses prédécesseurs grecs et musulmans.

La conclusion à laquelle L. Gauthier aboutit est que la question : « Ibn Rushd est-il rationaliste ? » est une question mal posée. Il trouve des excuses pour l'attitude de Renan dans le fait qu'à l'époque où Renan écrivait son livre aucune partie du texte arabe d'Ibn Rushd n'avait été

(1) *Ibidem*, p. 276.
(2) *Ibidem*, p. 277.
(3) *Ibidem*, p. 300 : « En caso de aparente conflicto entre la ciencia y la fe, aquélla debe someterse á ésta. »
(4) *Ibidem*, p. 300.
(5) *Ibidem*, p. 304.



publiée, que les trois traités d'Ibn Rushd sur l'accord de la philosophie et de la religion ne lui étaient connus que par un résumé incolore de quelques lignes, donné par Munk d'après une traduction hébraïque ; qu'enfin, le livre de Renan est avant tout une histoire de l'averroïsme latin ; tandis que l'exposé proprement dit de la doctrine d'Ibn Rushd n'y occupe qu'un petit nombre de pages, une cinquantaine environ sur près de quatre cents que contient la première édition. Aussi Renan, au dire de L. Gauthier, s'est-il trompé « sur l'attitude d'Ibn Rushd à l'égard de la religion, par conséquent sur l'esprit même de toute la philosophie arabe. Si le rationalisme absolu a pour conséquence nécessaire une hostilité ouverte, ou seulement une indifférence complète à l'égard des symboles religieux, des croyances traditionnelles, Ibn Rushd ne peut être taxé de rationalisme absolu. » « Faut-il donc voir en lui — se demande alors L. Gauthier — avec MM. Mehren et Asín, un antirationaliste, un fidéiste, qui subordonne la raison à la foi, la philosophie à la religion, comme peut le faire croire un premier examen des textes que Renan n'a point connus? — Pas davantage. Une étude approfondie de tous ces textes relatifs à des mystères, à des miracles, nous a montré qu'ils s'appliquaient seulement aux symboles destinés au vulgaire, et ne concernaient point la connaissance philosophique, adéquate, qui ne dépend jamais que de la démonstration, fondée sur l'évidence rationnelle. »

« C'est qu'il ne faut pas demander — poursuit l'auteur — comme on l'a fait jusqu'ici : « Ibn Rushd est-il rationaliste? », mais bien : « A l'intention de qui est-il rationaliste, et à l'intention de qui ne l'est-il point? » — Il est rationaliste absolu tant qu'il s'adresse aux philosophes, c'est-à-dire à des hommes de démonstration, d'évidence rationnelle ; ceux-là doivent interpréter tous les textes obscurs : il n'y a pour eux ni mystère ni miracles proprement dits. Il est antirationaliste, fidéiste, quand il s'agit du vulgaire, c'est-à-dire des hommes d'arguments oratoires, ou comme il les appelle encore, des hommes d'exhortation, incapables de suivre une démonstration rationnelle : ceux-là doivent prendre à la lettre tous les symboles, tous les textes obscurs, sans exception. Quant à la troisième catégorie d'esprits, intermédiaire entre les deux autres, à savoir les hommes d'arguments dialectiques, les théologiens, capables d'apercevoir les difficultés des textes et d'épiloguer sur ces difficultés, mais impuissant à en comprendre la véritable interprétation, les philosophes doivent administrer, en quelque sorte, à ces esprits malades, comme seul remède dont leur mal dialectique soit susceptible, des interprétations d'ordre inférieur, appropriées à leur état d'âme, à leur genre d'esprit anormal et hybride : des interprétations semi-rationalistes, semi-fidéistes.

« Mais la raison ne doit point chercher à détruire la foi chez ceux pour qui elle demeure nécessaire : les philosophes ne doivent en aucun cas révéler aux deux autres classes les interprétations adéquates, et les hommes de dialectique sont tenus au même secret vis-à-vis des hommes de la dernière classe. Telle est la condition *sine qua non* d'un accord



entre la philosophie et la religion, entre la raison et la foi. Double expression d'une seule et même vérité, en termes abstraits et clairs d'une part, en termes sensibles, symboliques, de l'autre, philosophie et religion subsisteront ainsi côte à côte, sans jamais se heurter, puisque, s'adressant à deux catégories différentes d'esprits, leurs domaines demeureront entièrement séparés.

« Cette traduction en termes symboliques, imaginatifs, à l'usage de la masse, des vérités philosophiques réservées à une petite élite, ce n'est pas dans l'âme des philosophes, voués à l'abstraction, qu'elle peut s'effectuer, encore moins dans l'âme du vulgaire : c'est seulement dans l'âme des prophètes, chez qui l'émanation de l'Intellect actif, après avoir produit dans leur intellect, comme dans celui des philosophes, des représentations purement rationnelles, retentit dans leur imagination et transpose les idées pures en représentations symboliques. Supérieur par là au philosophe lui-même, le prophète seul est un homme vraiment complet, en qui coexistent religion et philosophie, vivant trait d'union entre la raison et la foi.

« Tous les historiens de la philosophie musulmane, en étudiant chez Ibn Rushd et chez ses confrères la question des rapports de la philosophie et de la religion, ont négligé ces trois conceptions fondamentales, communes à tous les falâcifa :

1° Classification aristotélicienne des arguments, et par suite classification des esprits, en trois catégories ;

2° Distinction de trois ordres d'enseignement, appropriés à ces trois classes d'hommes : enseignement ésotérique ou philosophie, enseignement exotérique ou religion, enseignement mixte ou théologie ;

3° Théorie du prophétisme.[1] »

Voilà les résultats auxquels L. Gauthier a abouti dans sa thèse de doctorat de 1909.

Dans l'introduction à sa traduction française du *Faṣl al-maqâl*, L. Gauthier reprend les mêmes résultats et essaie de défendre son interprétation contre les objections que celle-ci ne manqua pas de soulever à la suite de la publication de sa thèse. Il y affirme que la mésinterprétation de la théorie d'Ibn Rushd sur la relation entre la raison et la foi tient, chez les orientalistes occidentaux, à « des réflexes intellectuels dus à notre éducation chrétienne » qui ont introduit « tacitement et inconsciemment, au point de départ de la recherche, des postulats qui, vrais pour la religion chrétienne, mais non pour la religion musulmane, en faussaient d'avance les résultats ; par exemple : religion et théologie sont une seule et même chose, la théologie constituant la forme supérieure, et parfaite de la religion ; entre la raison du philosophe et l'interprétation des textes

(1) Léon Gauthier : *La Théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie.* Paris, Leroux, 1909, pp. 179-181.



scripturaires, la théologie a qualité pour s'interposer, en définissant des *mystères* impénétrables à la raison, c'est-à-dire des *vérités* énonçant des existences non seulement suprasensibles mais suprarationnelles ; quand il y a conflit, la raison doit donc s'incliner devant la foi, la philosophie devant la *théologie*, etc. Nous avons montré qu'Ibn Rushd repousse expressément ces divers postulats, et que la structure de la religion musulmane, bien différente de celle de la religion chrétienne, lui en donnait le droit : il s'agit, faut-il le répéter? de la *religion* musulmane, c'est-à-dire du donné scripturaire pris à sa source, et non de la *théologie*, qu'Ibn Rushd anathématise comme une perversion de la religion[1]. » Ibn Rushd, continue l'auteur, fait de la division des esprits en trois classes le pivot de sa solution. Pour Ibn Rushd, il n'y a pas de *mystères* au sens théologique chrétien. Quand il parle des *choses cachées (al-ghuyûb)*, que la raison ne peut pas atteindre, « *jamais* il ne remplace ces expressions par le mot *vérités (ḥaqâ'iq)*, qui seul pourrait désigner des *mystères : jamais* il ne dit, comme on le lui fait dire, qu'il y a des *vérités* transcendantes à la raison et qu'enseigne seule la révélation. Ces *choses cachées*, ces *connaissances*, que la raison ne peut pleinement atteindre, et qui ne sont pas des *vérités*, que sont-elles donc? Ibn Rushd a pris grand soin de nous le dire. Ce sont ou bien des rites, cérémonies, fomules et heures de prières, préceptes, les meilleurs qui puissent être prescrits, symboles doués d'une inégalable efficacité persuasive pour obtenir l'assentiment du commun des hommes et agir sur leur volonté (voir Léon Gauthier : *La théorie d'Ibn Rochd...*, pp. 150-154) : si le choix de ces meilleurs préceptes et symboles passe la raison du philosophe lui-même, c'est en ce sens seulement, que ce choix est trop complexe pour le raisonnement discursif, trop difficile pour lui (mais non pas, en soi, impossible) à mettre en équation, et n'est possible, en fait, que par cette raison intuitive qui résulte du retentissement instantané, refusé aux philosophes, de la raison spéculative du prophète dans son imagination privilégiée, qui « particularise, en outre, l'idée ou *forme* générale fournie par la raison spéculative, en l'appropriant aux hommes, aux temps et aux lieux » (voir Léon Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd...*, pp. 155-158). L'interprétation fidéiste de la théorie d'Ibn Rushd n'est donc soutenable qu'au moyen de deux paralogismes : 1° Ibn Rushd admet qu'il y a des *choses*, des *connaissances*, qui dépassent la raison du philosophe lui-même ; or, pour un philosophe chrétien, cela voudrait dire des *mystères ;* donc, cela veut dire aussi des *mystères* pour un philosophe musulman (on tient ici pour non avenues les explications et la liste qu'Ibn Rushd a données de ces choses, de ces connaissances, qui ne sont point des *vérités*, qui ne sont donc point des *mystères* au sens scolastique) ; 2° Ibn Rushd admet [pour le vulgaire] des miracles et des

(1) *Traité Décisif (Façl et maqâl) sur l'accord de la religion et de la philosophie*, suivi de l'*Appendice (Dhamîma)*. Texte arabe, traduction française remaniée avec notes et introduction, par Léon Gauthier, pp. XII-XIII. Alger, éditions Carbonel, 1942.



mystères : il est fidéiste pour le vulgaire ; or, pour un philosophe chrétien, les dogmes sont les mêmes pour tous les hommes : donc ils le sont aussi pour un philosophe musulman : Ibn Rushd est fidéiste aussi bien pour les philosophes que pour le vulgaire (on tient ici pour non avenue la fondamentale division tripartite des esprits) »[1].

Puis L. Gauthier répond à une critique assez poussée de sa thèse, formulée par Max Horten, d'abord brièvement dans son livre : *Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Gazali* (Bonn, 1913), ensuite longuement dans un opuscule intitulé : *Texte zu dem Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam* (Bonn, 1913). Faisant appel à une critique de ce dernier livre, faite par Alessandro Bonucci dans la *Rivista degli Studi Orientali* (1916, pp. 508-515), Gauthier reproduit le résumé de la thèse de Horten, formulé par Bonucci ainsi : l'interprétation de Horten se réduit aux deux thèses suivantes : 1° « la philosophie n'est que la servante de la religion [c'est-à-dire de la théologie] » (Horten, p. 20, avant-dernière ligne ; Bonucci, p. 509, l. 6-7) ; 2° le prophétisme étant d'ordre surnaturel, non seulement ses miracles sont inexplicables par les facultés naturelles de l'homme, mais de plus, sa révélation communique aux croyants des *vérités* dont la raison humaine ne peut rendre compte [c'est-à-dire des mystères au sens scolastique du mot] (Horten, p. 15, l. 24 et suiv. ; p. 24, l. 4 à l. 12 ; Bonucci, p. 509, l. 7 à l. 11). Horten invoque, pour soutenir la première thèse, les trois raisons suivantes :

1° Pour Ibn Rushd, il y a de nombreux passages du Qoran dont l'interprétation est interdite : tous les hommes, y compris les philosophes, doivent les prendre dans leur sens littéral (Horten, p. 20, ll. 3-6).

Bonucci répond qu'Ibn Rushd a eu soin de spécifier expressément qu'il s'agit ici, exclusivement, de « choses à la connaissance desquelles conduisent également les trois méthodes d'argumentation..., principes fondamentaux tels que l'existence de Dieu, la mission des prophètes, la béatitude ou les tourments de la vie future » (Façl, p. 17, l. 19 à p. 13, l. 7) et puisque les philosophes en possèdent des démonstrations rationnelles, l'obligation d'y donner leur assentiment n'implique nullement dans l'esprit d'Ibn Rushd « une subordination de la raison à la foi [révélée] » (Bonucci, p. 515, l. 11-24) ;

2° « Il est interdit d'interpréter... ce que les *théologiens* d'une époque ont entendu unanimement *(ijmâ')* au sens littéral » (Horten, p. 20, ll. 6-9 ; Bonucci, p. 509, ll. 31-33).

Réponse de Bonucci : Horten néglige d'ajouter qu'Ibn Rushd ne s'est fait à lui-même cette objection contre la liberté d'interprétation du philosophe que pour l'écarter aussitôt, en montrant (*Faṣl*, p. 10, l. 11 ; p. 11, l. 26) « que l'accord unanime des *docteurs* compétents d'une époque [philosophes compris, car c'est indûment que Horten remplace par *Theologen (théologiens)* le mot arabe 'ulamâ' *(savants)*, seul employé,

(1) *Traité Décisif...*, tr. L. Gauthier, introduction, pp. XII-XIII.

à trois reprises, dans ce passage] ne peut jamais, en matière spéculative, être constaté avec certitude ; faute de quoi de l'aveu même des plus hautes autorités religieuses, telles qu'al-Ghazâli, Abû al-Ma'âlî, etc. (*Faṣl*, p. 10, ll. 21 à 25), le penseur n'est pas obligé de s'y soumettre (Bonucci, p. 510, l. 25-p. 511, l. 3) ;

3° L'interprétation d'un texte du Qoran ne peut jamais conduire jusqu'à nier *l'existence* de la chose énoncée dans le texte, par exemple de la vie future : elle ne peut porter que sur la manière d'être (Horten, p. 20, ll. 9-14 ; Bonucci, p. 509, ll. 33-36).

Mais — répond Bonucci comme le reproduit L. Gauthier — « Ibn Rushd ne déclare jamais, fût-ce implicitement, que la religion enseigne l'*existence* de choses que la raison aurait été incapable de découvrir par ses seules forces. Il ne parle jamais ici [c'est-à-dire dans le *Faṣl*] de mystères ni de miracles » (Bonucci, p. 511, ll. 6-16).

Ici L. Gauthier réfère à une longue « note de la Rédaction » [de la RSO] signée Carlo Alfonso Nallino (p. 511, n. 1), qui croit devoir faire sur ce point une réserve « pour éviter le danger que les justes critiques du professeur Bonucci contre les exagérations de Horten puissent à leur tour induire en une erreur opposée. Si de miracle et de mystère il n'y a pas un mot dans l'opuscule d'Averroès, c'est parce que celui-ci présuppose hors de discussion la vérité des éléments dogmatiques contenus de façon évidente dans la révélation islamique... Dans un autre ouvrage, Averroès a l'occasion de reconnaître explicitement l'existence de *vérités* inacceptable à la raison, de la prophétie et du miracle ; cf. Gauthier lui-même, *Sa Théorie d'Ibn Rochd*, pp. 113-158, malgré sa tendance à accentuer le rationalisme d'Averroès »[1].

L. Gauthier prend la défense aussi bien de lui-même que de Bonucci sur ce dernier point soulevé par Nallino. Nous n'avons pas à suivre l'argumentation et la suite de sa polémique contre la critique de Max Horten. La position de celui-ci est à maints égards semblable à celle de Mehren et de Miguel Asín.

L'interprétation de Gauthier se fonde essentiellement sur le *Faṣl al-maqâl* qui professe une doctrine de rationalisme sans réserve. Si nous trouvons, dans d'autres livres, surtout le *Tahâfut* et les *Manâhij* des passages qui présentent, en apparence, un fidéisme assez manifeste, il faut les interpréter, pense Gauthier, en fonction de la doctrine de *Faṣl al-maqâl:* « Si une pareille interprétation des textes du *Tahâfut* et des *Manâhij* était exacte, comment expliquer qu'Ibn Rushd, dans le *Faṣl al-maqâl*, n'ait pas dit un seul mot qui puisse nous détourner de croire à son rationalisme absolu ? Pourtant, s'il est une de ses œuvres dans laquelle il devait s'appliquer à dissiper toute équivoque sur ce point

(1) *Traité Décisif...*, intr. de Gauthier, p. xv-xvi. Nous reproduisons les arguments de Bonucci et la note de Nallino d'après le résumé et la traduction de L. Gauthier, *ibidem*.



décisif, c'est évidemment le *Faṣl al-maqâl*, qui seul a pour objet propre l'accord entre la religion et la philosophie ; tandis que les deux autres traités n'abordent qu'indirectement et accessoirement cette question. S'avisera-t-on d'imaginer que la doctrine d'Ibn Rushd a subi un revirement complet entre le *Faṣl* et les *Manâhij*, dont il est la préface, revirement dont Ibn Rushd n'aurait jamais soufflé mot dans aucun de ses ouvrages, et sur lequel tous ses contemporains, amis et ennemis, se seraient entendus pour organiser la conspiration du silence? Il y a donc une très forte raison extrinsèque d'admettre l'unité de pensée dans les ouvrages d'Ibn Rushd, en particulier dans les trois traités en question. Et puisque la doctrine du *Faṣl* est un rationalisme sans réserve, nous avons tout lieu de croire, *a priori*, qu'une interprétation antirationaliste de certains passages des deux autres traités ne peut être que le résultat d'une méprise initiale. Ces textes ne sauraient offrir qu'une importance secondaire pour la question de l'accord entre la philosophie et la religion, puisque le *Faṣl al-maqâl* néglige les points qu'ils traitent ; et puisqu'ils ne peuvent contredire la doctrine du *Faṣl*, ils doivent admettre une interprétation rationaliste »[1].

Embarrassé par les passages des *Manâhij* et du *Tahâfut*, L. Gauthier, pour sauver son interprétation, a dû recourir à ce moyen, à savoir : de subordonner ces deux livres au *Faṣl* et de les interpréter en fonction de celui-ci. Il part donc d'une thèse qu'il suppose démontrée en avance par le *Faṣl*, et force les autres textes d'Ibn Rushd, qui ne s'accordent pas avec cette thèse, à rentrer dans celle-ci.

Et c'est justement ce que lui reproche Manuel Alonso[2] qui dit, après avoir cité ce dernier passage de L. Gauthier : « Dans tout ce passage transparaît un effort pour acquérir une thèse déjà préjugée. Et le plus étrange dans cette affaire c'est que, pour expliquer le rationalisme d'Ibn Rushd, il fait appel à une théorie essentiellement fidéiste (comme celle de l'illumination mystique), essayant ainsi d'extorquer d'Ibn Rushd une profession de foi clairement fidéiste » (*ibidem*, p. 109).

Pour réfuter cette interprétation de l'attitude d'Ibn Rushd comme *rationalisme* sans réserve, Manuel Alonso explique le sens de ce mot. « Il y a, dit-il (*ibidem*, pp. 102-103), différentes classes de *rationalisme :* le plus typique est, sans doute, celui qui directement et expressément rejette *le fait de la révélation divine*. Admettre la révélation divine comme un fait réel et être en même temps rationaliste — c'est contradictoire et absurde ; comme est également absurde le fidéisme qui admet la révélation sans preuves qui la justifient. Ibn Rushd admet, sans doute, la révélation de Muḥammad comme un fait réel. En toute autre hypothèse, le *Faṣl* serait vide de sens depuis son titre jusqu'à la dernière ligne, et la même

(1) Léon Gauthier : *La Théorie d'Ibn Rochd...*, pp. 130-131. Paris, 1909.

(2) P. Manuel Alonso : *Teologia de Averroes (Estudios y Documentos)*, p. 109 sqq. Madrid-Granada, 1947.



chose s'applique au *Ḍamîmah* qu'il avait écrit avant le *Faṣl*. Dans les deux livres Allâh est un Dieu personnel distinct du monde ; il fait sa révélation à travers Muḥammad, et celui-ci justifie sa mission au moyen du miracle interne ».

Il y a un autre rationalisme, qui nie le *surnaturel*, celui-ci désignant tout ce qui se trouve au-dessus de la nature créée et créable. « La révélation de Muḥammad dans son *Qoran* ne nous offre pas quelque chose de semblable, c'est une religion qui manque du surnaturel strict... Ibn Rushd, cependant, procède en ce point avec une certaine précaution et réserve ; pourtant, quoiqu'il affirmât résolument que « la révélation musulmane ne contient rien qui dépasse toute nature, même la créable », il n'est pas pour cela rationaliste, car c'est la réalité ; et on ne peut pas non plus inférer de cela qu'il nia le fait de la révélation... L'harmonie qui se trouve entre l'islam et la raison est au fond d'une *identité*, et c'est une chose qu'il ne faut pas oublier (comme il arrive d'ordinaire) quand on cherche si Ibn Rushd est un vrai musulman » (*ibidem*, p. 103).

Si, d'autre part, on entend par surnaturel : *ce qui est contre la nature*, Ibn Rushd — continue Manuel Alonso — ne peut pas être qualifié non plus de rationaliste. « Ibn Rushd — dit-il — admet le miracle, aussi bien interne qu'externe. L'interne, il le propose dans le *Faṣl* et dans le *Kashf* [*'an manâhij al-udillah*] comme un argument propre au fait de la révélation musulmane — et ce même fait de révélation serait un autre miracle, et Ibn Rushd l'admet comme réel ; quant au miracle *externe*, comme lui-même l'appelle, il lui nie la valeur de preuve véritable dans le cas d'une religion révélée. Un vrai musulman ne peut pas procéder autrement. Muḥammad lui-même se refusa à faire des miracles externes pour prouver sa mission et faisait toujours appel au miracle interne » (*ibidem*, pp. 103-104).

Finalement, on appelle *rationaliste* celui qui applique sa raison aux thèses révélées, c'est-à-dire celui qui s'applique à comprendre les dogmes de la religion d'une manière rationnelle. « Ibn Rushd fut, sans doute, un théologien qui, à partir du dogme révélé, ou du fait de la révélation musulmane, applique sa raison aux thèses révélées. Va-t-il jusqu'aux principes qui sont inconciliables avec le dogme musulman? Et, dans l'hypothèse d'une telle démarche, peut-on prouver son obstination jusqu'au point où, dans le cas d'un conflit explicite et conscient, il renoncerait au dogme pour suivre la raison? Il y a des auteurs modernes qui, sans tenir compte du fait qu'Ibn Rushd composa des livres relatifs à ces problèmes, livres qui sont jusqu'à aujourd'hui mal connus, affirment qu'Ibn Rushd fut un rationaliste » (*ibidem*, pp. 105-106).

Pour ces raisons, Manuel Alonso estime qu'Ibn Rushd ne peut pas être qualifié de rationaliste.

Il faut, estimons-nous, donner raison à Manuel Alonso sur ces points : aussi bien dans le *Faṣl* que dans les autres passages du *Tahâfut* et des *Manâhij* Ibn Rushd n'est pas rationaliste dans les trois sens ci-dessus



mentionnés : car, il est indubitable qu'il croit en le *Qoran* comme livre révélé par Dieu au Prophète Muḥammad, ce qui implique qu'il croit au surnaturel. Jamais dans aucun passage il ne mit en doute ce caractère du *Qoran*. Il n'a jamais soumis le *Qoran* à une critique historique ou philologique ou doctrinale. Il ne ressemble à cet égard, ni de loin ni de près, à Muḥammad ibn Zakaryyâ al-Râzi, ni à Ibn al-Râwandî. Le considérer hérétique ou impie à la manière de ces deux penseurs serait une erreur capitale. Le seul fait qu'on puisse invoquer ici est le récit de l'affaire du terrible vent dont on parlait, rapporté par al-Anṣârî, quand Ibn Rushd a nié la possibilité du soulèvement d'un tel vent en se basant sur l'état de la nature et l'influence des astres, et qu'à ce propos il nia l'existence du peuple de 'Âd en disant : « par Dieu l'existence du peuple de 'Âd ne fut pas avérée »[1]. Mais il faut remarquer que l'authenticité de ce récit n'est pas établie. Ensuite, il n'y a pas dans toute l'œuvre d'Ibn Rushd aucun passage qui puisse le corroborer. Le même auteur, al-Anṣâri, rapporte, d'après Abû al-Ḥasan al-Ru'aini, qu'Abû Muḥammad 'Abd al-Kabîr — qui fut en rapport avec Ibn Rushd durant sa magistrature à Cordoue — disait que « ce qu'on attribue (à Ibn Rushd, à savoir qu'il fut contre la religion) ne se manifestait pas chez lui. Je le voyais sortant pour faire ses prières et l'eau des ablutions avait des traces sur ses pieds ; je ne lui reprochais qu'une seule erreur, qui pourtant est la plus grave de toutes, à savoir... »[2] ; puis il rapporte l'affaire de ce vent terrible. Nous voyons donc que même celui qui rapporte ce récit avoue et atteste qu'Ibn Rushd ne manqua pas à ses prières rituelles.

Voyons maintenant les textes mêmes sur lesquels on s'appuie pour prouver le *rationalisme* d'Ibn Rushd.

Commençons par le *Faṣl* qui est pour les partisans de l'interprétation rationaliste de l'attitude d'Ibn Rushd la pièce maîtresse. Alors que dit notre philosophe dans cet opuscule ?

Il commence par montrer que l'étude de la philosophie, puisqu'elle a pour but de faire connaître l'Artisan de l'Univers, doit être recommandée par la loi religieuse. La Loi divine *(al-shar')* nous invite à une étude rationnelle et approfondie de l'univers, comme le prouvent beaucoup de versets coraniques. Or, l'étude rationnelle doit se faire par la plus parfaite forme du syllogisme, qui est la démonstration. Il faut donc connaître préalablement les diverses espèces de démonstrations et leurs conditions, ce qui présuppose la connaissance de la logique en général.

On ne peut pas objecter que cette sorte de spéculation est une innovation ou hérésie, puisqu'elle n'existait pas aux premiers temps de l'Islam ; car la spéculation sur le syllogisme juridique, pourtant admis par les juristes, n'existait pas non plus aux premiers temps de l'Islam.

Il est donc un devoir d'étudier la logique. Il n'y a pas d'inconvénient,

(1) Apud : Renan : *Averroès et l'averroïsme*, p. 444, ll. 4-5.
(2) Apud Renan : *op. cit.*, p. 443.



à ce sujet, de faire appel à la connaissance accumulée par ceux qui nous ont précédé même s'ils n'avaient pas la même religion que nous, « car l'instrument, grâce auquel est valide la purification, rend valide la purification à laquelle il sert, sans qu'on ait à examiner si cet instrument appartient ou non à un de nos coreligionnaires : il suffit qu'il remplisse les conditions de validité »[1].

Ayant acquis cet instrument — la logique — on peut procéder à l'étude des êtres en vue de prouver l'existence du Créateur. Encore une fois, on doit ici profiter des spéculations de ceux qui nous ont devancés : « c'est un devoir pour nous, au cas où nous trouverions chez nos prédécesseurs parmi les peuples d'autrefois, une théorie réfléchie de l'univers, conforme aux conditions qu'explique la démonstration, d'examiner ce qu'ils en ont dit, ce qu'ils ont affirmé dans leurs livres. Ce qui sera conforme à la vérité, nous l'accepterons avec joie et avec reconnaissance ; ce qui ne sera pas conforme à la vérité, nous le signalerons pour qu'on s'en garde, tout en les excusant »[2]. Il est donc évident que « l'étude des livres des Anciens est obligatoire par la Loi divine, puisque leur dessein, dans leurs livres, leur but, est le but que la Loi divine nous incite à atteindre ; et celui qui en interdit l'étude à quelqu'un qui y serait apte... ferme aux gens la porte par laquelle la Loi divine les appelle à la connaissance de Dieu, c'est-à-dire la porte de la spéculation qui conduit à la connaissance véritable de Dieu » (*ibidem*, p. 6).

« Puisque tout cela est établi, et puisque nous avons la conviction, nous, musulmans, que notre divine Loi religieuse est vraie, et que c'est elle qui rend attentif et convie à ce bonheur, à savoir la connaissance de Dieu, Grand et Puissant, et de ses créatures, cette [fin] est donc assurée pour tout musulman par la méthode qu'exige, pour acquiescer, sa tournure d'esprit et son caractère. Car les caractères des hommes s'échelonnent au point de vue de l'assentiment : les uns donnent leur assentiment à la démonstration ; l'assentiment que ceux-ci donnent à la démonstration, d'autres l'accordent aux arguments dialectiques, leur caractère ne comportant rien de plus ; enfin, l'assentiment que les premiers donnent aux arguments démonstratifs, d'autres l'accordent aux arguments oratoires. Donc, puisque notre divine Loi religieuse appelle les hommes par ces trois méthodes, elle doit obtenir l'assentiment général de tous les hommes, excepté ceux qui la désavouent de bouche, par obstination, ou qui, par insouciance, n'offrent pas prise aux méthodes par lesquelles la [Loi religieuse] appelle au Dieu Très-Haut » (pp. 7-8). Voilà la fameuse théorie de trois classes d'hommes en ce qui concerne l'assentiment. Elle repose sur un verset coranique également : « Appelle dans la voie de ton Seigneur par la sagesse et les exhortations bienveillantes, et, en discutant avec eux, emploie [les moyens] les plus convenables » (Qoran, XVI, 126).

(1) Ibn Rushd : *Traité décisif...*, tr. L. Gauthier, p. 4. Alger, 1942.
(2) *Ibidem*, p. 6.

Les voies sont donc au nombre de trois : 1) la sagesse — c'est-à-dire la philosophie, la démonstration ; 2) l'exhortation bienveillante — c'est-à-dire l'argumentation oratoire ; 3) et enfin l'argumentation dialectique. Chaque voie convient à une classe déterminée des hommes.

Si la loi religieuse est vraie, et qu'elle nous invite à la spéculation démonstrative, nous autres musulmans nous savons de science sûre et certaine que « LA SPÉCULATION FONDÉE SUR LA DÉMONSTRATION NE CONDUIT POINT À CONTREDIRE LES [ENSEIGNEMENTS] DONNÉS PAR LA LOI DIVINE. CAR LA VÉRITÉ NE SAURAIT ÊTRE CONTRAIRE À LA VÉRITÉ : ELLE S'ACCORDE AVEC ELLE ET TÉMOIGNE EN SA FAVEUR ».

Cette dernière phrase est le pivot de toute la théorie d'Ibn Rushd sur la relation entre la foi et la raison, entre la religion et la philosophie. On ne saurait trop insister sur son importance capitale pour la compréhension de cette théorie. C'est la réponse à une objection qui consisterait à dire que la philosophie enseigne des choses concernant Dieu et l'univers qui sont en désaccord avec les enseignements de la religion.

Ibn Rushd s'attelle à cette tâche de montrer qu'il n'y a pas de contradiction ou de désaccord entre les deux. Si la spéculation démonstrative conduit à une connaissance d'un être quelconque, alors de deux choses l'une : ou bien il n'est pas question de cet être dans la Loi divine, ou bien il en est question. « S'il n'en est pas question, pas de contradiction... Si, au contraire, la loi religieuse en parle, alors le sens extérieur du texte est ou bien d'accord avec les [conclusions], ou bien en désaccord [avec ces conclusions]. S'il est d'accord, il n'y a rien à en dire. S'il est en désaccord, alors il demande à être interprété. Interpréter veut dire faire passer la signification d'une expression du sens propre au sens figuré, sans déroger à l'usage de la langue des Arabes, en donnant métaphoriquement à une chose le nom d'une chose semblable, ou de sa cause, ou de sa conséquence, ou d'une chose concomitante, ou [en usant d'une] autre métaphore couramment indiquée parmi les figures de langage. Si le jurisconsulte agit ainsi pour beaucoup de dispositions légales, combien plus a droit de le faire l'homme qui possède la science de la démonstration ! Car le jurisconsulte ne dispose que d'un syllogisme d'opinion, tandis que le métaphysicien dispose d'un syllogisme de certitude. *Nous affirmons d'une manière décisive que toujours, quand la démonstration conduit à une [conclusion] en désaccord avec le sens extérieur de la Loi divine, ce sens extérieur admet l'interprétation suivant le canon de l'interprétation arabe.* C'est une chose dont un musulman ne fait aucun doute et sur laquelle un croyant n'hésite pas. Mais combien cela est plus évident pour celui qui s'est attaché à cette pensée et l'a mise à l'épreuve, et qui s'est proposé ce but : l'union de la raison et de la tradition ! D'ailleurs nous affirmons que rien de ce qui est énoncé dans la Loi divine n'est en désaccord, par son sens extérieur, avec les résultats de la démonstration, sans qu'on trouve, en examinant attentivement la Loi et passant en revue toutes ses autres

parties, des expressions qui, par leur sens extérieur, témoignent en faveur de cette interprétation, ou sont [bien] près de témoigner [en faveur de cette interprétation]. C'est pourquoi tous les musulmans sont d'accord sur ce point, qu'il ne faut pas prendre toutes les expressions de la Loi divine dans leur sens extérieur, ni les détourner toutes de leur sens extérieur par l'interprétation ; mais ils ne sont pas d'accord pour [distinguer] celles qu'il faut interpréter de celles qu'il ne faut pas chercher à interpréter...

Si l'on objecte : « Il y a, dans la Loi divine, des choses que les musulmans sont unanimes à prendre dans leur sens extérieur, d'autres pour lesquelles [ils sont unanimes à juger nécessaire] une interprétation, et d'autres au sujet desquelles ils ne sont pas d'accord. Est-il licite que la démonstration conduise à interpréter ce qu'ils sont unanimes à prendre au sens extérieur, ou [à prendre] au sens extérieur ce qu'ils sont unanimes à interpréter? » — nous répondrons : Si l'accord unanime était établi d'une manière certaine, cela ne serait pas permis ; mais si cet accord unanime [n']est [que] présumé, cela est permis »[1].

Si on demande alors : que dis-tu des philosophes musulmans, comme al-Fârâbî et Ibn Sînâ — qu'al-Ghazâli a formellement accusés tous les deux d'infidélité dans son livre : *al-Tahâfut*, au sujet de trois questions, à savoir : l'affirmation de l'éternité du monde, l'affirmation que Dieu ne connaît pas les choses particulières, et leur interprétation des passages de la révélation relatifs à la résurrection des corps et aux divers états de la vie future?

Ibn Rushd fait remarquer d'abord que l'accusation d'infidélité dont il les taxe n'est pas formelle, car al-Ghazâli lui-même déclare dans son livre : *Faiṣal al-Tafriqah*[2] que l'accusation d'infidélité pour avoir rompu l'unanimité n'est qu'hypothétique (fîhi iḥtimâl). « Et nous avons montré clairement qu'il n'est pas possible de constater l'unanimité en de pareilles questions » (*Traité Décisif*, p. 12). Alors Ibn Rushd tente d'expliquer l'attitude des philosophes musulmans à l'égard de ces trois questions. Il affirme qu'al-Ghazâli s'est trompé au sujet des philosophes péripatéticiens, en leur attribuant l'opinion que Dieu ne connaît nullement les choses particulières. « Leur opinion est que le Très-Haut [= Dieu] les connaît d'une connaissance qui n'est pas du même genre que celle que nous en avons. Car notre connaissance est conditionnée par l'objet connu : elle est *produite* s'il est *produit*, elle change s'il change ; tandis que la connaissance que le Dieu Glorieux a de ce qui existe est l'opposé ; elle est condition de l'objet connaissable, qui est l'être. Celui, donc, qui assimile

(1) Ibn Rushd : *Traité décisif...*, tr. L. Gauthier, pp. 8-10. Alger, 1942.

(2) Voir *Faiṣal al-tafriqah baina al-islâm wa al-zandaqah*, pp. 87-89, dans le recueil : *al-Jawâhir al-Ghawâlî min rasâ'il... al-Ghazâlî*, éd. Muḥyiddîn Sabri al-Kurdî. Le Caire, 1934.

ces deux connaissances l'une à l'autre, identifie dans leurs essences et leurs propriétés des choses opposées, ce qui est le comble de l'égarement...

Comment peut-on imaginer d'attribuer aux péripatéticiens l'opinion que le [Dieu] Glorieux ne connaît pas d'une connaissance éternelle les choses particulières, alors qu'ils regardent la *vision vraie* comme renfermant l'anticipation des éventualités particulières, et [croient] que cette prescience, l'homme la reçoit dans le sommeil, de la science éternelle qui régit l'univers en maîtresse [absolue]. Ce ne sont pas seulement, à leur avis, les choses particulières que [Dieu] ne connaît pas de la même manière que nous, mais aussi les universaux ; car les universaux connus par nous sont conditionnés, eux aussi, par la nature du réel, tandis que, dans cette connaissance, c'est l'inverse. Donc, la [conclusion] à laquelle conduit la démonstration, c'est que cette connaissance est au-dessus des qualifications d'universelle ou de particulière ; en sorte que la discussion est sans objet sur cette question, je veux dire s'il faut ou non taxer ces [philosophes] d'infidélité. » (*Traité Décisif*, pp. 12-13).

Puis il traite la deuxième question, à savoir : l'éternité du monde, et affirme que selon lui « la divergence sur cette question entre les *mutakallimîn* ash'arites et les philosophes anciens se réduit, semble-t-il, à une différence d'appellation, particulièrement en ce qui concerne certains Anciens. Les [deux partis] s'accordent à [reconnaître] qu'il y a trois sortes d'êtres, deux extrêmes et une intermédiaire entre les deux extrêmes. Ils s'accordent sur le nom de deux extrêmes, mais diffèrent en ce qui concerne l'intermédiaire. L'un des deux extrêmes est un être qui est formé de quelque autre chose et qui provient de quelque chose, je veux dire [un être qui provient] d'une cause efficiente et [qui est formé] d'une matière ; et le temps l'a précédé, je veux dire [a précédé] son existence. C'est le cas des corps dont la naissance est perçue par les sens, par exemple la naissance de l'eau, de l'air, de la terre, des animaux, des plantes, etc. Cette sorte d'êtres, tous, Anciens et Ash'arites, s'accordent à les appeler [êtres] *produits*. L'extrême opposé à celui-là est un être qui n'est pas formé de quelque chose, ni ne provient de quelque chose, et qu'aucun temps n'a précédé. Celui-là aussi, les deux sectes sont d'accord pour l'appeler *éternel*. Cet être est perçu par la démonstration. C'est Dieu, Béni et Très-Haut, Auteur de toutes choses, qui donne l'existence à toutes choses et les conserve, Glorieux et Exalté dans sa Puissance ! — Quant à la sorte d'être qui est entre ces deux extrêmes, c'est un être qui n'est pas formé de quelque chose et qu'aucun temps n'a précédé, mais c'est cependant un être qui provient de quelque chose, je veux dire d'un agent. C'est le monde dans son ensemble. Tous, ils sont d'accord pour reconnaître au monde ces trois caractères. Les motakallimîn, en effet, concèdent que le temps ne l'a pas précédé, ou [du moins] c'est une conséquence nécessaire de leur [doctrine], puisque le temps, pour eux, est chose inséparable des mouvements et des corps. Ils conviennent aussi avec les Anciens que le temps à venir est infini et de même l'existence à venir.

Les [deux partis] ne sont en désaccord que sur le temps passé et l'existence passée : les mutakallimîn les regardent comme finis, doctrine qui est celle de Platon et de son école, tandis qu'Aristote et ses partisans les regardent comme infinis, ainsi que l'avenir. Cette dernière existence, cela est clair, ressemble [à la fois] à l'existence véritablement *produite* et à l'existence éternelle. Ceux aux yeux de qui sa ressemblance avec [l'être] éternel l'emporte sur sa ressemblance avec [l'être] *produit* l'appellent éternelle, et ceux aux yeux de qui l'emporte sa ressemblance avec [l'être] *produit* l'appellent *produite*, bien qu'elle ne soit ni véritablement *produite* ni véritablement éternelle : car ce qui est véritablement *produit* est nécessairement *corruptible*, et ce qui est véritablement éternel dans le passé n'a pas de cause. Certains d'entre eux la nomment produite dès l'origine [*du temps*], (c'est, à savoir, Platon et son école), parce que le temps, pour eux, est limité dans le passé. — Les doctrines relatives au monde ne sont donc pas complètement éloignées l'une de l'autre, en sorte qu'on [puisse] taxer l'une d'infidélité et non [l'autre] »[1].

Dans la Loi divine, il y a des passages ayant un sens extérieur, qu'il n'est pas permis d'interpréter, et il y en a d'autres ayant un sens interne. Il y a aussi une troisième catégorie de textes qui est indécise entre les deux autres. On peut demander alors : auquel de ces trois catégories appartiennent les passages relatifs aux descriptions de la vie future?

« Nous répondons : cette question appartient évidemment à la catégorie qui comporte une divergence d'opinions. En effet, nous voyons un parti, qui se réclame de la démonstration, soutenir qu'on doit prendre ces textes à la lettre, attendu qu'il n'y a pas de démonstration qui conduise à en déclarer absurde le sens extérieur. Telle est la voie que suivent les ash'arites. Un autre parti, parmi ceux qui prétendent à la démonstration, déclare qu'il faut les interpréter, mais ils en donnent des interprétations très diverses. Dans cette catégorie on compte Abû Ḥâmid [al-Ghazâli] ainsi qu'un grand nombre de ṣoufîs. Certains d'entre eux proposent à la fois deux interprétations, comme le fait Abû Ḥâmid dans certains de ses livres » (*ibidem*, p. 20).

Les gens, par rapport à la compréhension de la religion, se divisent en trois classes :

1. Une classe des hommes qui ne sont hommes d'interprétation en aucune façon. Ce sont les gens accessibles seulement aux arguments oratoires ;

2. « Une seconde classe est celle des hommes d'interprétation dialectique. Ce sont les dialecticiens par nature seulement, ou par nature et par habitude.

3. Une troisième classe est celle des hommes d'interprétation certaine. Ce sont les hommes de démonstration par nature et par art, je veux dire

(1) Ibn Rushd : *Traité décisif...*, tr. fr., pp. 13-15.



l'art de la philosophie. Cette interprétation ne doit pas être exposée aux hommes de dialectique, à plus forte raison au vulgaire » (*ibidem*, p. 26).

Voilà l'essentiel du *Faṣl al-maqâl (Traité Décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie)*. Mais comment l'interpréter?

L. Gauthier estime que ce traité « ne contient pas un seul mot qui indique, dans la pensée de l'auteur, une subordination quelconque de la philosophie à la religion »[1]. Ceci est vrai, et il faut donner raison à L. Gauthier sur ce point. Mais de là à conclure tout de suite que « la doctrine philosophique qui s'en dégage est un rationalisme sans réserve »[2] — voilà ce qu'on ne peut pas lui accorder, à moins d'interpréter le mot *rationalisme* dans un sens tout à fait spécial, comme étant simplement la doctrine qui ne subordonne pas la philosophie à la religion. Mais cette restriction n'est plus valable, et le mot *rationalisme* comporte beaucoup plus que ça, comme l'a montré à juste raison Manuel Alonso : négation du surnaturel, rejet de toute révélation divine, etc.

Mais s'il est vrai qu'Ibn Rushd ne subordonne pas la philosophie à la religion, professe-t-il une indépendance de l'une par rapport à l'autre? Affirme-t-il clairement que la religion est pour le vulgaire, et la philosophie pour l'élite intellectuelle? Voulut-il ménager la susceptibilité des gens en ne tranchant pas de façon claire et décisive cette question?

Autant de questions qu'on peut formuler sans trouver une réponse nette dans les textes que nous possédons d'Ibn Rushd sur ce sujet.

Il n'est pas non plus facile de savoir si la doctrine de double vérité qui fut attribuée, durant le moyen âge latin, à Ibn Rushd exprime bien son attitude. Car, la division en trois classes d'hommes, et par suite en trois voies, peut fort bien aboutir à l'affirmation d'une double vérité : une vérité d'après la philosophie, et une autre d'après la religion ; une vérité pour les philosophes, et une autre pour le vulgaire.

Il est vrai qu'Ibn Rushd affirme que « la vérité ne saurait être contraire à la vérité » (*Faṣl*, p. 8, l. 13 du texte arabe, l. 26 de la tr. fr. de Gauthier) ; donc, il n'y a qu'une seule vérité. S'il y a contradiction entre la religion et la philosophie, il faut interpréter le texte religieux pour qu'il se conforme avec ce que la raison établit. L'attitude d'Ibn Rushd est donc diamétralement opposée à celle des partisans de la doctrine de la double vérité dans le moyen âge latin, condamnée à l'Université de Paris en 1270 et 1277, puisque ces partisans tentèrent de résoudre l'incompatibilité entre les conclusions de la philosophie et les enseignements de la foi chrétienne en faisant une réserve conçue en ces termes : « quoique cette conclusion soit obtenue selon la méthode d'Aristote et son Commentateur [= Ibn Rushd], pourtant la foi et la vérité affirme autre chose » — c'est-à-dire que, contrairement à Ibn Rushd, ils donnent raison à la foi contre la

(1) L. Gauthier : *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, p. 108. Paris, 1909.
(2) *Ibidem*, p. 108.



philosophie et la raison en cas de conflit. Voici le libellé de l'accusation portée contre les partisans de cette doctrine comme elle est formulée par le synode convoqué par Étienne Tempier, le 6 décembre 1269 : « Ils prétendent, dit le synode, qu'il est des choses vraies selon la philosophie, quoiqu'elles ne le soient pas selon la foi, comme s'il y avait deux vérités contraires »[1].

* * *

Si nous passons maintenant aux deux autres textes d'Ibn Rushd qui traitent du même problème, la tendance semi-rationaliste d'Ibn Rushd s'estompe et tend même à disparaître. Cette transformation se fait par étapes :

a. La première est représentée par ce texte d'*al-Tahâfut:*

« Les religions tendent au même but que la philosophie, par une voie accessible à tous ; elles sont donc nécessaires, selon les philosophes. Car la philosophie joue le rôle de maîtresse de félicité pour une partie seulement des hommes intelligents, pour ceux dont l'occupation est l'étude de la philosophie ; tandis que les religions ont en vue l'enseignement de tous les hommes sans exception »[2].

Ce texte dénote un plus grand rapprochement entre la philosophie et la religion : la philosophie reconnaît la religion comme jouant le rôle d'enseignante de tous les hommes. La religion est le moyen de salut et de félicité éternelle pour les hommes. Le but de la religion est identique à celui de la philosophie : assurer la félicité des hommes en ce monde et dans l'au-delà. « Aucune religion n'a manqué de référer à ce qui concerne en particulier les philosophes, et de s'occuper de ce qui est commun à la grande majorité *(al-jumhûr)*. Comme la classe particulière des gens [= les philosophes] n'existe et ne peut pas atteindre son bonheur sans la participation de la classe générale *(= al-jumhûr)*, l'enseignement général est nécessaire à l'existence de la classe particulière et à sa vie : quant au temps de son enfance et sa formation, personne n'en doute ; quant au temps de sa transportation à ce qui lui est particulier, il est nécessaire, pour son excellence, de ne pas faire fi de ce dans quoi elle est élevée, et qu'elle y procède en faisant appel à la meilleure des interprétations. Il faut qu'elle sache que cet enseignement [religieux] est dirigé vers la majorité et non pas vers l'élite. Si elle déclare son doute au sujet des principes de la religion dans lesquels elle fut élevée, ou si elle émet une interprétation contradictoire à ce [qu'enseignent] les Prophètes... et détournante de leur chemin, alors (celui qui, parmi eux, le fait] mérite au plus haut degré d'être taxé d'infidélité, et doit être châtié du châtiment

(1) Cité par Renan : *op. cit.*, p. 275.
(2) Ibn Rushd : *Tahâfut al-Tahâfut*, p. 582, ll. 8-11, éd. Bouyges, Beyrouth, 1930 ; tr. L. Gauthier, in *La théorie d'Ibn Rochd*, p. 113.

réservé dans sa religion à (celui qui commet le crime) d'impiété. »[1]. Même si toutes les religions sont à ses yeux vraies, il doit pourtant choisir la meilleure à son époque, car il doit croire que le meilleur est abrogé par ce qui est mieux que lui. « Aussi les philosophes[2], qui enseignèrent à Alexandrie, se sont-ils convertis à l'Islam quand la Loi de l'Islam leur parvint, et les philosophes qui furent dans les pays des Romains se convertirent au christianisme quand leur parvint la religion de Jésus »[3].

Toute religion basée sur la révélation est pourtant imprégnée de raison. « Celui qui concède qu'il puisse y avoir une religion basée uniquement sur la raison, doit reconnaître nécessairement que cette religion est plus imparfaite que les religions fondées sur la raison et la révélation à la fois. »[4].

Rien n'est plus explicite pour affirmer la collaboration de la foi et de la raison. Il n'y a plus lieu, chez Ibn Rushd, de parler de l'indépendance de la religion et de la philosophie.

Il va, dans ce même endroit du *Tahâfut al-tahâfut*, vers un pragmatisme de plus en plus accentué. Il affirme que *tous* les philosophes estiment qu'il faut emprunter aux Prophètes et aux fondateurs de religions les principes de l'action et les lois promulgués dans chaque religion. Parmi ces principes essentiels ils recommandent surtout ce qui est plus apte à inciter la grande majorité à accomplir de bonnes actions, pour que ceux qui y sont élevés soient plus vertueux que ceux qui ne le sont pas : par exemple, la prière est utile pour détourner de ce qui est répréhensible et mauvais ; l'eschatologie est utile pour pousser à accomplir de bonnes actions. Il faut pour cela poser que l'âme est immortelle, comme en font foi les arguments rationnels et religieux, que ce qui est ressuscité est non pas ces mêmes corps qui avaient vécu dans ce monde-ci mais d'autres semblables, puisque l'anéanti ne revient pas à l'être par sa personne, mais semblable à ce qu'il était, comme l'a montré Abû Ḥâmid [al-Ghazâli]. Aussi ne faut-il pas affirmer la résurrection à la manière de ceux parmi les *mutukallimîn* qui ont cru que l'âme est un accident, et que les corps qui seront ressuscités sont ceux qui auront été anéantis. En effet, ce qui est anéanti puis ressuscité est un par l'espèce, et non pas par le nombre ; en fait il est deux, quant au nombre ; et surtout ceux qui disent que les accidents ne subsistent plus pendant deux temps. »[5].

Nous remarquons également en ces textes du *Tâhâfut al-tahâfut* une tendance vers une plus grand compréhension envers les autres religions. Un esprit de tolérance à l'égard de celles-ci se manifeste en plusieurs

(1) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, pp. 582-583, éd. Bouyges.
(2) Ibn Rushd réfère peut-être au récit de la conversion prétendue de Jean Philopon (Yaḥyâ al-Naḥwî), rapportée dans les sources arabes. Voir al-Qifṭî : *Târikh al-ḥukamâ'*, s.v. Yaḥyâ al-Naḥwî.
(3) Ibn Rushd : *Tahâfut al-Tahâfut*, p. 583, éd. Bouyges.
(4) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, p. 584.
(5) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, p. 586, éd. Bouyges.



endroits[1]. « Il ressort de tous ces passages qu'au lieu de considérer la religion musulmane, ainsi qu'il semble le faire dans le *Faṣl al-maqâl*, comme l'unique religion, Ibn Rushd la représente maintenant comme la dernière en date et la plus parfaite d'une série de religions de mieux en mieux adaptées à leur fin commune, qui est de procurer la félicité à la généralité des hommes en ce monde et dans l'autre, en les incitant aux actes vertueux par des préceptes, promesses et menaces, fondées sur des symboles, tout en mettant les hommes de science, par des allusions claires pour eux seuls, sur la voie de la vérité adéquate. C'est cette conception, résumée dans les expressions « omnes leges », « loquentes trium legum quae hodie sunt », que Renan a taxée de *généralisation hardie*[2], et qu'il a prise pour une preuve d'indifférence religieuse[3]. Il ne s'est pas avisé que cette hiérarchie de trois religions successives d'institution divine, de plus en plus parfaites, et dont chacune abroge les précédentes, est tout simplement la pure doctrine du *Qoran*. Si notre philosophe musulman avait, en réalité, professé successivement sur ce point deux doctrines différentes ; si dans le *Faṣl*, il s'était abstenu intentionnellement de nommer aucune autre religion que celle de l'Islâm, afin de donner à entendre, par forme de prétérition, qu'il n'y a aucune autre religion révélée, que toute autre religion est le fruit d'une imposture, c'est bien cette dernière doctrine qui constituerait, au point de vue musulman, la plus caractérisée des hérésies, que dis-je? l'infidélité la plus caractérisée. Une telle attitude, même momentanée, n'eût pas manqué de soulever chez les contemporains un scandale énorme, dont l'écho nous serait certainement parvenu. »[4].

*
* *

b. La deuxième étape, qui dénote chez Ibn Rushd un renversement complet du prétendu rationalisme du *Faṣl al-maqâl*, est représentée dans plusieurs passages aussi bien du *Tahâfut* que des *Manâhij*. L. Gauthier trouve dans ces passages « un Averroès nouveau, qui fait profession de croire aux mystères, aux miracles, de subordonner la philosophie à la religion, l'évidence de la raison aux révélations de la prophétie »[5]. Et il relève les passages suivants :

1. « Ceux qui admettent qu'il peut exister une religion fondée sur la raison seule doivent reconnaître qu'elle est *inférieure* aux religions tirées à la fois de la raison et de la révélation »[6]. Ce passage nous l'avons déjà traduit et cité plus haut (p. 784).

(1) Relevés par L. Gauthier : *La Théorie d'Ibn Rushd*, p. 122, n. 3.
(2) Renan : *op. cit.*, p. 166, l. 11.
(3) Renan : *op. cit.*, p. 166.
(4) L. Gauthier : *La Théorie d'Ibn Rochd*, pp. 122-123. Paris, 1909.
(5) L. Gauthier : *op. cit.*, p. 126.
(6) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, p. 584, éd. Bouyges.

réservé dans sa religion à (celui qui commet le crime) d'impiété. »[1]. Même si toutes les religions sont à ses yeux vraies, il doit pourtant choisir la meilleure à son époque, car il doit croire que le meilleur est abrogé par ce qui est mieux que lui. « Aussi les philosophes[2], qui enseignèrent à Alexandrie, se sont-ils convertis à l'Islam quand la Loi de l'Islam leur parvint, et les philosophes qui furent dans les pays des Romains se convertirent au christianisme quand leur parvint la religion de Jésus »[3].

Toute religion basée sur la révélation est pourtant imprégnée de raison. « Celui qui concède qu'il puisse y avoir une religion basée uniquement sur la raison, doit reconnaître nécessairement que cette religion est plus imparfaite que les religions fondées sur la raison et la révélation à la fois. »[4].

Rien n'est plus explicite pour affirmer la collaboration de la foi et de la raison. Il n'y a plus lieu, chez Ibn Rushd, de parler de l'indépendance de la religion et de la philosophie.

Il va, dans ce même endroit du *Tahâfut al-tahâfut*, vers un pragmatisme de plus en plus accentué. Il affirme que *tous* les philosophes estiment qu'il faut emprunter aux Prophètes et aux fondateurs de religions les principes de l'action et les lois promulgués dans chaque religion. Parmi ces principes essentiels ils recommandent surtout ce qui est plus apte à inciter la grande majorité à accomplir de bonnes actions, pour que ceux qui y sont élevés soient plus vertueux que ceux qui ne le sont pas : par exemple, la prière est utile pour détourner de ce qui est répréhensible et mauvais ; l'eschatologie est utile pour pousser à accomplir de bonnes actions. Il faut pour cela poser que l'âme est immortelle, comme en font foi les arguments rationnels et religieux, que ce qui est ressuscité est non pas ces mêmes corps qui avaient vécu dans ce monde-ci mais d'autres semblables, puisque l'anéanti ne revient pas à l'être par sa personne, mais semblable à ce qu'il était, comme l'a montré Abû Ḥâmid [al-Ghazâli]. Aussi ne faut-il pas affirmer la résurrection à la manière de ceux parmi les *mutukallimîn* qui ont cru que l'âme est un accident, et que les corps qui seront ressuscités sont ceux qui auront été anéantis. En effet, ce qui est anéanti puis ressuscité est un par l'espèce, et non pas par le nombre ; en fait il est deux, quant au nombre ; et surtout ceux qui disent que les accidents ne subsistent plus pendant deux temps. »[5].

Nous remarquons également en ces textes du *Tâhâfut al-tahâfut* une tendance vers une plus grand compréhension envers les autres religions. Un esprit de tolérance à l'égard de celles-ci se manifeste en plusieurs

(1) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, pp. 582-583, éd. Bouyges.

(2) Ibn Rushd réfère peut-être au récit de la conversion prétendue de Jean Philopon (Yaḥyâ al-Naḥwî), rapportée dans les sources arabes. Voir al-Qifṭi : *Târikh al-ḥukamâ'*, s.v. Yaḥyâ al-Naḥwî.

(3) Ibn Rushd : *Tahâfut al-Tahâfut*, p. 583, éd. Bouyges.

(4) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, p. 584.

(5) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, p. 586, éd. Bouyges.



endroits[1]. « Il ressort de tous ces passages qu'au lieu de considérer la religion musulmane, ainsi qu'il semble le faire dans le *Faṣl al-maqâl*, comme l'unique religion, Ibn Rushd la représente maintenant comme la dernière en date et la plus parfaite d'une série de religions de mieux en mieux adaptées à leur fin commune, qui est de procurer la félicité à la généralité des hommes en ce monde et dans l'autre, en les incitant aux actes vertueux par des préceptes, promesses et menaces, fondées sur des symboles, tout en mettant les hommes de science, par des allusions claires pour eux seuls, sur la voie de la vérité adéquate. C'est cette conception, résumée dans les expressions « omnes leges », « loquentes trium legum quae hodie sunt », que Renan a taxée de *généralisation hardie*[2], et qu'il a prise pour une preuve d'indifférence religieuse[3]. Il ne s'est pas avisé que cette hiérarchie de trois religions successives d'institution divine, de plus en plus parfaites, et dont chacune abroge les précédentes, est tout simplement la pure doctrine du *Qoran*. Si notre philosophe musulman avait, en réalité, professé successivement sur ce point deux doctrines différentes ; si dans le *Faṣl*, il s'était abstenu intentionnellement de nommer aucune autre religion que celle de l'Islâm, afin de donner à entendre, par forme de prétérition, qu'il n'y a aucune autre religion révélée, que toute autre religion est le fruit d'une imposture, c'est bien cette dernière doctrine qui constituerait, au point de vue musulman, la plus caractérisée des hérésies, que dis-je? l'infidélité la plus caractérisée. Une telle attitude, même momentanée, n'eût pas manqué de soulever chez les contemporains un scandale énorme, dont l'écho nous serait certainement parvenu. »[4].

*
* *

b. La deuxième étape, qui dénote chez Ibn Rushd un renversement complet du prétendu rationalisme du *Faṣl al-maqâl*, est représentée dans plusieurs passages aussi bien du *Tahâfut* que des *Manâhij*. L. Gauthier trouve dans ces passages « un Averroès nouveau, qui fait profession de croire aux mystères, aux miracles, de subordonner la philosophie à la religion, l'évidence de la raison aux révélations de la prophétie »[5]. Et il relève les passages suivants :

1. « Ceux qui admettent qu'il peut exister une religion fondée sur la raison seule doivent reconnaître qu'elle est *inférieure* aux religions tirées à la fois de la raison et de la révélation »[6]. Ce passage nous l'avons déjà traduit et cité plus haut (p. 784).

(1) Relevés par L. Gauthier : *La Théorie d'Ibn Rushd*, p. 122, n. 3.
(2) Renan : *op. cit.*, p. 166, l. 11.
(3) Renan : *op. cit.*, p. 166.
(4) L. Gauthier : *La Théorie d'Ibn Rochd*, pp. 122-123. Paris, 1909.
(5) L. Gauthier : *op. cit.*, p. 126.
(6) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, p. 584, éd. Bouyges.

2. « Toutes ces [discussions sur la science divine], à mon avis, passent les limites de la Loi religieuse, en agitant des questions qu'aucune loi religieuse n'ordonne [de résoudre], parce que *les facultés humaines en sont incapables* », et quelques lignes plus loin : « il faut avertir la masse que *la raison humaine est incapable d'approfondir de tels problèmes* »[1].

3. « Quand al-Ghazâli déclare que *pour tout ce que la raison humaine est incapable de percevoir on doit recourir à la loi divine*, il est dans le vrai. Car la science qui vient de l'inspiration divine n'a été révélée que *pour compléter les connaissances de la raison :* je veux dire que *tout ce qui dépasse la portée de la raison, le Dieu Très-Haut l'enseigne à l'homme par le moyen de la révélation*. Or, *les* [*vérités*] *inaccessibles* [*pour la raison*] et dont la connaissance est nécessaire pour la vie de l'homme et pour son existence sont [de deux sortes] : ou bien *inaccessibles absolument*, c'est-à-dire qu'*il n'est pas dans la nature de la raison de les atteindre, en tant que raison ;* ou bien inaccessibles aux [facultés] naturelles d'une catégorie d'hommes »[2].

4. « Ce qu'il faut dire de la [*religion*], c'est que ses principes sont choses divines *qui passent les intelligences humaines ;* qu'il faut, par conséquent, les admettre, bien qu'on en ignore les raisons »[3].

Ces textes sont bien éloquents pour montrer un Ibn Rushd bien loin du rationalisme. Il admet qu'il y a des vérités qui dépassent la raison, que tout ne se réduit pas à l'intelligible, que la révélation enseigne des *vérités* que la raison ne peut pas atteindre ; que la raison humaine est incapable d'approfondir ni de discuter certaines questions résolues par la révélation.

Il va même encore plus loin dans ce sens. Il reconnaît l'existence de miracles : « Sur la question des miracles, dit-il, il n'y a pas chez les anciens philosophes un seul mot. C'est que ce sont là, d'après eux, de ces choses qu'il ne faut pas entreprendre d'approfondir ni discuter : car ce sont les principes des religions, et celui qui cherche à les approfondir, ou qui en doute, mérite un châtiment, selon eux, comme celui qui cherche à approfondir les autres principes des religions, tels que l'existence du Dieu Très-Haut, de la béatitude [future], des vertus : il n'y a pas à douter de leur existence, bien que leur manière d'être soit chose divine, inaccessible à la raison humaine »[4].

Sa théorie du prophétisme va corroborer cette tendance. Les signes auxquels on reconnaît un prophète sont au nombre de trois : 1) il prédit des choses, qui n'existent pas encore et qui se réaliseront ensuite sous la forme et au moment qu'il les a prédites ; 2) il ordonne des actions et il communique des connaissances qui ne ressemblent point aux connaissances et

(1) *Tahâfut al-tahâfut*, p. 110, Le Caire, 1302 (= 1885).
(2) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfût*, p. 69, Le Caire, 1302 (= 1885).
(3) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, p. 129, Le Caire, 1302 (= 1885).
(4) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, p. 126, Le Caire, 1302 (= 1885) ; tr. L. Gauthier, apud *La Théorie d'Ibn Rochd*, p. 127.

aux actions qui dépendent de la perception et du savoir ; 3) le caractère merveilleux, inimitable du livre qu'il apporte comme étant une révélation divine[1]. Ces signes indiquent une force qui dépasse la puissance ordinaire des hommes.

Devant le témoignage exprès et évident de ces textes, les partisans du rationalisme d'Ibn Rushd cherchent à trouver une interprétation qui sauverait leur conception. Par exemple, L. Gauthier cherche à atténuer leur portée en les replaçant dans leur contexte, d'une part, et en les rattachant à la théorie philosophique de l'intuition mystique, d'autre part. Pour expliquer cette dernière théorie, il a recours à Moïse ben Maymûn (Maïmonide)[2] qui dans *Le Guide des égarés* expose la théorie du prophétisme chez les philosophes musulmans.

Mais on remarque tout de suite que rien n'indique, chez Maïmonide, que cette théorie est partagée par Ibn Rushd. En fait, Maïmonide a en vue al-Fârâbî et Ibn Sînâ en particulier. L. Gauthier prévoit cette objection et dit : « N'eussions-nous aucun texte d'Ibn Rushd où (cette théorie) apparaisse nettement indiqué, nous devrions encore, jusqu'à preuve du contraire, la considérer comme impliqué et sous-entendue dans ses écrits, tant elle découle nécessairement des principes essentiels de la *falsafa*, en particulier de la théorie de l'*émanation* et de l'*Intellect actif.* »[3]. Et il reconnaît tout de suite qu'« à vrai dire, dans aucun des ouvrages d'Ibn Rushd qui sont venus jusqu'à nous, on ne rencontre cette théorie systématiquement exposée. Mais il y fait, du moins, plusieurs allusions très directes, et dans le *Tahâfut*, il en indique le principe avec une parfaite netteté ». Et il reproduit ce passage du *Tahâfut in extenso*, en le précédant des circonstances dans lesquelles il survient, au cours de la polémique d'Ibn Rushd contre al-Ghazâlî. Mais que dit Ibn Rushd dans ce texte? Tout ce qu'il dit est que les anciens philosophes, en ce qui concernent la révélation, la vision prophétique, « se bornent à affirmer qu'elle vient de Dieu par l'intermédiaire de... l'*Intellect actif* »[4]. Quant aux modernes, Ibn Rushd n'en connaît qu'Ibn Sînâ qui ait énoncé les affirmations attribuées aux philosophes par al-Ghazâlî. Il ajoute : « Si l'existence du miracle est certaine, et s'il est possible qu'un corps subisse, de la part de quelque chose qui n'est pas un corps ni une faculté dans un corps, un changement qualitatif, ce qu'il [c'est-à-dire Ibn Sînâ] donne en fait de cause de ce genre est possible. En effet, l'homme ne peut pas faire tout

(1) Ibn Rushd : *Manâhij*, pp. 99, 100, 102, éd. Müller, München, 1859.

(2) Sur la théorie du prophétisme chez Maïmonide, voir : *a)* Z. Diesendruch : « Maimonides' Lehre von der Prophetie », in G. A. Kohut, éd. : *Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams*, New York, 1927, pp. 74-134 ; *b)* Wolfson : « Hallevi and Maimonides on Prophecy », in *Jewish Quarterly Review*, N.S., vol. 32 (1941-1942), 345-370, et N.S., vol. 33 (1942-1943), 49-82.

(3) L. Gauthier : *La Théorie d'Ibn Rochd*, p. 138.

(4) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, p. 126, Le Caire, 1302 (= 1885) ; Gauthier, *op. cit.*, p. 142.

ce qui est possible par nature. Car ce qui est possible pour l'homme est connu, et la plupart des choses possibles en elles-mêmes sont impossibles pour lui. La confirmation [de la mission] d'un prophète, c'est qu'il accomplit quelque prodige. Mais il n'y a pas besoin pour cela d'admettre que les choses impossibles aux [yeux de] la raison sont possibles pour les prophètes. Si tu examines les miracles dont l'authenticité est certaine, tu trouveras qu'ils sont de ce genre. Le plus évident d'entre eux est le Livre précieux de Dieu, dont [on] ne [connaît] point [qu']il est un miracle par voie de tradition orale, comme la transformation d'un bâton en serpent, mais dont le caractère miraculeux est certain par voie de simple sensation et de réflexion pour tout homme... Et par là, ces miracles sont supérieurs à tous les autres miracles. Que cela suffise à ceux qui ne [savent] point se contenter de garder le silence sur cette question, mais qu'ils sachent que la voie des hommes d'élite, pour reconnaître les prophètes, est une autre voie qu'a signalée Abû Ḥâmid [al-Ghazâlî] en plus d'un endroit, à savoir l'acte émanant de la qualité pour laquelle le prophète est appelé prophète, c'est-à-dire la prédiction de choses cachées et l'institution de lois religieuses conformes au bien et faisant obtenir par les actions ce en quoi [consiste] le bonheur de tous les gens »[1].

Malgré l'évidence de ces textes, Gauthier quand même les tire à lui et n'hésite pas à en conclure « *clairement* (!) qu'Ibn Rushd n'a pas un instant cessé de rester fidèle aux principes de rationalisme, qu'il ne s'écarte en rien d'essentiel, sur ce point, d'Ibn Sînâ. Il proclame avec lui que le prophétisme est un fait purement naturel puisqu'il résulte seulement d'un ensemble de causes telles que les suivantes : retentissement, refusé au philosophe, de la connaissance intellectuelle dans l'imagination du prophète ; perfection chez le prophète, non seulement de la faculté intellectuelle comme chez le philosophe, mais aussi de la faculté imaginative, la perfection d'une faculté n'ayant d'ailleurs d'autre condition que la parfaite constitution de son organe ; pureté des sentiments et des mœurs. »[2].

Nous croyons que cette conclusion est forcée, et que les textes invoqués indiquent au contraire un fidéisme de plus en plus accentué chez Ibn Rushd.

Il est donc évident qu'on ne peut pas du tout parler d'un rationalisme chez celui-ci, *a fortiori* d'un rationalisme sans réserve comme L. Gauthier veut le lui attribuer. Il serait plus sage de prendre le parti de Renan et de résumer la position d'Ibn Rushd par rapport à la religion dans cette formule de Renan : Ibn Rushd « philosophe librement, sans chercher à heurter la théologie, comme aussi sans se déranger pour éviter le choc. »[3].

(1) *Tahâfut al-tahâfut*, pp. 515-516, éd. Bouyges, tr. Gauthier, *in La Théorie d'Ibn Rochd*, pp. 143-145.

(2) L. Gauthier : *La Théorie d'Ibn Rochd...*, pp. 145-6.

(3) Ernest Renan : *Averroès et l'averroïsme*, p. 164.



Il n'est pas non plus possible de parler d'une *évolution* dans la pensée d'Ibn Rushd à cet égard, puisque *Faṣl al-maqâl* fut composé en 1179 (575 h.) environ, *Manâhij* en 575 h. (= 1179/80) comme il est spécifié à la fin du livre, et *Tahâfut al-tahâfut* en 1180 environ ; les trois livres sont donc composés dans l'espace de deux ou trois ans tout au plus. Il n'y a donc pas lieu de parler d'une évolution, puisque celle-ci demande un plus large espace de temps.

La Comoslogie d'Ibn Rushd

I

La Création

Dans son commentaire sur le livre XII de la *Métaphysique* d'Aristote, Ibn Rushd brosse un tableau des opinions émises au sujet du problème de l'origine des êtres. Voici ce qu'il dit :

« Il y a, sur l'origine des êtres, deux opinions opposées, entre lesquelles il en est d'autres intermédiaires : les uns expliquent le monde par le développement, les autres par la création. Les partisans du développement disent que la génération n'est que la sortie et en quelque sorte le dédoublement des êtres ; l'agent, dans cette hypothèse, n'a d'autre fonction que de tirer les êtres l'un de l'autre, de les distinguer, il est donc évident que ses fonctions se réduisent à celles de moteur. Quant aux partisans de la création, ils disent que l'agent produit l'être, sans qu'il ait besoin pour cela d'une matière préexistante. C'est l'opinion des Mutakallimîn de notre religion et de celle des chrétiens, par exemple de Jean le Chrétien (Jean Philopon), qui prétend que la possibilité de l'être créé ne réside que dans l'agent. Quant aux opinions intermédiaires, elles se réduisent à deux ; mais la première admet à son tour deux nuances assez diverses. Ces opinions sont d'accord sur un point, c'est que la génération n'est qu'une transmutation de substance, que toute génération suppose un sujet, et que rien ne s'engendre si ce n'est de son semblable. Dans la première de ces opinions, l'agent créé la forme et imprime cette forme à une matière existante. Parmi les partisans de ce sentiment, les uns séparent entièrement l'agent de la matière, et l'appellent le *donateur des formes :* c'est l'opinion d'Ibn Sînâ ; d'autres soutiennent que l'agent est tantôt non séparé de la matière, comme lorsque le feu engendre le feu, ou que l'homme engendre l'homme ; tantôt séparé, comme cela a lieu dans la génération des animaux et des plantes, qui naissent du dissemblable : telle est l'opinion de Thémistius et peut-être d'al-Fârâbî. La troisième opinion est celle d'Aristote. Elle consiste à dire que l'agent fait, du même coup, le composé de la matière et de la forme, en donnant

le mouvement à la matière et la transformant jusqu'à ce que tout ce qui y était en puissance passe à l'acte. Dans cette opinion, l'agent ne fait qu'amener à l'acte ce qui était en puissance, et réaliser l'union de la matière et de la forme. Toute création se réduit ainsi à un mouvement, dont la chaleur est le principe. Cette chaleur, répandue dans l'eau et dans la terre, engendre les animaux et les plantes qui ne naissent pas d'une semence. La nature produit tout cela avec ordre, avec perfection, et comme si elle était guidée par une intelligence supérieure, bien qu'elle soit dénuée d'intelligence. Ces proportions et cette énergie productive, que les mouvements du soleil et des étoiles donnent aux éléments, sont ce que Platon appelait les Idées. Dans l'opinion d'Aristote, l'agent ne crée aucune forme, car s'il en créait, quelque chose pourrait sortir du néant. C'est la fausse imagination d'après laquelle on se représente les formes comme créées, qui a porté certains philosophes à croire que les formes sont quelque chose de réel, et qu'il y a un donateur des formes ; c'est la même opinion qui a porté les théologiens des trois religions qui existent de nos jours à dire que quelque chose peut sortir du néant. Partant de ces principes, les théologiens de notre religion ont supposé un seul agent produisant tous les êtres sans intermédiaire, agent dont l'action s'exercerait au même instant par une infinité d'actes opposés et contradictoires. Dans cette hypothèse, le feu ne brûle plus, l'eau n'humecte plus ; tout a besoin d'une création spéciale et directe. Bien plus, quand un homme lance une pierre, ils prétendent que le mouvement n'appartient pas à l'homme, mais à l'agent universel. Ils détruisent ainsi l'activité humaine. — Mais voici une doctrine plus surprenante encore : Si Dieu peut faire passer quelque chose du non-être à l'être, il peut de même le faire passer de l'être au non-être ; la destruction, comme la génération, est l'œuvre de Dieu ; la mort est une création de Dieu. Selon nous, au contraire, la destruction est un acte de même nature que la génération. Tout être engendré porte en lui la corruption en puissance. Pour détruire, comme pour créer, l'agent n'a qu'à faire passer la puissance à l'acte. Ainsi il faut maintenir, vis-à-vis l'un de l'autre, la puissance et l'agent. Si l'un faisait défaut rien ne serait, ou tout serait en acte : deux conséquences également absurdes »[1].

Ces pages sont mieux développées dans le *Tahâfut al-tahâfut*[2]. Il y montre les raisons qui ont amené les philosophes à formuler ces conceptions relatives au Premier Principe et aux autres êtres, et les motifs qui ont poussé les théologiens musulmans à formuler leurs croyances relatives au Premier Principe et aux autres êtres.

Les philosophes, dit-il, ont cherché à connaître les êtres au moyen de

(1) Ibn Rushd : *Tafsîr mâ ba'd al-ṭabî'ah*, éd. Bouyges, Beyrouth ; nous empruntons à Renan (*op. cit.*, pp. 108-111), la traduction de ce passage faite d'après la tr. latine.

(2) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, pp. 210-234, éd. Bouyges. Nous allons, dans ce qui suit, donner une paraphrase de ces pages importantes.

la raison, et non pas en vertu d'une assertion quelconque dénuée de toute preuve. Ils ont constaté que les choses sensibles, qui se trouvent en dessous de la sphère de lune, sont de deux sortes : animés et inanimés. Tout composé, parmi ceux-ci, est composé d'une *forme* qui est la notion par laquelle il devient existant après avoir été inexistant, et d'une *matière*, qui est ce de quoi il est composé. Car ils ont constaté que tout composé est composé d'une autre chose, qu'ils ont appelé matière. Il vient à l'être par quelque chose, qui est l'agent, et en vue de quelque chose qui est la fin. Ils ont donc affirmé quatre causes : la forme, la matière, l'agent, et la fin. La forme, de même que l'agent, est un : ou bien par l'espèce, ou bien par le genre : par l'espèce comme le fait qu'un homme engendre un homme, un cheval engendre un cheval ; par le genre comme le fait que le mulet est engendré par la jument et l'âne. Comme, selon eux, les causes ne vont pas *ad infinitum*, ils ont introduit une cause agente, première, et subsistante.

Quelques-uns ont estimé que la cause, qui est de la sorte, est les corps célestes. D'autres l'ont conçue comme un principe séparé des corps célestes. D'aucuns ont fait de ce principe le Principe Premier ; d'autres l'ont conçue au-dessous du Principe Premier, se contentant, pour rendre compte de la génération des corps simples, des ciels et des principes des corps. Pour les corps animés ils ont été obligés d'introduire un autre principe d'animation, qui est le donateur de l'âme, le donateur de la forme et de la sagesse qui se manifestent dans les êtres ; c'est ce que Galien appelle : la puissance formatrice. Quelques-uns ont conçu cette puissance comme un principe séparé que les uns ont conçu comme une intelligence, les autres comme une âme, une troisième secte l'a conçue comme le corps céleste, une quatrième comme étant le Premier. Galien appelle cette puissance : le Créateur. Mais il douta si c'est le Dieu ou autre chose. Voilà en ce qui concerne les plantes et les animaux reproducteurs. Quant aux plantes et animaux non reproducteurs, le besoin pour introduire ce principe se fait plus sentir. Voilà ce à quoi ils sont arrivés en leur examen des êtres qui se trouve en bas du ciel.

Après s'être mis d'accord sur le fait que les cieux sont les principes des corps sensibles, ils sont tombés d'accord sur le fait que les corps célestes sont les principes des corps sensibles et changeants qui se trouvent dans notre monde ici. Les principes des espèces sont ou isolés, ou avec un principe séparé. Quand ils ont examiné les corps célestes, ils ont constaté qu'ils ne sont pas composés dans le sens où on entend cela des choses engendrées et périssables dans le monde sublunaire. Car le composé, en tant que tel, est une partie de ce monde sensible ; sa composition ne se parfait qu'en tant qu'il est une partie. Ce qui est composé se compose d'une chose qui vient d'une chose, et par une chose, et dans un lieu et en un temps déterminés. Si les corps célestes étaient composés de la même manière, il y aurait des corps qui leur seraient antérieurs et qui seraient la condition de leur génération. Cela irait *ad infinitum*. S'il est

donc établi que les corps célestes ne sont pas composés ni périssables à la manière des choses composées et périssables de ce monde-ci, il est également évident que les corps célestes ont des principes selon lesquels et par lesquels ils se meuvent. Ces principes moteurs ne doivent pas être ni corps, ni puissances dans des corps : ils ne sont pas corps, parce qu'ils sont des principes premiers pour les corps qui entourent le monde ; ils ne sont pas des puissances dans des corps, car, selon eux, toute puissance dans un corps est finie, puisqu'elle est divisible par le fait que le corps est divisible, et tout corps de cette qualité est engendré et périssable, c'est-à-dire composé de matière, et la forme de la matière est une condition de l'existence de la forme.

Puisqu'il y a des principes de cette nature, c'est-à-dire qui ne sont ni corps ni puissances dans des corps, et que la forme a deux existences : une existence intelligible, quand la forme est dénuée de matière, et une existence sensible, quand la forme est dans une matière, il faut que ces êtres séparés soient absolument des intelligences pures ; car si un être est intelligence en tant qu'il est séparé d'autrui, ce qui est séparé absolument doit, à plus forte raison, être une intelligence. Ce que ces intelligences intelligent est les formes des êtres et l'ordre dans le monde, comme c'est le cas de l'intelligence humaine : car l'intelligence n'est autre chose que la conception des formes des êtres en tant qu'elles ne sont pas dans une matière. Aussi constatent-ils que les êtres ont deux existences : une existence sensible et une existence intelligible. Le rapport de l'existence sensible à l'existence intelligible est le même que celui des choses fabriquées vis-à-vis des sciences fabricantes (ou : les arts). Ils croient que les corps célestes intelligent ces principes ; son gouvernement des êtres qui se trouvent en ce monde-ci vient du fait qu'ils ont des âmes.

Quand ils ont fait la comparaison entre ces intelligences séparées et l'intelligence humaine, ils ont constaté que ces intelligences sont plus nobles que l'intelligence humaine, quoiqu'elles aient en commun avec l'intelligence humaine le fait que leurs intelligibles sont les formes des êtres, et que la forme de chacune d'elles est ce qu'elle sait elle-même des formes des êtres et de leur ordre. La différence entre elle et ces intelligences-là consiste dans le fait que les formes des êtres sont une cause pour l'intelligence humaine, puisqu'elle atteint sa perfection comme une chose atteint sa perfection par sa forme ; tandis que les intelligibles de ces intelligences-là sont la cause des formes des êtres. En effet, l'ordre dans les êtres est une conséquence de l'ordre qui se trouve dans ces intelligences séparées ; tandis que l'ordre qui se trouve dans notre intelligence à nous est une conséquence de ce qu'elle saisit de l'ordre des êtres, aussi est-il très imparfait, car beaucoup de l'ordre qui est dans les êtres n'est pas saisi par l'intelligence qui est en nous.

Puisqu'il en est ainsi, les formes des êtres sensibles ont des rangs dans l'être : le plus bas est l'existence dans la matière, puis leur existence dans l'intelligence humaine est plus noble que leur existence dans les matières.



Dans ces intelligences, même les êtres ont des rangs différents selon les rangs de ces intelligences entre elles.

Quand ils ont constaté que le corps céleste est en réalité un seul corps qui est semblable à un seul animal, qui a un seul mouvement total comparable au mouvement total de l'animal, à savoir sa translation avec tout son corps, et que ce mouvement est le mouvement diurne ; et quand ils ont vu, d'autre part, que les autres corps célestes et leurs mouvements particuliers sont semblables aux membres particuliers d'un seul animal et leurs mouvements — par suite de l'association entre ces corps et leur réduction à un seul corps et à une seule fin, et leur collaboration en vue d'accomplir une seule action, qui est le monde entier — qu'ils se réduisent à un seul principe, comme c'est le cas des différents arts qui collaborent en vue de fabriquer un seul objet : ils se réduisent à un seul art principal. Aussi bien ont-ils cru que ces principes séparés se réduisent à un seul principe séparé, qui est la cause d'eux tous ; que les formes qui sont dans ce principe et l'ordre qui s'y trouve sont la meilleure existence des formes et de l'ordre ; que cet ordre est la cause de tous les autres ordres qui se trouvent dans les êtres inférieurs à lui ; et que les intelligences s'ordonnent selon le degré de rapprochement et d'éloignement de ce principe-là.

Le Premier, selon eux, n'intellige que soi-même. En s'intelligeant soi-même, Il intellige tous les êtres selon la meilleure des existences et le meilleur des ordres. Ce qui Lui est inférieur a une substance qui est en fonction de ce qu'il intellige des formes et de l'ordre qui se trouvent dans la première intelligence. Leur différence de rang vient de leur différence dans ce fait. Il faut — selon eux — que le moins noble n'intellige pas du plus noble ce que le plus noble intellige de lui-même, ni que le plus noble intellige ce que le moins noble intellige de lui-même ; car si l'un intelligeait ce que l'autre intellige, ils ne seraient pas différents et multiples, mais identiques. Pour cette raison, ils affirment que le Premier n'intellige que lui-même, et que celui qui vient après lui intellige le premier, mais n'intellige pas ce qui lui est inférieur, car celui-ci est causé ; s'il l'intelligeait, le causé deviendrait cause.

Ils estiment que ce que le Premier intellige de lui-même est cause de tous les êtres, que ce que chacune des intelligences qui Lui sont inférieures est ou bien cause des êtres particuliers à cette intelligence, c'est-à-dire de leur création, ou bien cause de sa propre essence, c'est-à-dire de l'intelligence humaine dans son ensemble.

Voilà comment il faut comprendre la doctrine des philosophes concernant ces choses, et quels sont les motifs qui les ont poussés à cette conception du monde. Si on les considère, on verra qu'ils ne sont pas moins convainquants que ceux qui ont poussé les Mukallimîn musulmans, c'est-à-dire les mu'tazilites d'abord, puis les ash'arites ensuite, à croire au sujet du Premier Principe ce qu'ils ont cru.

En effet, ces théologiens musulmans croient qu'il y a une essence non corporelle et qui ne se trouve pas non plus dans un corps, qui est

vivante, savante, voulante, puissante, parlante, audiente et voyante. Seulement les ash'arites — à l'exclusion des mu'tazilites — ont cru que cette essence est l'auteur de tous les êtres, sans intermédiaire, qu'elle les connaît par une science infinie, puisque les êtres sont infinis. Les ash'arites nient les causes qui sont dans ce monde-ci. Ils affirment que cette essence vivante, savante, voulante, audiente, voyante, puissante, et parlante existe avec toute chose et en toute chose, c'est-à-dire qu'elle se trouve en rapport d'être avec elle.

Cette doctrine entraîne des absurdités. Car l'être qui est de cette nature est nécessairement du genre de l'âme, puisque l'âme est une essence qui n'est pas un corps, et qui est vivante, savante, puissante, voulante, audiente, voyante et parlante. Donc, ces gens-là (les mu'tazilites et les ash'arites) ont posé comme principe des êtres : une âme universelle et séparée de la matière, sans s'en douter.

Ibn Rushd s'arrête ici pour relever les apories qui découlent de cette doctrine, telle qu'elle est conçue surtout par les ash'arites, qui sont toujours et partout sa bête noire : partout où il critique les mutakillimîn musulmans, ce sont surtout les ash'arites qu'il vise.

Première conclusion absurde qui découle de cette théorie, c'est qu'elle entraîne l'affirmation d'une essence composée et éternelle ; il y aurait donc une composition éternelle, et cela est en contradiction avec ce que les ash'arites eux-mêmes affirment en disant que toute composition est contingente (ou commencée, ou produite : *muḥdath*), car elle est accident, et tout accident — selon eux — est contingent (ou commencé). Avec ça, ils posent tous les êtres comme étant des actes possibles ; ils n'y voient aucun ordre, ni aucune sagesse nécessités par la nature des êtres. Ils ont cru que tout être peut être autrement qu'il n'est ; et cela est une conséquence logique de leur système. Pourtant ils voient dans les objets fabriqués, qu'ils comparent aux choses naturelles, un ordre ; et cela s'appelle sagesse. Ils appellent, pourtant, le créateur sage. L'argument qu'ils avancent pour démontrer qu'il y a dans l'univers quelque chose de semblable à ce principe est qu'ils ont comparé les actes naturels aux actes de la volonté et ont dit que tout acte, en tant qu'acte, procède d'un agent doué de volonté, puissance, liberté de choix, vie, et science, et que la nature d'un acte, en tant qu'il est un acte, exige cela. Ils ont essayé de prouver cela en disant que ce qui n'est pas vivant est inorganique et mort, et puisque d'un mort aucun acte ne peut provenir, aucun acte ne provient de ce qui n'est pas vivant. Ainsi ils nient les actes qui proviennent des choses naturelles. De plus, ils refusent d'admettre que les êtres vivants que nous voyons dans le monde empirique *(fî al-shâhid)* ont des actes ; ils prétendent que ces actes *semblent* être liés au vivant dans le monde empirique, dont leur auteur n'est autre que le Dieu vivant qui se trouve dans le monde invisible *(fî al-ghâ'ib)*. Mais la conclusion logique de leur doctrine serait que dans le monde empirique il n'y a aucune vie, car la vie est attribuée, dans le monde empirique, à celui qui

accomplit des actes. Comment donc, s'écrie Ibn Rushd, ont-ils acquis ce jugement concernant l'invisible !

Le chemin qu'ils ont emprunté pour démontrer l'existence de ce Créateur est qu'ils ont posé que le commencé *(muḥdath)* a un commençant *(muḥdith)*. Mais cela ne va pas *ad infinitum*. Il faut s'arrêter donc à un commençant éternel. Cela est vrai, dit Ibn Rushd. Mais cela n'implique pas que cet éternel n'est pas un corps. Aussi faut-il ajouter à cela qu'aucun corps n'est éternel. Mais alors beaucoup d'apories se soulèveraient, qu'il ne suffit pas, pour les résoudre, de dire que le monde est commencé ; car on peut objecter en disant que son auteur est un corps éternel qui est dénué de tous les accidents par lesquels vous avez conclu que les cieux ne sont pas engendrés ni par les mouvements circulaires ni par d'autre chose — quoique vous posiez un composé éternel. Lorsqu'ils ont posé que le corps céleste est composé, ils l'ont posé d'une nature autre que celle qu'on comprend de ce qui est engendré dans le monde empirique, à savoir qu'il provient de quelque chose, dans un temps et un espace déterminés, et dans une des qualités, non pas en toutes, car dans le monde empirique il n'y a pas corps qui soit engendré de non-corps. Ils ne posent pas non plus l'auteur comme l'auteur dans un monde empirique, car l'auteur (l'agent) qui est dans le monde empirique, son action est de changer la qualité d'un être en une autre qualité, et non pas de changer le non-être en être ; il change simplement cet être en une forme et une qualité qui fera changer cette chose d'un être déterminé en un autre être déterminé de qui il diffère par l'essence, la définition, le nom et l'action. C'est pourquoi les Anciens (= les philosophes grecs) estimaient que l'existant au sens absolu n'est engendré ni détruit.

Si donc on concède aux ash'arites que les cieux sont commencés, ils ne peuvent pas démontrer que les cieux sont les premiers des commencés (ou produits) — ce que semble indiquer le *Coran* en plusieurs versets. L'agent — selon eux — engendre la matière aussi bien que la forme du composé, s'ils croient qu'il a une matière, ou bien il l'engendre dans son ensemble s'ils croient qu'il est simple, comme ils croient que l'atome est simple. S'il en est ainsi, cette espèce d'agent change le non-être en être dans la génération, c'est-à-dire la génération de l'atome qui, selon eux, est l'élément des corps ; ou bien il change l'être en non-être lors de la destruction, c'est-à-dire la destruction de l'atome. Il est évident que le contraire ne change pas en son contraire, car le même non-être ne devient pas être, ni la même chaleur ne devient froid, mais c'est l'anéanti qui devient existant, le chaud qui devient froid et le froid : chaud. Aussi les mu'tazilites ont-ils dit que le non-être est une certaine essence ; mais ils considèrent cette essence dépourvue de la qualité d'être avant la génération du monde.

Leur affirmation qu'aucune chose ne vient de quelque chose est fausse. Leur meilleur argument à l'appui de cette affirmation est qu'ils disent : si quelque chose venait de quelque chose, cela irait à l'infini. Mais on

peut répondre à cet argument en disant que cela est impossible seulement quand la série est horizontale (en ligne droite), car cela impliquerait l'existence de l'infini en acte ; mais si c'est circulairement, cela n'est pas impossible, par exemple : de l'air provient le feu, du feu provient l'air, et ainsi *ad infinitum*, et le sujet est éternel. Ils appuient leur théorie de la production temporelle de l'univers en disant que ce qui ne peut pas être dépourvu de choses produites doit lui-même être produit, et l'univers, étant le substrat des choses qui sont produites, doit par conséquent être produit. La plus grande erreur dans cet argument, quand sa prémisse est concédée, c'est qu'il est une fausse généralisation ; car ce qui ne peut pas être dépourvu des choses produites dans le monde empirique est une chose produite d'une autre chose, et non pas de néant. — En outre, ce substrat que les philosophes appellent matière première ne peut pas être dépourvu de corporéité selon l'avis des philosophes, et selon les philosophes aussi la corporéité absolue n'est pas produite. De plus, la prémisse qui affirme que ce qui ne peut pas être dépourvu des choses produites est produit, est vraie seulement lorsque les choses produites, dont il ne peut pas être dépourvu, sont des choses individuelles ; mais si les choses produites sont un par rapport au genre, ils n'ont pas de terme initial ; d'où viendrait-il donc que leur substrat doit être produit? Puisque, parmi les théologiens, les Ash'arites ont compris cela, ils ont ajouté à cette proposition une autre, à savoir qu'il n'est pas possible que les choses engendrées et infinies (c'est-à-dire sans terme initial ni terme final) existent ; et les philosophes considèrent cette proposition comme nécessaire. De telles difficultés découlent de la théorie des théologiens ; elles sont beaucoup plus nombreuses que celles qu'on peut soulever contre les philosophes.

D'autre part, leur supposition que le même agent qui est le Premier Principe est l'auteur de tout ce qui est dans le monde sans intermédiaire — contredit l'évidence des sens, à savoir que les choses agissent les unes sur les autres. Leur argument le plus convainquant à ce sujet est que, si l'agent est agi cela irait *ad infinitum*. Mais cela ne serait ainsi si l'agent était agent en tant qu'il est agi, si le moteur était moteur en tant qu'il est mû. Mais ce n'est pas le cas. En fait, l'agent est agissant en tant qu'il existe en fait, car l'anéanti ne fait rien. Ce qui découle de cela c'est que les agents agis s'arrêteront à un agent non agi, et non pas qu'il n'y aura plus d'agents agis, comme ils le croient. De plus, l'impossibilité qui découle de leur déduction est plus grande que l'impossibilité qui découle des prémisses d'où ils tirent cette conclusion. Car, si le principe des êtres est une essence pourvue de vie, de connaissance, de puissance et de volonté, et si ces attributs sont surajoutés à l'essence, et que cette essence est incorporelle, alors la seule différence entre l'âme et cet être est que l'âme est dans un corps, et cet être est une âme qui n'est pas dans un corps. Mais ce qui est ainsi est nécessairement composé d'une essence et d'attributs, et chaque composé exige nécessairement une cause pour être

un composé, puisque une chose ne peut pas être composée par elle-même ni produite par elle-même, car le produire, qui est l'acte de celui qui produit, n'est autre chose que la composition du produit. Et, en général, comme pour chaque agi il faut un agent, pour chaque composé il faut qu'il y ait un agent qui compose, car la composition est une condition de l'existence du composé. Et rien ne peut être cause de la condition de sa propre existence, car cela impliquerait qu'une chose devrait être la cause d'elle-même. C'est pourquoi les mu'tazilites supposent que ces attributs dans le Premier Principe réfèrent à Son essence et ne s'y surajoutent pas, comme cela arrive en ce qui concerne plusieurs qualités essentielles en plusieurs êtres, par exemple qu'une chose est existante, une, éternelle et d'autres qualités. En cela les mu'tazilites sont plus dans le vrai que les ash'arites. La théorie des philosophes concernant le Principe Premier est proche de celle des mu'tazilites.

II

Les preuves de l'existence de Dieu

Ibn Rushd réduit les différentes preuves de l'existence de Dieu à deux genres : preuves tirées de la Providence, et preuves tirées de la création[1]. Mais parmi ces preuves, sa préférence va à la preuve par le mouvement, et il critique les autres preuves : preuve téléologique, preuve par la distinction du nécessaire et du contingent, preuve par la causalité. Voyons en détail cette critique :

a. Critique de la preuve par la causalité

Al-Ghazâli[2] reproche aux philosophes leur impuissance de prouver l'existence de l'Artisan du monde (= Dieu). Il dit que les hommes, au sujet de cette question, se sont divisés en deux sectes : 1) les gens de la vérité, qui estiment que le monde est produit ; ils savent de science nécessaire que le produit n'existe pas par lui-même ; il a donc besoin d'un artisan ; leur doctrine est compréhensible ; 2) l'autre secte est celle de *duhriyyah*[3], qui estime que le monde est éternel ; qu'il n'a pas d'artisan. Quant aux philosophes, ils estiment que le monde est éternel ; pourtant

(1) Ibn Rushd : *al-Kashf 'an manâhij al-adillah*, p. 46, éd. Müller.

(2) Voir la question 4, apud *Tahâfut al-Tahâfut* d'Ibn Rushd, pp. 263 et suivantes, éd. Bouyges.

(3) Les *duhhriyyah* sont ceux qui nient l'existence de Dieu d'une façon ou d'une autre.

ils lui attribuent un artisan. Al-Ghazâli voit dans cette position des philosophes une contradiction.

Ibn Rushd prend alors la défense des philosophes. Il estime que leur doctrine sur ce point est plus conforme à la réalité que celles des deux autres sectes ci-dessus mentionnées. Car, un agent est de deux sortes : une sorte d'où provient un objet rattaché à son action durant sa génération ; quand ce processus est fini, l'objet fait n'a plus besoin de l'agent — par exemple l'arrivée à l'être d'une maison au moyen de maçon ; l'autre sorte d'agent est celui de qui rien ne provient excepté un acte qui n'a pas d'autre existence que sa dépendance de lui. Le trait distinctif de cet acte est qu'il est concomitant avec l'existence de son objet, c'est-à-dire que, lorsque l'acte n'existe pas, l'objet n'existe pas non plus, et quand l'acte existe l'objet existe également. Ce second genre d'agent est supérieur au premier et est plus véritablement agent, car cet agent fait exister son objet et le conserve, tandis que le premier genre d'agent fait seulement exister son objet, mais celui-ci a besoin d'un autre agent pour le faire conserver. Le moteur est de ce genre. Les philosophes, croyant que le mouvement est l'acte d'un moteur et que l'existence du monde n'est parachevé que par le mouvement, disent que l'agent du mouvement est l'agent du monde, et si l'agent s'abstient, ne fût-ce que pour un seul instant, de son action, le monde serait détruit. Ils formulent le syllogisme suivant :

Le monde est un acte, ou une chose dont l'existence est une conséquence [de cet acte

or,

Tout acte, par son existence, implique l'existence d'un agent

Donc le monde a un agent existant par suite de son existence.

Celui qui considère comme nécessaire que l'acte qui procède de l'agent du monde devait avoir commencé dans le temps dit : le monde est temporel par un agent éternel. Mais celui qui estime que l'acte de l'éternel est éternel dit : le monde est produit par un éternel agent dont l'acte est éternel, c'est-à-dire qu'il n'a ni commencement ni fin ; cela ne veut pas dire, comme certains l'ont imaginé, que le monde est éternel par lui-même.

L'agent du monde veut dire ici la cause du monde. Le raisonnement peut être ainsi formulé : le monde a ou bien une cause, ou il n'en a pas. S'il a une cause, alors cette cause ou bien a une cause, ou bien elle n'en a pas. Le même se dira de la cause de la cause. Or, ou bien cela irait jusqu'à l'infini — et c'est absurde ; ou bien il faudrait s'arrêter à un dernier terme. Ce dernier terme est une cause dont l'existence n'a pas de cause. On l'appellera le Premier principe. — Si, au contraire, le monde n'a pas de cause, il sera lui-même le Premier Principe, car ce terme ne veut dire autre chose que l'être qui n'a pas de cause.

Ibn Rushd reproche à cette preuve : *a)* d'abord que le mot cause n'est pas clair. En effet, la *cause* se dit *equivoce* des quatre causes : l'agent,



la forme, la matière, et la fin. Si donc les philosophes formulent la preuve comme nous venons de la rapporter, leur preuve serait défectueuse, parce qu'on peut leur demander de quelle sorte de cause ils parlent. S'ils répondent qu'ils entendent par là l'agent (la cause efficiente), leur réponse sera juste. Mais s'ils répondent qu'ils entendent par cause : la forme, ou la matière, ou la fin, leur réponse sera fausse ;

b) Autre critique : si par Premier Principe ils entendent : ce dont l'existence n'a pas de cause, et qui est la cause des autres, cette définition est également défectueuse, car elle s'applique également à la Première Sphère, ou au Ciel tout entier, et en général à n'importe quelle espèce des êtres qu'on suppose n'avoir aucune cause. Mais alors il n'y aura aucune différence entre cette croyance et la croyance des *duhryyah;*

c) En troisième lieu, il faut bien montrer que chaque groupe de causes remonte à une cause première : les causes efficientes à une cause efficiente première, les causes formelles : à une cause formelle première, les causes matérielles : à une cause matérielle première, et les causes finales à une cause finale première. Il faut en outre démontrer que ces quatre causes premières remontent à une cause première. Or tout cela n'est pas clair dans la preuve ainsi formulée ;

d) En quatrième lieu, la régression à l'infini n'est pas toujours impossible chez les philosophes. Elle est impossible, selon eux, si la régression est par essence et va en ligne droite, l'antérieur étant une condition de l'existence du postérieur. Mais elle n'est pas impossible, selon eux, si la régression est par accident et se fait circulairement ; si l'antérieur n'est pas condition de l'existence du postérieur, et qu'il y ait un agent premier — par exemple la pluie vient des nuages, les nuages de vapeur, et la vapeur de la pluie — cela ira jusqu'à l'infini. Donc, quand la régression n'est pas par essence, elle est possible. Ce sont seulement les *duhriyyah* qui admettent la possibilité de la régression à l'infini par essence ; mais ils doivent pour cela n'admettre aucune cause efficiente. Pour les philosophes, il y a nécessairement une cause efficiente.

b. Critique de la preuve par la distinction du nécessaire et du contingent

Ibn Rushd déclare[1] expressément que le premier à introduire cette preuve en philosophie est Ibn Sînâ, pensant que cette preuve est meilleure que celle fournie par les Anciens, car il prétend qu'elle est basée sur l'essence de l'être, tandis que les preuves des Anciens se basent sur des accidents découlants du Principe Premier. « Cette preuve, Ibn Sînâ l'a empruntée aux mutakallimîn. Car, les mutakallimîn estiment qu'il est évident de soi-même que l'être se divise en : contingent (possible, mumkin) et nécessaire (ḍarûrî). Ils posent que le contingent doit avoir un agent ; et puisque le monde entier est contingent, il faut que son auteur soit

(1) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, p. 276, éd. Bouyges.



nécessairement existant. C'est la croyance des mu'tazilites avant les ash'arites. Cette assertion est excellente, et ne contient aucune erreur sauf ce qu'ils posent à savoir que le monde tout entier est contingent ; car cela n'est pas évident de soi-même. Ibn Sînâ a voulu généraliser cette assertion, et entendre du contingent : ce qui a une cause, comme dit Abû Ḥâmid (al-Ghazâlî). Même si on concède cette appellation, la division n'aboutit pas à ce qu'il a en vue, car la division de l'être en ce qui a une cause, et ce qui n'en a pas n'est pas évidente par elle-même. En outre, ce qui a une cause se divise en contingent (possible) et nécessaire. Si nous comprenons par là le possible réel, il aboutira à un possible nécessaire qui n'a pas de cause. Si nous comprenons du possible : ce qui a une cause, et est nécessaire, il ne s'ensuit pas autre chose que le fait que ce qui a une cause a une cause, et ainsi *ad infinitum*. Par là nous n'aboutissons pas à un être sans cause — car c'est le sens de l'expression : « être nécessaire » — à moins de comprendre le possible — que suppose Ibn Sînâ comme étant l'opposé de ce qui n'a pas de cause — dans le sens de : « le vraiment possible », car dans ces possibles il ne peut pas exister une série infinie de causes. Mais si par « possible » on entend ces choses nécessaires qui ont une cause, il n'est pas encore été établi que leur nombre infini est impossible, comme cela est évident des existants vraiment possibles, et il n'est pas encore prouvé qu'il y a un être nécessaire qui a besoin d'une cause, de sorte que de cette supposition on peut arriver à un être nécessaire sans cause. En effet, on doit prouver que ce qui s'applique à la série causale totale des êtres possibles s'applique également à la série causale totale des êtres nécessaires. »[1].

Pour sauver la preuve par la distinction du possible et du nécessaire, Ibn Rushd propose de la formuler ainsi :

« Les êtres possibles doivent avoir des causes qui les précèdent. Si les causes étaient possibles, elles devraient avoir des causes, et cela irait *ad infinitum*. Si cela allait à l'infini, il n'y aurait pas de cause. Il s'ensuivrait que le possible existerait sans cause. Or, cela est impossible. Il faut donc s'arrêter à une cause nécessaire. Si on aboutit à une cause nécessaire, cette cause nécessaire est nécessaire ou bien pour une cause, ou bien sans cause. Si c'est pour une cause on peut appliquer la même chose à cette cause. Alors ou bien les causes iront à l'infini, et alors on doit conclure que ce qui est posé comme un être pour cause — existe sans cause — ce qui est impossible. Il faut donc aboutir à une cause nécessaire sans cause, c'est-à-dire *per se* — et c'est l'être qui existe nécessairement. Par cette élucidation la preuve devient valable. Mais si on la formule comme Ibn Sînâ l'a fait, elle ne sera pas valable, pour plusieurs raisons : l'une de ces raisons est que le *possible* est employé d'une manière équivoque ; (l'autre) est que la division de l'être en possible et non possible

(1) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, pp. 276-277.

n'est pas juste, je veux dire qu'elle n'embrasse pas (tout) l'être en tant qu'être »[1].

Ibn Rushd remarque encore que la preuve avancée par Ibn Sînâ est défectueuse par l'objection suivante dirigée contre lui : on peut, en effet, lui dire : « si tu divises l'être en possible et nécessaire, et que tu entendes par *possible* ce qui a une cause, et par *nécessaire* ce qui n'a pas de cause, tu ne pourras pas prouver l'impossibilité de l'existence de causes infinies ; car de ce qu'elles sont infinies il s'ensuit qu'elles sont des êtres qui n'ont de causes ; elles seront alors de la même espèce que l'être nécessaire ; surtout qu'il est possible à leurs [leçon : vos] yeux que l'éternel soit constitué de causes infinies, dont chacune est produite (ḥâdith). Ce défaut dans la preuve vient du fait qu'on divise l'être en ce qui n'a pas de cause, et ce qui a une cause. Mais si Ibn Sînâ l'avait divisée de la manière que nous avons fait, aucune objection ne l'atteindrait. »[2].

c. La preuve par le mouvement

Quant à la preuve par la Providence, Ibn Rushd estime qu'elle n'est pas destinée aux philosophes, mais seulement au vulgaire. Aussi ne s'arrête-t-il pas à l'examiner, du point de vue de la raison.

La seule preuve vraiment valable pour lui est celle basée sur le mouvement. En bon aristotélicien, il s'en tient à cette preuve qu'Aristote a longuement exposée dans le livre VIII de sa *Physique* et qu'Ibn Rushd commente abondamment[3].

Il y réfère aussi dans le *Tahâfut al-tahâfut* en ces termes : tout mobile a un moteur ; les causes motrices les unes des autres ne vont pas jusqu'à l'infini, mais elles aboutissent à une cause motrice première immobile[4].

Rappelons-nous le texte d'Aristote pour voir comment Ibn Rushd l'entend. Aristote formule l'argument ainsi :

« Si donc tout mû est nécessairement mû par quelque chose, et ou bien mû par autre chose ou bien non, et si c'est par une chose mue, il faut qu'il y ait un premier moteur qui ne soit pas mû par autre chose ; mais si, d'autre part, on a trouvé un tel premier moteur, il n'est pas besoin d'un autre. En effet, il est impossible que la série des moteurs qui sont eux-mêmes mus par autre chose aille à l'infini, puisque dans les séries infinies il n'y a rien qui soit premier. Si donc tout ce qui est mû l'est par quelque chose, et que le premier moteur, tout en étant mû, ne l'est pas par autre chose, il est nécessaire qu'il soit mû par soi.

(1) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, pp. 278-279.

(2) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, p. 280, éd. Bouyges.

(3) Dans le grand commentaire sur la Physique, tr. latine, dans les œuvres complètes, vol. IV, éd. 1574, apud Iuntas.

(4) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, p. 66, éd. Bouyges. Ibn Rushd résume les arguments d'Aristote dans son commentaire moyen de la *Métaphysique* d'Aristote, pp. 127-128, éd. Heyderabad, 1365 h.



On peut encore formuler de cette manière l'argument qui précède. Tout moteur à la fois meut quelque chose et meut par quelque intermédiaire. En effet, le moteur, ou bien a lui-même pour intermédiaire, ou bien autre chose : ainsi l'homme meut, ou par soi, ou par le bâton ; et le vent renverse, ou par lui-même, ou par la pierre qu'il a poussée. Or, le mouvement ne peut se transmettre par une chose, sans une autre chose qui se meuve par soi. Mais, si celle-ci se meut par soi, il n'est pas besoin d'une autre chose par quoi elle se meuve, et, si d'autre part l'intermédiaire est distinct du moteur, ou bien il y a un moteur dont l'intermédiaire ne sera pas autre que lui-même, ou bien l'on ira à l'infini ; si donc c'est quelque chose de mû qui meut, il faut s'arrêter et ne pas aller à l'infini : si en effet le bâton meut parce qu'il est mû par la main, c'est la main qui meut le bâton, mais si elle aussi est mue par autre chose, son moteur sera aussi quelque chose de distinct. Quand donc le moteur se présente toujours distinct de ce par quoi il meut, il est nécessaire qu'il y ait antérieurement un moteur qui soit à lui-même son propre intermédiaire ; par suite, si ce moteur est mû sans qu'il y ait rien d'autre qui le meuve, nécessairement il se meut soi-même »[1].

Commentant cet argument dans sa première forme, Ibn Rushd dit : « Cum posuit quod omne motum habet motorem, et posuit secundo quod omnis motor aut movet, quia aliud movet ipsum, aut movet quia ipsum movet et non movetur. Et posuit tertio quod motor est duobus modis : primus et medius inter primum et ipsum motum. Et posuit quarto quod primus motor prior est naturaliter medio. Vult congregare istas propositiones in duobus syllogismis hypotheticis : quorum unus est divisivus, et alius continuus, et concludere ex hoc illud quod intendit concludere, et est quod moventia quae moventur in loco reducuntur necessario ad motum ex se, quod est primum moventium quae moventur. Et dixit si igitur est necessarium et c. id est igitur esse necesse quod omne motum habet motorem alium a se in esse, ut declaratum est in septimo, et completum in hoc tractatu, necesse est ex hoc ut omnis motor qui movetur, aut movetur ex se aut ex motore extrinseco. Et motor extrinsecus aut movet ita quod movetur, aut movet et non movetur. Sed impossibile est ut moveatur a motore extrinseco qui non movetur : ergo necesse est ut moveatur a motore et moto. Et ipse diminuit a syllogismo divisivo unum extremum trium, scilicet ut moveantur ex se, quia hoc intendit declarare. Et similiter diminuit destructionem alterius partis, et est quod illud quod movetur ab extrinseco impossibile est ut moveatur a motore, qui non movetur nisi per accidens, sicut fuit dictum in auferente impedimentum et generante in rebus naturalibus. Et cum conclusit ex hoc syllogismo quod illud quod movetur ab alio necesse est ut moveatur a motore qui movetur, induxit syllogismum hypotheticum

(1) Aristote : *Physique*, livre VIII, ch. 5, p. 256^a 22-32 ; tr. française de H. Carteron, Les Belles Lettres, t. II, p. 115. Paris, 1931.



continuum, cuius antecedens est pars verificate ex duabus partibus syllogismi divisivi. Et, d. et si motus eius est ab alio qui movetur, et c. Deinde dicit et si non, sequitur et c. id est et istud est necessarium, quia cum postremum fuerit sequitur ut primum sit, et si non sequitur, cum primum ut postremum sit. Deinde dicit impossibile enim est, et c. id est., et cum manifestum est per se ex positis quod cum primum non fuerit, non erit postremum, nec medium, quoniam medium non movet sine primo. Dicamus quod impossibile est ut media procedant in infinitum, immo necessarium est ipsa pervenire ad motum quod movetur ex se, non ab aliquo extrinseco. Deinde incoepit declarare modum istius consecutionis, et. d. infinita enim non habent primum, id est, et cum posuerimus quod media sunt infinita, scilicet quod motum movetur semper ab alio extrinseco, et illud aliud etiam movetur a motore quod movetur etiam ab alio extrinseco, tunc impossibile erit illa media habere primum, et cum primum non fuerit non erit postremum, quoniam cum 'extremum est sequitur primum esse, sicut diximus, manifestum est quod cum primum non fuerit sequitur quod postremum non fit. Et cum declaravit quod necesse est in rebus in quibus inveniuntur plures motores ut in eis sit primum motum ad quod reducuntur, incoepit declarare quod istud motum primum debet esse motum ex se, et. d. si igitur omne motum, et c. id est cum posuerimus quod omne motum habet motorem, et posuerimus quod primus motor necesse est ut moveatur quando movet in loco, quia est corpus, necesse est ut moveatur ex se, id est per principium existens in eo : cum sit impossibile ut moveatur a motore extrinseco : quod est contra positum. » (IV, p. 372 b - 373 a).

Commentant l'argument dans sa deuxième forme, il dit :

Iste est modus declarationis alius primo : sed non differt a prima declaratione, nisi in modo vtendi quibusdam propositionibus, non in seipsa. In prima enim declaratione posuit quod motor est duobus modis, primus, scilicet & medius, & quod medius non mouet sine primo. Deinde declarauit ex hoc quod medij impossibile est vt procedant in infinitum. Et cũ primus non fuerit non erit postremus. In hac autem declaratione posuit quod omne quod mouetur aliquid aut ipse per se, id est sine instrumento, aut per instrumentum. Et ista propositio est in loco primæ propositionis in qua dictũ fuit in prima declaratione, quod omnis motor aut est primus aut medius inter motorem & motum, scilicet postremum. Et manifestum est quod illa propositio & ista sunt duæ secũdum modum, sed eædem secundum subiectum. Deinde posuit secundo quod illud per quod mouet motor non mouet sine motore, id est, quod instrumentum non mouet sine eo quod mouet instrumentum. Et ista propositio est in hac demonstratione loco illius in qua dictum fuit in prima declaratione, quod mediũ impossibile est vt moueat sine primo, & sunt sicut diximus eædem in subiecto, & duæ secundum modum. Deinde cum coniunctum fuerit huic quod motor qui mouet ita quod mouetur, aut ab extrinseco

aut ex principio in eo est illud per quod mouet motor, concluduntur duæ cõclusiones. Quarum vna est quod primus motor qui mouetur, mouetur ex se, & secunda quòd primus motor non mouetur omnino, & ideo necesse est vt non ſit corpus. Et declaratio inducitur sic, si sunt hic mouentia quæ mouent ex alijs ex extrinseco, necesse est vt perueniant ad motorem qui mouetur ex se, aut ad motorem qui non mouetur oĩno neq : ex se, neque ex alio.qm̃, si non peruenerit ad hæc duo, tunc erunt instrumenta infinita : & cũ fuerint instrumenta infinita non erit illic motor qui vtatur eis, quod est cõtra positum. Si igitur posuerimus in hac demonstratione quod oĩs motor qui mouetur ab extrinseco est instrumentum, concludetur ex hac demõstratione quod est necesse vt hoc sit motum ex se in loco, & tunc ista conclusio erit eadẽ cum conclusione primæ demonstrationis. Et si posuerimus quod omnis motor, qui mouetur ex extrinseco, aut ex principio in eo est instrumentum : concludet ut hic esse primum motorem qui non mouetur omnino : & ista est alia conclusio ab ea quam conclusit in prima demonstratione. Et nos perscrutabimur quam istarũ intendit Arist. concludere in hac demonstratione. Et dixit & possibile eſt declarare &c. apparet ex hoc quod illud, quod intendit declarare per hũc sermonem est illud quod declarauit in prima declaratione. s. quod mouentia quæ mouentur in loco, reducuntur ad motorem qui mouetur ex se. Et possibile est vt in hoc sermone sit aliquis pertransitus : & erit conclusio istius demonstrationis primitus hic, quod mouentia quæ mouentur in loco reducuntur ad motorẽ, qui non mouetur essentialiter ex se:& sequitur ex hoc aliquid quod mouetur ex se esse, s. compositum ex corpore per quod mouet, s. instrumentum, & ex hoc motore qui non est corpus. Corpus enim impossibile est vt moueat in loco sine eo quod mouetur essentialiter. Et cum narrauit quod possibile est declarare illud quod prius declarauit per aliam declarationem, incœpit proponere propositionem istius declarationis secũdæ. Et dixit omnis motor &c. i. omnis motor mouet aliquod necessario aut per se, aut per aliud i. est per instrumentum. Et hoc manifestum est ex hoc per quod exposuit sermonem suum, cum dixit : motor. n. aut mouet aliquid per se, aut mouet per aliud. Si igitur intellexerimus per aliud aliquid distinctum a motore tũc motum ex se collocatur in eo quod mouet per se non per aliud: & tunc ista demonstratio inducet nos ad motum ex se. Et si intellexerimus ex motu per aliud numerationem tantum, tunc illud quod mouet per se non per aliud, est motor qui non mouetur omnino. Motum enim ex se componitur ex motore & moto. Motor igitur qui est in eo mouet motũ primum per se, s. corpus : & mouet illud quod est sub primo mouente mediante alio quod est primum motum. v. g. anima in animali est mouens per se cum mouet corpus animalis sine medio. i. sine instrumento, & mouet illud quod est extra corpus animalis per instrumentum quod est corpus animalis. Sed exemplum eius sonat magis secundum primam expositionem, & hoc est quod dixit. v.g. quod homo, id est, aut mouet aliquid per se, aut per baculum. Hic igitur posuit illud per quod mouet distinctum a primo moiore, & posuit

motorem per se illud quod non indiget instrumento extrinseco : & secundum hoc ista declaratio concludet illud idem quod prima declaratio conclusit. D. d. & proijcit aliquid aut ipse ventus &c. & istud est exemplum confirmans hunc intellectum, & intendit quod ventus aliqñ mouet aliquid per se, & quandoq ; mouet aliquid mediante lapide quem eleuat. Et potest aliquis quærere de vento vtrum sit de numero eorum quæ mouentur ex se, aut de numero eorum quæ mouentur ex alio. Et fimiliter quærere de motu ferri ad magnetem, vtrum ferrum in hoc motu mouetur ex se aut ex alio. Et est manifestum quod ventus est de genere eorum quæ mouentur naturaliter cum non mouetur nisi a generante ipsum, & in hoc loco induxit exemplum large: & similiter ferrum est quoquo modo de numero eorum quæ naturaliter mouentur cum non mouetur a magnete nisi per alterationem quam acquirit mediante aere a magnete : & ideo qñ complexio magnetis transmutatur non attrahit, sicut accidit ei qñ confricatur cum allejs, & vt dicitur. Et hoc manifestum est in lapide qui non attrahit paleas donec calefiat. Et cum posuit quod motor est duobus modis. s. qui mouet per se, & motor qui mouet per aliud, id est, per instrumentum posuit secundam propositionem. Et dixit impossibile est vt moueat &c. i. & impossibile est vt illud per quod mouet motor moueat sinc illo quod mouetur ex se, & hoc demonstrat quod ipse ponit motum per se de genere motoris per se, s. sine instrumento. Deinde narrauit quod motor per se præcedit naturaliter motorem per aliud, & dixit : sed si aliquid fuerit quod moueat se &c. i. & illud quod mouet per se, si ponatur esse non sequitur vt motor per aliud sit, sicut sequitur cum motor per aliud fuerit vt motor per se sit, & ista est dispositio prioris naturaliter. Et cum posuit has duas propositiones incœpit concludere illud quod intendebat concludere, & dixit : si igitur fuerit aliquid aliud &c. id est, si igitur fuerit positum hic aliquis motor qui mouet, quia aliud mouet ipsum, & illud aliud mouet quia aliud mouet ipsum, etiam necesse est vt ibi sit aliquid quod mouet, nō quia aliquid aliud mouet ipsum ex extrinseco, sed quia ipsum mouet seipsum, & impossibile est vt mouentia quæ mouētur ex alijs procedant in infinitum. Deinde induxit exemplum de hoc, & dixit si igitur motor mouetur ab alio, necesse est vt hoc cesset & non procedat in infinitum, id est, si igitur motor mouetur ab alio motore, & tunc mouet ipse, & ille alius motor etiam est talis, s. quod non mouet nisi moueatur ab aliquo extrinseco, necesse est vt hoc cesset, & non procedat in infinitum. Deinde dedit exemplũ & dixit : baculus enim &c. si igitur hic est semper aliquid aliud quod mouet, necesse est vt hic sit prius aliquid quod mouet se. Verbi gratia, quod si baculus mouet lapidem, & non mouet ipsum donec moueatur à manus, & manus etiam non mouet nisi moueatur ab aliquo alio, tũc ille qui est baculi motor in rei vertitate est aliquid aliud a manu. Manus enim & baculus in hoc sunt in eodē ordine, & hoc intendebat cum dixit si igitur mouet manum aliquid aliud, tunc mouens baculum erit aliquid aliud, id est, præter manum. Deinde dicit si igitur hic est aliquid aliud, id est, alius motor præter manum, necesse est vt hic sit aliquid prius quod

mouet se, id est, necesse est vt hic sit motor prior naturaliter manu qui mouet se, & iste est homo, & quod est tale in rei veritate est calor naturalis. Et hoc est necesse, quoniam iam posuit quod cum illud per quod est mouere fuerit, necesse est vt primus motor sit. Et cum primus motor fuerit impossibile est vt mouentia quæ mouentur procedant in infinitum. Et dixit : si igitur hoc mouetur & non mouetur ab alio aliquo, sequitur necessario vt ipse moueat seaduersarius enim aut concedet quod iste primus motor mouet & nõ mouetur, aut ponet quod non mouet nisi moueatur. Si igitur concesserit primũ, hoc est quæsitum, si non concesserit, tunc necesse est vt concedat primum motorem entium esse qui mouet se. & ideo dixit post : secundũ igitur hunc modũ &c. sequitur ergo necessario ex hoc vt omne motum aut mouetur a moto per se, aut reducatur ad talem motum. » (IV, pp. 373 b - 375 a).

Comment Dieu se connaît-il soi-même?

Le Principe Premier se connaît soi-même : Aristote l'a dit dans le chap. 9 du livre XII de la *Métaphysique* et Ibn Rushd va défendre cette théorie contre les attaques d'al-Ghazâli et les autres qui disent que si le Principe Premier n'intellige que soi-même, alors il ignore tout ce qu'il a créé. « A cause de la manifesta absurdité de cette doctrine, Ibn Sînâ, dit al-Ghazâlî, l'a abandonnée, lui aussi bien que les autres philosophes avertis. Ils prétendent que le Premier s'intellige soi-même comme principe de l'émanation de ce qui émane de Lui, qu'Il intellige tous les êtres avec leurs espèces par une intellection universelle et non pas particulière. Ils ont trouvé absurde l'assertion que du Principe Premier n'émane qu'une seule Intelligence, et qu'Il n'intellige ce qui émane de Lui ; son produit est une intelligence, et de celle-ci émane une intelligence, une âme de sphère et un corps de sphère ; elle s'intellige elle-même, ses trois effets et sa cause, — tandis que son principe n'intellige que soi-même. Alors l'effet serait plus noble que la cause, puisque de la cause n'a émané qu'un seul, tandis que de l'effet ont émané trois choses : le premier n'a intelligé que soi-même, tandis que cette intelligence-là s'est intelligée elle-même, et [en plus] a intelligé le même principe et les mêmes effets. Celui qui se contente de dire cela de Dieu Très-Haut, fera de Lui un être inférieur à tout être qui s'intellige soi-même et L'intellige. Car, celui qui s'intellige soi-même et intellige d'autres est de plus haut rang que celui qui n'intellige que soi-même. »[1].

Ibn Rushd répond à cette critique ghazâlienne en disant que « cela serait ainsi si [le Principe Premier] intellige de soi-même autre chose que les êtres en général. [Les Philosophes] affirment que ce qu'Il intellige en s'intelligeant soi-même ce sont les êtres dans leur plus noble mode d'existence ; Il n'est pas un Intellect parce qu'Il intellige les êtres, en tant qu'ils sont la cause de son intellection, comme c'est le cas avec notre

(1) Apud *Tahâfut al-tahâfut*, p. 206, éd. Bouyges.

intellect. Quand ils disent qu'Il n'intellige pas les êtres qui sont au-dessous de Lui, ils veulent dire par là qu'Il ne les intellige pas de la même manière que nous les intelligeons, mais Il les intellige d'une manière qu'aucun autre intelligent ne le fasse ; car si un autre être pouvait les intelliger de la même manière que Lui, il participerait à la science de Dieu ; or Dieu est trop haut pour être considéré de la sorte. C'est un attribut propre à Dieu seul ; c'est pourquoi quelques théologiens ont affirmé que Dieu, outre les sept attributs qu'ils Lui accordent, a un autre attribut qui est propre à Lui. Aussi sa science ne peut-elle être qualifiée d'universelle ou de particulière, car universel et particulier sont des effets des êtres, et les deux sortes de sciences [: l'universelle et la particulière] sont engendrées et corruptibles. Nous allons expliquer cela mieux quand nous discuterons la question si Dieu connaît les choses particulières, ou ne les connaît pas comme les [philosophes] affirment quand ils posent cette question, et nous expliquerons que toute la question, en ce qui concerne Dieu, est absurde. Cette question est basée sur deux points nécessaires : le premier est que si Dieu intelligeait les êtres comme étant une cause de sa science, il faudrait que Son intellect soit engendré et corruptible et que le plus noble trouverait sa perfection par l'inférieur. *Secundo*, si Son essence était autre chose que les intelligibles des choses et leur ordre, il y aurait une autre intellection qui ne serait pas la perception des formes des êtres tels qu'ils sont selon l'ordre. Puisque ces deux suppositions sont impossibles, il faut que ce que Son essence intellige soit les êtres dans un être qui est plus noble que celui par lequel ils existent. »[1]. En effet, le même être a différents degrés : par exemple, la couleur a différents degrés dans l'être, dont les uns sont plus nobles que les autres. Le plus inférieur est son existence dans la matière ; elle a un être plus noble que celui-là, c'est son existence dans la vision, car c'est une existence qui est consciente d'elle-même, tandis que dans la matière elle n'est pas consciente d'elle-même. En psychologie il est également démontré que la couleur a aussi une existence dans la force imaginative, qui est plus noble que son existence dans la force de vue ; il y est démontré aussi que la couleur a, dans la mémoire, une existence plus noble que celle qui est dans la force imaginative (l'imagination) ; qu'elle a dans l'intellect une plus noble existence que les existences que nous avons énumérées. « De même nous pensons, poursuit Ibn Rushd, que [la couleur] a, dans la Science Première [c'est-à-dire la science du Premier Principe] une existence plus noble que toutes les [autres] existences, et c'est l'existence dont il n'est pas possible qu'il y ait de plus noble »[2].

Comme on le voit, Ibn Rushd ne partage pas la doctrine d'al-Fârâbî, suivie par Ibn Sînâ, concernant le système des Intelligences. En vrai disciple d'Aristote, il a vu tout de suite que cette doctrine n'est pas

(1) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, pp. 226-228, éd. Bouyges.
(2) *Ibidem*, p. 228.



aristotélicienne. En effet, elle est néo-platonicienne, comme nous l'avons vu à propos d'al-Fârâbî. Aussi interprète-t-il la notion de la connaissance de soi-même par Dieu dans un sens tout à fait général : Dieu en se connaissant connaît les êtres qu'il crée, mais non pas en leur état vil, mais selon la plus parfaite forme d'être, c'est-à-dire dans leur être universel et intelligible, bref Dieu en se connaissant connaît en même temps les universaux. Par là il rejoint sa théorie de la science divine, telle qu'elle est exposée dans la *Ḍamîmah.*

Critique de la doctrine de l'émanation

Poursuivant sa campagne contre les philosophes de l'Islam qui ont déformé la pensée d'Aristote en y introduisant des éléments néo-platoniciens, Ibn Rushd fait la critique de la théorie de l'émanation, professée par al-Fârâbî et Ibn Sînâ. Il nie d'abord que les anciens (Aristote et ses grands Commentateurs péripatéticiens) aient défini l'ordre de l'émanation des principes séparés et le nombre de ce qui émane de chaque principe. Il affirme qu'aucune preuve valable ne puisse être avancée pour soutenir cette doctrine ; aussi les Anciens n'ont-ils rien dit de celle-ci. « Quant au fait que tous les principes séparés et non-séparés émanent du Principe Premier, et que par l'émanation de cette puissance une, le monde tout entier est devenu un, comme c'est le cas du corps d'un animal : il est *un* mais ses puissances, organes et actes sont multiples, — pour les savants il est *un* et il existe par une force *une* qui se trouve en lui et qui a émané du Premier — tout cela ils sont unanimes à l'admettre, car le ciel tout entier est, selon eux, comme un seul animal, le mouvement diurne qui est effectué par le ciel entier est comme le mouvement total de l'animal dans le lieu, et les mouvements propres aux parties du ciel sont comme les mouvements particuliers propres aux membres de l'animal. Pour eux la preuve est faite que dans l'animal il y a une seule force par laquelle il est devenu un, et par laquelle aussi toutes les forces qui sont en lui se dirigent vers une seule action, qui est la santé de l'animal. Ces forces sont liées à la force émanante du Principe Premier ; sinon, ses parties se disperseraient et il n'existerait pas un instant. S'il faut donc que dans le même animal il faut qu'il y ait une seule force spirituelle qui pénètre toutes ses parties, par laquelle la multiplicité, qui est en lui, de forces et des corps soit une, à telles enseignes qu'on dit des corps qui se trouvent en lui qu'ils sont un seul corps, et des forces qui se trouvent en lui qu'elles sont une seule force, — et que le rapport entre les différents êtres et le monde est semblable au rapport entre les différentes parties de l'animal et le même animal, nécessairement son cas dans ses parties animales et ses forces motrices psychiques et mentales est ce cas, c'est-à-dire qu'il y a là-dedans une seule force spirituelle à laquelle sont liées toutes les forces spirituelles et corporelles, et cette force pénètre dans le tout d'une

seule pénétration. Sans cela, il n'y aurait pas d'ordre. Conformément à cela, il sera vrai de dire que Dieu est le Créateur de toute chose, son mainteneur et son conservateur, comme Dieu l'a dit : « Dieu maintient les cieux et la terre [de peur qu'] ils ne disparaissent »[1].

De la pénétration de la même force dans plusieurs choses, il ne s'ensuit pas qu'il y ait une multiplicité dans cette force, comme le croit celui qui a dit que d'un principe émane d'abord *un*, et puis de cet *un* a émané une multiplicité. Cela serait nécessaire si on assimilait l'agent qui est dans une non-matière à l'agent qui est dans une matière. Si on dit « agent » de ce qui est dans la matière et de ce qui n'est pas dans une matière c'est seulement par équivocité. Cela vous montre la possibilité de ce que la multiplicité émane de l'un.

D'ailleurs, l'existence de tous les principes séparés consiste seulement dans les formes dans lesquelles ils conçoivent le Principe Premier, et il n'est pas impossible que cela doive être une seule et même chose, malgré la différence des formes dans lesquelles ils le conçoivent, de même qu'il n'est pas impossible qu'une pluralité doive être conçue sous une seule et même forme. Nous voyons en effet que tous les corps célestes dans leur mouvement diurne, et la sphère des fixes, conçoivent une seule et même forme, et que tous, se mouvant de ce mouvement diurne, sont mûs par le même moteur, qui est le moteur de la sphère des fixes ; et nous trouvons aussi qu'ils ont différents mouvements particuliers. C'est pourquoi il faut que leurs mouvements procèdent, d'une part, de différents moteurs, et, d'autre part — c'est-à-dire par la connexion de leurs mouvements avec la première sphère — d'un unique moteur. Comme l'enlèvement d'un organe ou d'une force vitale pour tout l'animal infirme tous les organes et puissances de cet animal, la même chose s'applique au ciel par rapport à ses parties et à ses puissances motrices, et, en général, par rapport aux principes du monde et ses parties en relation avec le Principe Premier et en leurs relations mutuelles.

Selon les philosophes, le monde ressemble beaucoup à un seul état (cité, *madînah*) : l'état est maintenu par un seul chef et plusieurs sous-chefs qui sont au-dessous du chef premier ; tous les sous-chefs dans un état sont liés au premier chef, car l'autorité de chacun d'eux est basée sur lui seul, quant aux fins et à l'ordre des actes qui aboutissent à ces fins en vue desquelles ces sous-chefs existent ; de la même façon est la relation du Premier Chef du monde avec ses sous-chefs. Il est manifeste pour les philosophes que celui qui confère aux êtres immatériels leur fin est identique à celui qui leur confère leur existence, car, selon eux, la forme et la fin sont identiques dans un pareil être, et celui qui confère à ces êtres leur forme et leur fin est leur agent. C'est pourquoi il est clair que le Principe Premier est le principe de tous ces principes, et qu'Il est un agent, une forme et une fin. Quant à Sa relation avec les êtres

(1) *Coran*, XXXV, 39.



sensibles, puisqu'Il leur confère l'unité qui cause leur pluralité et l'unification de leur pluralité, Il est la cause d'eux tous, étant donné qu'Il est leur agent, leur forme, et leur fin, et tous les êtres se dirigent vers leur fin par leur mouvement envers Lui ; et ce mouvement, par lequel ils cherchent leur fin, est le mouvement en vue duquel ils sont créés, et dans la mesure où cela concerne tous les êtres, ce mouvement existe par nature, et dans la mesure où cela concerne l'homme, il est volontaire. C'est pourquoi parmi tous les êtres l'homme est celui qui est chargé de devoirs et d'obligations. Et cela est le sens de la parole de Dieu : « Nous avons offert la charge *(amânah)* aux cieux et à la terre et aux montagnes, mais ils ont refusé de la porter et en ont ressenti de la crainte ; mais l'homme la porta : en effet il est [toujours] injuste et ignare »[1].

Ces philosophes affirment seulement que, quoique toutes ces dignités de chefs, qui sont dans le monde, émanent du Principe Premier, quelques-unes seulement en émanent sans intermédiaire, et d'autres en émanent par intermédiaire, s'élevant graduellement du monde inférieur au monde supérieur. Car ils ont trouvé que quelques parties du ciel existent en vue des mouvements d'autres parties, et dans chaque cas ils les ont liées à un premier, de celui-ci à un premier, jusqu'à ce qu'ils arrivassent au Premier Principe absolument ; et alors il leur était évident qu'il y avait un seul ordre unique et une seule action unique auxquels ils ont tous participé. Connaître l'ordre, que celui qui contemple la réalité et vise à la connaissance du Principe Premier saisit, est chose difficile ; et ce que l'entendement humain peut en saisir est seulement général. Ce qui a amené les philosophes à croire en une gradation de ces principes, en conformité avec l'ordre spatial de leurs sphères, est qu'ils ont vu que la plus haute sphère semble dans son action supérieure à ce qui est au-dessous d'elle, et que toutes les autres sphères suivent son mouvement. Aussi ont-ils cru que ce qui a été dit concernant leur ordre fut basé sur leur ordre spatial. Mais on peut peut-être objecter en disant que l'ordre dans les sphères est peut-être basé seulement sur leur activité, et non pas sur leur ordre spatial ; car, puisqu'il semble que les activités et les mouvements des planètes existent grâce au mouvement du soleil, peut-être leurs moteurs en les mettant en mouvement suivent le soleil, et le mouvement du soleil émane peut-être directement du Premier. C'est pourquoi il n'y a pas, dans cette question, d'affirmations indubitables, mais seulement des assertions plus ou moins plausibles et vraisemblables[2] ».

Ibn Rushd rejette donc le système d'émanation des Intelligences professé par al-Fârâbî et, à travers lui, par Ibn Sînâ. Il essaie en même temps de concilier le système aristotélicien avec le *Coran*, ce qui explique ses citations coraniques. Il conçoit le monde comme un tout où se propage une seule force. Le monde est comme un état, où il y a un seul monarque

(1) *Coran*, XXXIII, 72.
(2) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, pp. 229-234, éd. Bouyges.

à qui sont subordonnés des sous-chefs, qui reçoivent de lui toute autorité, par là ils forment tous un seul système régi par un principe premier. Il ne croit à aucune hiérarchie d'Intelligences, et refuse d'accorder aucune crédibilité au principe cher à Ibn Sînâ, à savoir que : de l'un ne provient qu'un, principe qui n'a pas été professé par aucun des Anciens, observe Ibn Rushd (*op. cit.*, p. 237, l. 11) et qui n'est pas susceptible d'être démontré. Ce principe est en contradiction avec ce que ses partisans affirment ailleurs, à savoir que ce qui a émané de l'Un Premier est une chose où il y a multiplicité, car de l'un doit émaner un. « A moins de dire que la multiplicité, qui se trouve dans le premier Causé, chacun des principes qui la constituent est premier ; et alors ils doivent admettre que les premiers sont multiples. Ce qui est tout à fait étonnant est le fait que cela a échappé à Abû Naṣr [al-Fârâbî] et Ibn Sînâ, car tous deux sont les premiers à avoir débité ces fables. Les gens les ont imités, et ont attribué cette affirmation aux philosophes. Car, s'ils disent que la multiplicité, qui se trouve dans le second principe est ce qu'il intellige de son essence, et ce qu'il intellige d'autrui, il faut, selon eux, que son essence soit de deux natures, c'est-à-dire de deux formes. Je me demande quelle est celle qui est provenue du Principe Premier, et quelle est celle qui n'en provient pas ? — De même, s'ils disent de Lui qu'Il est possible de par Son essence et nécessaire de par autrui ; car il faut nécessairement que la nature possible soit autre que la nature nécessaire qu'il a reçue de l'Être Nécessaire. En effet, la nature possible ne peut pas devenir nécessaire que s'il devient possible que la nature du possible devienne nécessaire. Aussi n'y a-t-il dans les natures nécessaires aucune possibilité : qu'elles soient nécessaires par leurs essences ou par autrui. Ce sont tous des fables et des discours plus faibles que les dires des Mutakallimîn, étranges à la philosophie, et non conformes à ses principes ; et aucune de ces assertions n'atteint pas le niveau de la persuasion rhétorique, ni à plus forte raison de la persuasion dialectique. C'est pourquoi ce qu'al-Ghazâlî dit en différents passages de ses livres est vrai, à savoir que la métaphysique d'al-Fârâbî et d'Ibn Sînâ est conjecturale *(ẓanniyyah)* »[1].

Après avoir critiqué si sévèrement al-Fârâbî et surtout Ibn Sînâ, sa bête noire de toujours, Ibn Rushd se demande lui-même : « mais que dis-tu toi-même de cette question, après que tu as réfuté la doctrine d'Ibn Sînâ au sujet de la cause de la multiplicité ? Qu'en dis-tu, puisqu'on dit que les différents systèmes philosophiques y ont répondu par l'une des trois réponses suivantes : (1) *Primo*, la réponse de celui qui dit que la multiplicité provient de la matière ; (2) *secundo*, la réponse de celui qui dit que la multiplicité provient des instruments ; (3) la troisième est celle de celui qui dit qu'elle provient des intermédiaires. On rapporte que les partisans d'Aristote admettent la théorie qui en attribue la cause à la médiation. »[2].

(1) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, pp. 245-246.
(2) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, p. 259.



Ibn Rushd répond qu'il ne peut pas donner de réponse démonstrative dans ce livre de *Tahâfut al-tahâfut.* Il déclare que « nous ne trouvons ni chez Aristote, ni chez les célèbres parmi les anciens péripatéticiens cette théorie qui leur est attribuée, à l'exception de Porphyre de Tyr, l'auteur de l'*Introduction* [*Isāgōgē*] *à la logique.* Mais cet homme ne fut pas parmi les habiles d'entre eux. Suivant leurs principes il me semble que la cause de la multiplicité réside dans les trois causes ensemble, à savoir : les intermédiaires, les dispositions, et les instruments. Nous avons montré que toutes les trois dépendent de l'un et s'y réduisent, puisque l'existence de chacune d'elles se fait par une unité pure qui est la cause de la multiplicité. En effet, il semble que la cause de la multiplicité des intelligences séparées est la divergence de leurs natures passives dans ce qu'elles intelligent du Principe Premier, et dans ce qu'elles en profitent de l'unité qui est un seul acte en lui-même, multiple par ses récipients, comme c'est le cas d'un chef auquel sont subordonnés plusieurs sous-chefs, et l'art auquel sont subordonnés plusieurs arts. Ce point est à examiner ailleurs ; si on l'éclaire là, tant mieux ; sinon on doit recourir à la révélation.

Que la divergence provient de la divergence des quatre causes, cela est évident ; car, la divergence des sphères provient de la divergence de leurs moteurs, de la divergence de leurs formes et de leurs matières, si elles ont des matières, de leurs actions particulières dans le monde, quoique — selon eux — cela ne provienne pas à cause de ces actes. La divergence qui advient d'abord à ce qui se trouve de corps simples au-dessous de la sphère — est la divergence de la matière avec leurs différences de rapprochement et d'éloignement de leurs moteurs, qui sont les corps célestes, par exemple la divergence du feu et de la terre, et en somme la divergence des contraires. — Quant à la cause de la divergence des deux grands mouvements dont l'un est l'agent de la génération, et l'autre l'agent de la destruction, elle est dans la divergence des corps célestes et la divergence de leurs mouvements, comme cela fut montré dans le livre de la *Génération et de la corruption.* La cause donc de la divergence qui provient des corps célestes est semblable à la divergence qui provient de la divergence des instruments.

S'il en est ainsi, les causes de la multiplicité qui provient de l'agent un et unique sont — d'après Aristote — les trois causes. Leur réduction à l'un est dans le sens ci-dessus indiqué, à savoir que l'un est la cause de la multiplicité. Quant aux [êtres qui sont] au-dessous de la sphère de la lune, la divergence qui s'y trouve provient des quatre causes, c'est-à-dire : de la divergence des agents, la divergence des matières, la divergence des instruments, et le fait que les actions proviennent du premier agent par l'intermédiaire d'un autre, ce qui est proche des instruments »[1].

(1) Ibn Rushd : *Tahâfut al-tahâfut*, pp. 259-261.

Ce texte soulève plusieurs problèmes intéressants :

1) Ibn Rushd s'est bien aperçu que le système basé sur le principe que de l'un ne vient qu'un, n'est pas inspiré d'Aristote, ni de célèbres Péripatéticiens anciens, mais de Porphyre de Tyr, l'auteur de l'*Isagoge*. Veut-il dire par là que ce système vient de la *Théologie* du Pseudo-Aristote, qu'il attribue à Porphyre de Tyr? C'est très possible, vu le fait qu'au début de la *Théologie* du Pseudo-Aristote on donne à penser, à propos de la liste des questions en tête de ce livre, que c'est Porphyre de Tyr qui est l'auteur de la *Theologia Aristotelis*. Il est à remarquer que dans aucun endroit Ibn Rushd n'attribue cette fameuse *Theologia* à Aristote. Il fut fermement convaincu que ce livre ne pouvait jamais être de la plume du Stagirite.

2) Ce Porphyre de Tyr ne fut pas parmi les *habiles d'entre les Péripatéticiens* (*d'entre eux*, dans le texte, mais *eux* réfère sûrement aux Péripatéticiens anciens dont il parle quelques mots plus haut). Que Porphyre n'est pas habile *(ḥâdhiq)*, cela est juste : il n'est pas de même calibre qu'Alexandre d'Aphrodise, de Thémistius, etc. Mais qu'il le considère parmi les Péripatéticiens, cela pourrait s'expliquer par le fait qu'il est l'auteur de l'*Introduction à la logique d'Aristote*. En effet, Porphyre de Tyr fut toujours considéré dans le monde arabe comme un péripatéticien. D'ailleurs il ne pouvait pas en être autrement puisque le monde arabe n'a jamais connu le néo-platonisme comme tel, ni la relation entre Porphyre et Plotin si jamais les arabes avaient connu le nom de Plotin.

3) Ibn Rushd fut le seul philosophe arabe à pouvoir distinguer entre la doctrine pure d'Aristote et toutes les autres doctrines qui furent faussement attribuées à Aristote. Par là il a rendu un grand service à l'aristotélisme arabe. Malheureusement son cas fut un cas isolé dans toute l'histoire de la philosophie en Islam.

4) Il maintient la théorie des intelligences des sphères, mais toujours dans les limites qui lui furent assignées par Aristote au chapitre 7 du livre XII de la Métaphysique. A ce propos, Ibn Rushd, dans le commentaire moyen de la *Métaphysique* d'Aristote, se demande s'il est possible de parler d'une hiérarchie entre ces intelligences. Il avoue alors « qu'il semble que nous n'ayons pas de prémisses apodictiques à ce sujet, sinon par la voie d'*a fortiori (ṭarîq al-awlâ wa al-akhlaq)*, en adoptant ce que les commentateurs font d'habitude, à savoir que ce qui suit le Premier en rang est le moteur de la sphère de Saturne, et ainsi de suite selon l'ordre des sphères, comme cela est montré dans les mathématiques. Nous avons dit que nous n'avons pas de méthode certaine à ce sujet, car si nous déterminons la noblesse de ces moteurs d'après la position de leurs sphères les unes par rapport aux autres, ces choses, qui nécessitent la noblesse, seraient en conflit, car ce qui enveloppe est plus noble que ce qui est enveloppé, en tant qu'il est par rapport à celui-ci comme sa forme, mais il n'y a pas en lui la noblesse qui vient de la vitesse du mou-

vement, de la multiplicité et de la paucité, et de la grandeur de l'astre et de sa petitesse, car nous voyons que les sphères inférieures sont plus rapides, comme c'est le cas de la sphère du soleil et de celle de la lune. A moins qu'on dise que cette vitesse est par rapport à la distance, et non pas en elle-même. De même il est manifeste que le soleil est plus grand comme planète, et qu'il est de mouvements moindres. De cela, comme nous l'avons dit, on ne peut pas savoir d'une manière sûre, quel est leur ordre hiérarchique »[1]. Ibn Rushd répète encore une fois, en cet endroit (*op. cit.*, p. 160, éd. Heyderabad), que le principe que de l'un ne provient qu'un est un principe absurde, qu'il faut éviter. « Car, dit-il, l'énoncé que de l'un ne provient qu'un seulement est une proposition qui n'est vraie qu'en ce qui concerne l'agent en tant qu'il est agent seulement, et non pas en tant qu'il est une forme et une fin ; en effet, on ne dit de la forme et de la fin qu'elles sont causes efficientes que par une sorte de métaphore (mot à mot : similitude). La vraie position de la question est de se demander s'il est possible que d'une seule et même chose provienne plus d'une chose, et par elle se parachève plus d'une chose? Si cela est impossible, la question est juste ; sinon, elle est fausse »[2].

En somme, avoue Ibn Rushd (p. 162), nous n'avons pas de prémisses certaines qui puissent nous faire conclure à l'ordre des moteurs des sphères d'une manière certaine et sûre.

La Théorie du ciel

Un des livres les plus lus au moyen âge, parmi les livres d'Ibn Rushd, est le *Sermo de substantia orbis*. Il fut plusieurs fois commenté. Le plus ancien commentaire médiéval que nous connaissions est celui d'Alvaro de Tolède dans les dernières années du XIIIe siècle. On sait presque rien de cet Alvaro (Alvarus, en latin), que son éditeur Manuel Alonso[3] appelle Albaro de Toledo. Parmi les juifs du XIVe siècle il fut en vogue : il fut commenté d'abord par Lévi ben Gerson *(Masser Léon)* [1288-1344] ; puis par son contemporain Moïse de Narbonne (*Mesaer Vidal*, mort en 1362) en 1349 ; puis par Élie del Medigo, le dernier représentant célèbre de la philosophie averroïstique chez les Juifs, qui, en 1485, écrivit un commentaire sur ce livre[4]. Vers la fin du XVe siècle et le début du XVIe on a publié les commentaires de Jean de Jandun et d'Augustin Nifo de

(1) Ibn Rushd : *Commentaire moyen sur la Métaphysique*, pp. 157-158. Édition Heyderabad, 1365 h.

(2) Ibn Rushd : *Commentaire moyen de la Métaphysique*, pp. 160-161. Éd. Heyderabad. J'ai corrigé : *yataṣawwar* (p. 161, l. 1) par : *yaṣdur*.

(3) Alvaro de Toledo : *Commentario al « De substantia orbis » de Averroes*. Lo edita y anota el P. Manuel Alonso, p. 14. Madrid, Consejo superior de investigaciones cientificas, 1941. D'après 3 manuscrits de la Bibl. Nacional.

(4) Voir Renan : *Averroès et l'averroïsme*, 3e éd., Paris, 1966, pp. 193, 194, 197.



Suessa[1]. Au xvie siècle, Nicolas Rissus, Nicolas Vitigozzi, Franciscus Longus, et Scipion Florillus publièrent leurs leçons sur le *De Substantia Orbis*[2].

Pourquoi ce livre a-t-il eu tant de succès chez les juifs et les latins du xiiie au xvie siècles? Duhem nous l'explique : « C'est vraiment une belle œuvre que le Sermo *de substantia orbis* ; l'admiration que la Scolastique latine lui a vouée n'est point excessive. Par la fermeté de la pensée, par l'ordre des déductions, par la netteté et la concision des formules, Averroès rivalise avec son modèle (i. e. Aristote) ; sa doctrine se rattache de la manière la plus logique et la plus harmonieuse à celle de la *Métaphysique.* — Il n'a, d'ailleurs, d'autre prétention que d'avoir explicité et complété l'enseignement même d'Aristote ; il prend soin, en terminant le premier chapitre de son ouvrage, d'en avertir le lecteur : « Nous avons expliqué, dans ce discours, quelle est la substance du Ciel ; ce que nous en avons dit ici est conforme à ce qu'Aristote a prouvé dans ses livres et à ce qui résulte de ses propos. »[3].

Le grand mérite d'Ibn Rushd dans ce traité, perdu malheureusement en arabe, est d'avoir démoli la construction de la théorie des corps célestes et de leurs moteurs, imaginée par al-Fârâbî et Ibn Sînâ et qui jurait avec la théorie propre d'Aristote, d'une part ; et d'autre part de compléter celle-ci là où elle souffre de lacunes. En effet, Aristote, en ce qui regarde la nature des cieux et de leurs moteurs, fut d'une extrême brièveté ; il préféra s'occuper des êtres sublunaires, des êtres soumis à la génération et à la corruption.

Ibn Rushd se propose donc de rétablir la vraie théorie aristotélicienne du ciel. Pour le faire, il commence par rectifier la conception de la matière première, conception, à son avis, déformée par al-Fârâbî et Ibn Sînâ. Voyons d'abord ce qu'en dit Aristote lui-même.

Pour Aristote, la Matière première est l'ensemble des possibilités de tous les êtres qui ont été, qui sont et qui seront dans la concavité de l'orbe de la lune. Cette Matière première est éternelle : elle a toujours existé, mais n'a jamais existé à titre de Matière première, car la Matière première isolée n'est concevable que par une abstraction ; elle ne peut exister que partiellement actualisée dans un monde sublunaire. Elle n'a pas de cause.

Les néo-platoniciens : Plotin, Porphyre et Proclus, changent radicale-

(1) Le commentaire du *De substantia orbis* par Jean de Jandun fut plusieurs fois imprimé à Venise, en 1488, 1496 et 1501. — Le commentaire du *De substantia orbis* par Augustin Nifo fut publié à Venise en 1508 sous le titre : *Commentationes in librum de substantia orbis*.

(2) Voir Renan : *op. cit.*, p. 406.

(3) Pierre Duhem : *Le Système du Monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, tome IV, Paris, 1916, pp. 534-535. Nous recommandons au lecteur de lire les pages (t. IV, pp. 532-575) admirables qui y sont consacrées à la doctrine cosmologique d'Ibn Rushd.



ment cette conception de la Matière première ; car, pour eux, celle-ci n'est rien que le néant, le non-être : τὸ μή ὄν. Elle n'a aucune existence. Puisqu'elle n'existe pas, on ne peut pas se demander pourquoi elle existe. Elle n'a pas de cause, et elle ne peut pas être comptée pour une cause.

Pour Ibn Sînâ, il y a une Matière première commune à tous les éléments. Al-Fârâbî laissa entendre la même chose quand il disait que « les corps célestes ont, avec les quatre éléments, cela de commun qu'ils sont composés de matière et de forme ; toutefois, la matière des sphères et des corps célestes est différente de la matière des quatre éléments et des choses soumises au devenir ; les formes des corps célestes, elles aussi, sont, pour ainsi dire, à l'opposé des formes des autres corps, bien que les uns et les autres participent en même temps à la corporéité ; les trois dimensions, en effet, se rencontrent en eux tous »[1]. Pour al-Fârâbî donc la Matière première, celle des éléments, est déjà pourvue de trois dimensions.

C'est contre cette conception de la Matière première que s'élève Ibn Rushd. Voyons d'abord ce qu'il en dit dans le *Commentaire moyen de la Métaphysique d'Aristote*.

Il commence par faire l'historique du problème, en disant que Porphyre rapporte que Platon et d'autres ont dit que la première chose qui détermine la Matière non formée (= qui n'a pas de forme) est les trois dimensions, celles-ci étant la première forme que prenne la Matière. Mais ils diffèrent en ce que quelques-uns parmi eux ont conçu la Matière première comme étant de par son essence dépourvue de forme, et d'autres l'ont conçue comme étant formée par les dimensions — ce sont les Stoïciens ; d'autres encore estiment que les trois dimensions sont consécutives à une forme simple qui se trouve dans la Matière première, et que c'est par cette forme que le corps admet la séparation et l'union, et ils prétendent que cette forme est une et commune à toutes les choses sensibles, comme c'est le cas de la Matière première. Cette troisième opinion est celle d'Ibn Sînâ.

Ibn Rushd critique les trois affirmations :

Ceux qui estiment que les dimensions sont la première chose qui informe la Matière première doivent admettre nécessairement que les dimensions sont des substances, puisqu'elles sont la première chose qui informe la Matière première, mais cela est faux, puisque les dimensions sont des accidents, et non pas des substances. En fait, en science physique il est démontré qu'il n'est pas possible que la Matière première soit informée de par son essence et que les dimensions soient sa forme.

La deuxième opinion, celle d'Ibn Sînâ, est également fausse, puisqu'il s'ensuit de cette opinion que les éléments sont une altération[2].

(1) Ai-farabi's, *Abhandlungen*, p. 99, cité par Duhem, *op. cit.*, t. IV, p. 465.

(2) Ibn Rushd : *Commentaire moyen sur la Métaphysique*, pp. 76-81. Édition de Heyderabad, 1365 h.



Aussi Ibn Rushd affirme-t-il que la Matière première ne possède pas de dimensions ; elle les reçoit en même temps qu'elle revêt la forme substantielle. Dans la *Sermo de substantia orbis* il critique encore une fois Ibn Sînâ à ce sujet. Il écrit : « Ibn Sînâ a supposé que la disposition des trois dimensions simples, c'est-à-dire non terminées, qui existent en la matière est, en celle-ci, une disposition de dimensions terminées ; c'est pourquoi il a supposé qu'une première forme devait nécessairement exister en la Matière première avant que des dimensions pussent exister en elle »[1].

Les corps célestes ne sont pas composés de deux principes : une Matière première divisible en puissance, et une forme qui confère à cette Matière des dimensions déterminées. Un corps céleste n'est pas, comme le corps soumis à la génération et à la corruption, quelque chose qui soit composé de matière et de forme ; mais c'est un être simple, incapable de division en acte. « Dans un corps sublunaire, la matière est quelque chose dont l'existence est en puissance ; quant à la forme, elle n'existe pas indépendamment de la matière, elle subsiste en elle et par elle, car elle est la mise en acte de quelqu'une des puissances de cette matière. Dans un corps céleste, au contraire, la matière n'est pas quelque chose qui existe en puissance ; c'est le support, le sujet de la forme, mais un sujet qui existe d'une manière actuelle. Quant à la forme, elle existe indépendamment de cette matière ; elle n'est pas la mise en acte d'une puissance de cette matière. Si donc on parle des corps célestes comme des corps sublinaires, ce sera par simple homonymie ; en réalité les natures de ces corps sont essentiellement distinctes. »[2].

Le ciel n'est dans le lieu que par accident. C'est un être vivant, composé de plusieurs orbes. Chaque orbe a son intelligence qui est sa forme, comme l'âme rationnelle est la forme de l'homme. Le mouvement du ciel est infini, quant à la durée, et fini quant à la quantité.

Il y a deux moteurs célestes : l'un n'est pas entièrement détaché de la matière, puisqu'il a une Matière locale ; il est lié au corps du ciel. Il connaît et désire, de telle sorte que le mouvement qu'il communique au corps du ciel est l'effet de ce désir. « L'autre moteur est l'objet désirable auquel tend le premier : c'est une pure Intelligence, qui est exempte de toute matière, qui n'est point en un corps, qui est immobile, ce qui assure l'éternité au mouvement par lequel l'âme recherche l'objet de son désir »[3].

Mais le texte du *Sermo de substantia orbis* ne nous apprend pas si l'on doit, à chaque orbe, attribuer une Intelligence, ou bien s'il faut soumettre tout le Ciel à un seul premier Moteur immobile. Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin, Robert l'Anglais ont interprété la pensée d'Ibn Rushd en ce deuxième sens, à savoir qu'il soumet tout le Ciel à un seul Premier

(1) Ibn Rushd : *Sermo de substantia orbis*, cité par Duhem, *op. cit.*, t. IV, p. 543.
(2) Pierre Duhem : *Le système du monde*, vol. IV, pp. 547-8. Paris, 1916.
(3) Pierre Duhem : *op. cit.*, p. 550.

Moteur immobile. Mais, remarque Duhem, ce n'a point été l'avis d'Ibn Rushd ; la preuve nous est fournie par son *Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote*[1]. Dans ce livre Ibn Rushd « examine cette difficulté, qu'il juge embarrassante pour la Dynamique péripatéticienne : si la vertu qui meut le corps du ciel est finie, elle ne pourra communiquer à ce corps un mouvement éternel ; si elle est infinie, elle ne pourra le mouvoir avec une vitesse finie. « La solution de cette difficulté [, dit Ibn Rushd], est la suivante : ce mouvement résulte de l'action de deux moteurs, dont l'un est de force motrice *(motio)* finie et l'autre de force motrice infinie ; le premier est une âme qui a son existence dans le ciel, et le second est une puissance qui n'est pas dans une matière... Si l'on considère, en effet, des puissances motrices qui résident en des corps éternels, il peut se faire qu'elles meuvent éternellement ou bien qu'elles ne produisent pas un mouvement éternel. Il peut se faire qu'elles ne communiquent pas un mouvement éternel ; c'est ce qui aura lieu si nous admettons que ce vers quoi elles se meuvent, et qui est leur premier moteur, est capable d'éprouver une transmutation de quelque nature que ce soit. Elles pourront, au contraire, mouvoir éternellement si l'objet de leur mouvement ne peut subir aucune espèce de changement ; c'est ce qui a lieu lorsque cet objet n'est aucunement corps.

« Si donc un corps se meut d'un mouvement éternel, il faut que, par l'intermédiaire d'une puissance qui réside en lui, il soit mû par un moteur auquel ne survient de changement d'aucune sorte ; or il est nécessaire qu'un tel moteur n'existe point dans une matière... Voilà ce qu'Aristote a déclaré au sujet de ce premier moteur qui n'est point en la matière. » Aussitôt après ces paroles, qui complètent si heureusement le *Sermo de substantia orbis*, Averroès poursuit en ces termes[2] : « Il faut que tout mouvement éternel ait un moteur éternel et, de soi, immobile ; il faut aussi que ce moteur soit unique ; car il est nécessaire qu'un mouvement unique ait un moteur unique ; sinon ce mouvement ne serait pas un et continuellement de même sens. — Or, outre le mouvement d'ensemble du Ciel, qui est produit, nous l'avons dit, par la première substance immobile, nous voyons dans le Ciel un grand nombre d'autres mouvements, qui sont ceux des astres errants ; il est, d'ailleurs, manifeste que ces mouvements sont éternels, [et que les mobiles sont aussi éternels], car ce sont des parties d'un corps éternel ; partant, il faut que chacun de ces mouvements ait un moteur immobile de soi, et dont la substance soit éternelle... Après avoir déclaré qu'il existe une substance éternelle et que cette substance n'est aucunement dans une matière, Aristote se demande s'il n'y a qu'une seule telle substance ou s'il y en a plusieurs, et, s'il y en a plusieurs, il se demande combien il y en a ».

(1) Averrois Cordubensis : *In libros metaphysicos Aristotelis Commentarii;* super XIImus librum Aristotelis XIm lib. Averrois, comm. 41.

(2) Averroès, *loc. cit.*, comm. 42.

Voici comment le Commentateur [= Ibn Rushd] expose[1] l'argumentation par laquelle Aristote résoud ce problème :

« Le premier Principe des choses, [dit Ibn Rushd], est un être absolument immobile ; c'est ce qui fait que le premier mouvement est éternel, un, continuellement de même sens et divin.

« Si donc nous avons admis que tout mouvement a un moteur, et que le premier mouvement a un moteur éternel qui est de soi immobile, il est manifeste, par les raisons susdites, que le nombre des substances mouvantes est le même que le nombre des mouvements ; que ces causes [de mouvement] sont éternelles d'elles-mêmes et par nature ; qu'elles sont, de soi, privées de mouvement ; enfin qu'elles sont incorruptibles. »

Cette conclusion ne laisse place à aucun doute ; pour Averroès comme pour Aristote, il y a autant de moteurs immobiles, autant d'Intelligences exemptes de matière qu'il y a d'orbes dans les cieux »[1].

Pourtant, la pluralité de ces moteurs immobiles trouve son unité dans leur désir de s'assimiler au Premier Moteur. Car celui-ci est pour ainsi dire la cause finale commune qui coordonne les mouvements de tous les autres cieux. Les corps célestes reçoivent leur mouvement des agents incorporels qui se trouvent en eux en tant que principes liés au premier principe.

Le corps céleste est la sphère, qu'il faut distinguer de la planète (kawkab), celle-ci n'étant que la partie principale de celle-là. La planète, en même temps qu'elle vit sa vie propre, vit la vie de sa sphère (falak) au moyen de laquelle elle participe au mouvement universel.

Les sphères (aflâk) sont nommées d'après leurs planètes ; elles sont huit : la sphère externe des étoiles fixes (falak al-thawâbit) qui entourent l'univers, Saturne, Jupiter, Mars (les trois sont les planètes supérieures), le Soleil, Vénus, Mercure, et la Lune. Mais Ptolémée a imaginé une neuvième sphère qui entourerait ces huit sphères ; et cette neuvième serait sans étoiles. L'idée de cette neuvième sphère lui vint du fait qu'il avait observé dans la sphère du zodiaque un mouvement lent, distinct du mouvement diurne, dont l'évolution s'achèverait en mille ans. Cette hypothèse de Ptolémée fut combattue par beaucoup d'astronomes, qui expliquèrent le phénomène observé par Ptolémée en l'attribuant à un défaut d'observation ou en disant, avec Azarquiel (al-Zirqâli), que le soleil a des particularités dans ses allées et venues en certains points du zodiaque qui expliquent ce phénomène.

Ibn Rushd rejette, lui aussi, cette hypothèse de Ptolémée. Il dit : « Pour moi il n'est pas vraisemblable qu'il y ait une neuvième sphère vide de planète ; car la sphère est en vue de la planète ; celle-ci est sa plus noble partie. C'est pourquoi d'autant les planètes sont nombreuses dans la sphère, d'autant celle-ci est plus noble. Aristote a affirmé cela

(1) Pierre Duhem : *op. cit.*, t. IV, pp. 551-553.

clairement. La sphère qui meut le plus grand mouvement est la plus noble des sphères. Aussi avons-nous nié qu'elle soit sans planètes ; j'affirme même que cela est impossible »[1].

Quant à savoir quel est le nombre des moteurs célestes, Ibn Rushd avoue que le problème est bien difficile.

Rappelons d'abord qu'Aristote, dans le chapitre 8 du livre XII de la *Métaphysique*, chapitre qui représente, selon W. Jaeger, la dernière phase de l'évolution de la pensée aristotélicienne à ce sujet, compte au nombre de 55 ou de 47 le nombre des mouvements des corps célestes et, partant, de moteurs.

Mais Ibn Rushd, se départant de l'opinion d'Aristote, dit que « ce dont on convient au sujet des mouvements des corps célestes c'est que leur nombre est trente-huit mouvements : cinq pour chacune des planètes supérieures, à savoir : Saturne, Jupiter, Mars ; cinq pour la lune ; huit pour Mercure ; sept pour Vénus, un pour le Soleil (à condition de supposer que sa marche est dans une sphère en dehors du centre seulement, et non pas dans une sphère de rotation [tadwîr]), et un pour la Sphère qui enveloppe le Tout, à savoir la sphère étoilée »[2].

Alexandre d'Aphrodise, rapporte Ibn Rushd, rejette la thèse des moteurs particuliers des sphères relatifs au mouvement diurne, et c'est dans son traité *Des Principes du Tout*, que nous avons publié dans notre recueil : *Aristote chez les Arabes* (Le Caire, 1947) et traduit dans notre livre : *La Transmission de la Philosophie grecque au Monde Arabe* (Paris, 1968). Car Alexandre estime que le moteur de toutes les sphères dans ce mouvement diurne est un seul moteur. Par là il est en désaccord avec Aristote. Ibn Rushd tranche le différend en faveur d'Aristote. Il dit : « si nous mettons qu'il y a une sphère propre à chacune des sept planètes, sur laquelle elle se meut de ce mouvement diurne — comme il en est convenu parmi les mathématiciens — il vaut mieux supposer pour chacune d'elles dans ce mouvement diurne un moteur propre, sinon la nature aurait fait quelque chose en vain. Car supposer une sphère qui n'a point un mouvement propre est vain. Mais si nous supposons qu'il en est ainsi, le mouvement diurne ne serait pas un en vérité, puisqu'il n'est pas le fait d'un seul moteur. S'il arrive qu'il soit égal en temps seulement, mais en lui-même il est plusieurs mouvements selon des distances différentes et produits par différents moteurs, il serait ainsi un par accident ».

Ibn Rushd conclut en disant que le nombre de moteurs est quarante-

(1) Ibn Rushd : *Commentaire moyen sur la Métaphysique*, p. 136. Édition Heyderabad, 1365 h.

(2) Ibn Rushd : *Commentaire moyen sur la Métaphysique*, p. 135, éd. Heyderabad, 1365 h. G. Quadri (*La filosofia degli Arabi nel suo fiore*, vol. II, p. 93, n. 2) veut corriger ainsi : 2 pour le Soleil, au lieu de : 1. Il a raison, puisque sinon le nombre total serait 37 et non pas 38 comme le dit Ibn Rushd au début. Seulement le texte que nous donnons est celui de toute les éditions (C. Quiroz Rodriguez, p. 212, n. de sa traduction ; p. 135, de l'éd. de Heyderabad : wa wâḥidat-un li al-shams).



cinq, à savoir : trente-huit pour la sphère des étoiles fixes et les sept planètes, et sept pour les mouvements diurnes de chacune des sphères[1].

Il n'est pas possible de réduire ce nombre, affirme notre philosophe. Supposer, comme d'aucuns l'ont fait, que pour chaque sphère il n'y a qu'un seul moteur par lequel la planète se meut, et puis de cette planète émanent des forces par lesquelles s'effectueraient les autres mouvements, est absurde. Car, explique-t-il, le mouvement de ces sphères, si nous supposons qu'il provient de la conception des choses en tant qu'elles ne sont pas en la matière — il est clair que les autres mouvements qui existent pour chacune des planètes ne sont pas dus à la conception de la planète, ni au désir orienté vers elle. Il n'y a pas non plus de forces qui émanent de la planète aux autres parties de ses sphères, puisqu'elle n'a comme parties de l'âme que l'espèce qui se fait par la conception intellectuelle[2].

Les principes moteurs

Après avoir montré le nombre de moteurs, Ibn Rushd passe à un autre point : à savoir : quelle sorte d'existence ont ces moteurs, sous quel aspect sont-ils moteurs, et selon combien de manières ils sont les principes de ces corps sensibles divins?

Pour y répondre, Ibn Rushd recourt à la psychologie, « car la plupart des principes employés ici sont empruntés à cette science... En cette science il est montré que les formes ont deux sortes d'existence : une existence sensible, ou semblable au sensible — c'est l'existence qu'elles ont en tant qu'elles sont dans la matière ; — et une existence intelligible, qui leur revient en tant qu'on les abstrait (ou les dépouille) de la matière. Si donc ces principes [= les moteurs] ont des formes d'être qui ne sont pas en une matière, nécessairement ils sont des Intelligences séparées, puisque les formes, en tant que formes, n'ont pas une troisième sorte d'existence.

S'il est établi que l'existence de ces moteurs est en tant qu'ils sont des intelligences, voyons de quelle façon meuvent-ils les corps célestes. Il n'y a d'autre façon que celle de la conception intelligible suivie du désir, comme l'image de l'aimé meut l'amant[3]. S'il en est ainsi, les corps célestes sont nécessairement pourvus d'intelligences, puisqu'ils conçoivent : c'est une preuve de leur existence. Puisque le mouvement se fait avec désir, ils sont nécessairement pourvus du désir rationnel. Ils n'ont des

(1) Ibn Rushd : *Commentaire moyen sur la Métaphysique*, p. 136. Éd. Heyderabad, 1365 h.

(2) Ibn Rushd : *op. cit.*, p. 139.

(3) Dans le texte (p. 141, l. 3-4) : yuḥarrik ṣûrat al-'âshiq al-ma'shûq (= comme l'image de l'amant meut l'aimé), mais cela doit être une faute.

parties de l'âme que cette partie-là seulement ; car, il n'est pas possible que les corps célestes aient des sens. En effet, les sens sont donnés à l'animal pour son salut. Or, ces corps sont éternels. Ils n'ont pas non plus des forces imaginatives, comme le prétend Ibn Sînâ, car les forces imaginatives ne peuvent pas exister sans les sens, comme il est démontré en psychologie. Car, les forces imaginatives sont là pour que l'animal les emploie pour se mouvoir en l'absence des sensibles ; et cela est dans la plupart des cas pour le salut de l'animal. D'ailleurs, si c'était vrai ce que disait Ibn Sînâ, à savoir que les corps célestes imaginent les positions qu'ils occupent, leur mouvement ne serait pas un ni continu, à cause de la succession de la divergence des choses imaginées et la divergence des états. En fait, les positions sont dues à une sorte d'accident et les unes relativement aux autres : par exemple l'inclination du mouvement du soleil vient de la position de sa sphère par rapport à la Grande Sphère. — Et puisqu'il est impossible que ces corps possèdent l'imagination, ils ne peuvent pas avoir des mouvements particuliers ; leur mouvement est, en effet, un et continu de la manière qui suit : lorsqu'ils conçoivent le bien, dont la conception est leur perfection, ils désirent l'imiter en perfection, en acquérant de leur existence le meilleur des états possibles »[1].

Les moteurs ne sont pas seulement moteurs des corps célestes, mais encore donateurs de leurs formes par lesquelles ils sont ce qu'ils sont. Par là, ils sont en quelque sorte, et de ce point de vue, leurs auteurs, puisque l'agent (ou auteur) est ce qui donne l'essence à une chose, que son action soit continue ou intermittente. Puisqu'ils sont aussi ceux par le désir desquels les corps célestes se meuvent, ils sont leur fin. Ainsi ces principes moteurs sont pour les corps célestes comme leur forme, leur agent et leur fin[2].

Ces principes sont des substances, car les principes des substances sont nécessairement des substances, et à plus forte raison puisque leurs substances sont exemptes de matière.

« De même il semble que ces principes sont vivants ; ils se réjouissent de leurs essences. Le premier d'entre eux est le Vivant dont aucune autre vie n'est plus parfaite que la sienne, et dont le plaisir n'est égalé par aucun autre plaisir. Car, il est l'heureux par soi, tandis que tout autre que lui n'éprouve de la félicité et de la joie qu'à travers Lui. Le nom de vie s'applique chez nous au plus bas rang de perception, à savoir la perception par les sens. Comment ne serait-il pas appliqué, et à plus forte raison, à ce qui perçoit le meilleur perçu par la meilleure perception ! De même le plaisir : puisqu'il est une ombre indissociable de la perception, et qu'il se différencie selon la différenciation des percepteurs, en eux-mêmes et en la durée de leur perception, comment ne serait-il pas, et à

(1) Ibn Rushd : *Commentaire moyen sur la Métaphysique*, pp. 140-142. Éd. Heyderabad, 1365 h. (= 1946 J.-C.).

(2) Cf. *ibidem*, p. 143.

plus forte raison, le jouissant par excellence ! Car chacun d'eux, à l'exception du Premier, se réjouit de par lui-même, et par le Premier, heureux par lui-même et par le Premier ; mais le Premier est celui qui se réjouit de par lui-même seulement, et Il est heureux par lui-même seulement. Puisque sa perception est la plus noble des perceptions, son plaisir est le plus grand plaisir. S'Il a en commun avec eux qu'ils se réjouissent toujours d'une jouissance éternelle, le plaisir des autres (principes) n'est éternel que grâce au Premier, tandis que le plaisir de Celui-ci Il l'a par lui-même »[1].

Ici Ibn Rushd commente, ou paraphrase plutôt, ce qu'Aristote dit dans le chapitre 9 du livre XII de la *Métaphysique* d'Aristote.

(1) Ibn Rushd : *Commentaire moyen sur la Métaphysique*, p. 154, éd. Heyderabad.

La Psychologie d'Ibn Rushd

La théorie de l'Intellect

Ceci nous amène à parler de la psychologie d'Ibn Rushd, surtout de la théorie de l'intellect actif, qui est le trait d'union entre sa métaphysique et sa psychologie.

On peut étudier la psychologie chez Ibn Rushd dans ses livres suivants :

1. Grand commentaire sur le *De Anima* d'Aristote ;
2. Commentaire moyen sur le *De Anima* d'Aristote[1] ;
3. *De animae beatitudine*[2] ;
4. *Epistola de connexione intellectus abstracti cum homine*[3] ;
5. *Tractatus Averoys qualiter intellectus materialis conjungatur intelligentiae abstractae*, qui se trouve en deux manuscrits : *a)* à la bibliothèque Saint-Marc, à Venise (cf. VI, nº 52) sous ce titre ; *b)* et à la bibliothèque Nationale à Paris (anc. fonds latin, nº 6510) sous le titre : *Epistola de intellectu*, dont Renan a publié quelques extraits en appendice à son *Averroès et l'Averroisme* (appendice VI).

Nous avons comparé le texte de cet *Epistola de intellectu*, avec le texte arabe publié par le P. Morata en 1923, d'après un manuscrit de l'Escurial, et nous les avons trouvés identiques. Mais le texte arabe est attribué dans le manuscrit expressément au fils de notre philosophe, et non pas au philosophe lui-même. Ce fils s'appelle : « Abû Muḥammad ʿAbdullâh ibn al-shaikh al-faqîh al-ʿâlim al-qâḍî al-imâm al-awḥad Abî al-Walîd Muḥammad ibn Muḥammad ibn Rushd ». Et nous savons en fait que notre philosophe eut un fils qui s'appela : « Abû Muḥammad ʿAbdullâh, qui fut un médecin et bien instruit en cet art » (Ibn Abî Uṣaibiʿah, apud Renan, *op. cit.*, p. 453, ll. 7-8). — Par contre, Steinschneider, d'après ce que rapporte Renan (*op. cit.*, p. 66, n. 4), prétend que l'*Epistola de*

(1) Imprimé à Heyderabad, en 1366 h. (1947 J.-C.), 93 pages ; impression reprise par A. al-Ahwâni : *Talkhîs kitâb al-nafs li Abî al-Walîd ibn Rushd*, Le Caire, 1950, pp. 3-101, d'après le manuscrit de Madrid et celui du Caire.

(2) *Opera*, t. IX.

(3) *Opera*, t. IX.



connexione intellectus abstracti cume homine est attribué chez les Juifs à Ibn Rushd le grand-père !

D'autre part, dans son *Grand commentaire sur le* De Anima[1] (lib. III, summa I, cap. V, comm. 6) Ibn Rushd nous apprend qu'il avait auparavant donné une exposition de l'*Epistola continuationis intellectus cum homine* composée par Ibn Bâjjah. Mais l'*Epistola de connexione* d'Ibn Rushd (*opera omnia*, t. IX) ne peut pas être identifiée avec cette exposition de l'épître de la Connexion *(risâlat al-ittiṣâl)* d'Ibn Bâjjah (publiée par Asín Palacios, in *Al-Andalus*, 1942, d'après les deux manuscrits : Berlin 5060, et Bodley à Oxford, n. 206).

***

Dans cette psychologie d'Ibn Rushd, deux points nous intéressent :

1. L'intellect et ses différentes espèces ;
2. L'immortalité de l'âme.

1. *L'intellect et ses différentes espèces*

Y a-t-il une force rationnelle indépendante ? Est-ce tantôt une puissance, et tantôt un acte, ou bien est-ce un acte toujours ou bien encore une partie d'elle est en puissance, et une autre partie en acte ? Voilà les questions qu'il faut se poser en traitant de la force rationnelle. Les Anciens ont émis à ce sujet des opinions très divergentes.

En résolvant ces questions, on peut savoir ce qui est beaucoup plus intéressant, à savoir : est-elle éternelle, ou contingente et corruptible ? Ou bien, est-elle composée d'une partie éternelle, et d'une partie contingente ? Si elle est tantôt une puissance et tantôt un acte, elle doit avoir une matière ; quelle est cette matière, quel est son rang, et quel est le substrat de cette disposition et puissance ? Ce substrat, est-il un corps, une âme, ou un intellect ? Quel est, enfin, le moteur de cette puissance, ce qui la fait passer à l'acte ?

Les prémisses à prendre pour répondre à toutes ces questions sont : ou bien des conclusions des syllogismes, démontrées en ce qui précède de cette science de psychologie, ou bien des choses évidentes d'elles-mêmes, ou bien des énoncés composés de ces deux espèces de conclusions.

Il commence par démontrer l'existence de cette force intellectuelle indépendante :

Les notions conçues sont de deux sortes : ou bien universelles, ou bien singulières. Ces deux sortes sont très différentes, car l'*universel* est la perception de la notion générale donnée de matière, tandis que le *singulier* est la perception de la notion dans la matière. Puisqu'il en est ainsi, la

(1) Et aussi dans le *Commentaire moyen du De Anima*, p. 91, éd. Ahwânî.



faculté qui conçoit l'un est nécessairement différente de celle qui conçoit l'autre.

On a établi que la sensation et l'imagination perçoivent les notions en une matière, même si elles ne les admettent pas matériellement. Par exemple, nous ne pouvons pas imaginer la couleur dénuée de grandeur et de forme ; à plus forte raison nous ne pouvons pas la sentir dénuée de grandeur et de forme. Bref, nous ne pouvons pas imaginer les sensibles dénués de matière ; nous les saisissons en une matière, en laquelle ils se sont individualisés.

Tout le contraire est la perception de l'universel et de l'essence : car nous les abstrayons de la matière entièrement. Aussi la faculté qui conçoit les notions dénuées de toute matière doit-elle être tout autre.

Il est clair que l'acte de cette faculté n'est pas seulement de concevoir la notion dénuée de matière, mais aussi de composer les notions les unes avec les autres, et de juger les unes par les autres. Car, la composition est un acte de celui qui conçoit les simples. Le premier acte de cette faculté s'appelle : concept, le deuxième : jugement.

L'animal n'a d'autres facultés que celles de sensation et d'imagination, qui suffisent pour assurer sa subsistance. Mais l'homme, à l'exclusion de tout autre animal, a en plus de ces deux facultés, celle de saisir les notions dénuées de la matière, de les composer les unes avec les autres, de les déduire les unes des autres, de manière à ce que s'en produisent plusieurs arts utiles à son existence et à sa subsistance. Aussi fut-il nécessaire que cette faculté lui soit donnée.

Mais la nature ne s'est pas contentée de lui donner cela, à savoir : de lui donner les principes de l'idée utile à l'action, mais il semble qu'elle lui a donné en outre d'autres principes qui ne sont pas du tout ordonnés en vue de l'action, ni qui sont utiles nécessairement à son existence sensible ; mais ils lui sont donnés en vue du meilleur : ce sont les principes des sciences théoriques. Puisqu'il en est ainsi, cette faculté rationnelle est donnée à l'homme en vue du meilleur absolument, et non pas du meilleur par rapport à son existence sensible.

C'est pourquoi cette faculté se divise d'abord en deux : l'une s'appelle la raison pratique, et l'autre s'appelle la raison théorique ; cette division découle de la division de ses conceptions.

La faculté pratique est commune à tous les hommes ; ils n'y diffèrent que par le plus et le moins. Quant à la faculté théorique, elle est très divine *(ilâhyyat-un jidd-an)*. Elle n'existe que chez quelques hommes.

Par la faculté pratique, l'homme aime et haït, s'associe et devient ami, bref c'est d'elle que proviennent les vertus formelles, car l'existence de ces vertus n'est autre que l'existence des imaginations qui nous poussent à accomplir ces actes, de la manière la plus juste. L'intellect qu'Aristote mentionne dans le livre VI de l'*Ethique* à Nicomaque est, jusqu'à un certain point, du domaine de cette faculté pratique.

Quant à la faculté théorique, les péripatéticiens, dès le temps de Platon,

se sont disputés à son sujet. « Nous en traitons selon nos forces, et selon l'aide qui nous est parvenue de ceux qui nous ont devancé »[1].

Voyons tout d'abord si ces intelligibles théoriques existent toujours en acte ; ou s'ils existent d'abord en puissance, et puis en acte, et alors ils seraient, jusqu'à un certain point, hyliques? Dire que quelques-uns existent toujours en acte, et quelques autres existent en puissance, est faux, puisque les formes ne se divisent pas par elles-mêmes ; mais cette division provient du fait de la matière, c'est-à-dire en tant qu'elles s'individuent.

Nous devons voir si leur connexion avec nous est semblable à la connexion entre les choses séparées et les matières, comme on dit de l'Intellect actif qu'il se met en connexion avec nous lors de l'acquisition, de manière à ce qu'il n'y aurait pas de différence entre leur existence pour nous dès la prime jeunesse, et lors de la maturité en ce fait qu'ils existent en acte, seulement à l'âge de la prime jeunesse ils furent cachés par l'humidité. Bref, nous devons dire qu'en nous il y avait quelque état qui nous empêcha de les saisir ; mais quand le sujet apte à les recevoir se trouve prêt, ces intelligibles apparaissent et sont perçus. Pour devenir intelligibles, ils n'ont pas besoin d'un moteur de son espèce, mais au besoin cela se ferait par accident, comme par exemple celui qui polit un miroir est, jusqu'à un certain point, cause de la réflexion des images en ce miroir.

Nous ne devons pas non plus dire qu'ils existent pour nous dès la prime jeunesse à la manière de forces hyliques, ou que leur connexion avec nous est une connexion hylique, c'est-à-dire une connexion des formes avec des matières.

Si nous étudions les intelligibles, nous verrons qu'ils ont en propre beaucoup de choses par lesquelles paraît leur différence avec les autres formes psychiques ; et de ces choses propres on a conclu qu'ils existent toujours en acte, et qu'ils ne sont pas composés, car tout composé est corruptible, étant donné qu'il a une matière.

Alors quelles sont ces choses que les intelligibles ont en propre et qui les différencient des autres formes psychiques?

a. D'abord ils sont un en tant qu'ils sont intelligibles, et multiples en tant qu'ils sont individués et dans une matière ;

b. Ensuite, leur perception est infinie, tandis que la perception des autres forces est finie ;

c. En troisième lieu, la perception, par rapport à ces intelligibles, est le perçu ; aussi dit-on que l'intellect est l'intelligible même. La raison de cela est que lorsque l'intellect abstrait les formes des choses intelligées, les abstrait de la matière, et les admet d'une admission non hylique, il

(1) Ibn Rushd : *Commentaire moyen sur le De Anima*, p. 67, éd. Heyderabad ; p. 72, éd. Ahwânî.



r soi-même. Il n'en est pas de même du sens, e sentir soi-même ;

l'intellect augmente avec la vieillesse, tandis que l'âme baissent.

s des intelligibles n'impliquent pas nécessairement e toujours. Voyons s'il leur advient ce qui est propre s d'une manière absolue, ou non. Cela consiste en emière est que l'existence des formes soit consécutive l'essence, et par là elles seraient contingentes ; la lles soient multiples selon la multiplication des sujets cation essentielle, et non pas accidentelle. Or, lorsque omment nous acquérons les intelligibles, et surtout les se composent les prémisses empiriques, il paraîtra que ligés, pour les acquérir, de sentir d'abord, et d'imaginer quoi nous pourrons former l'universel. Aussi celui à qui ns, lui manquera par là-même un intelligible ; en effet, né aveugle ne peut jamais concevoir l'intelligible de la lui qui ne sent la personne d'une espèce, ne peut pas en avoir comme pour nous ici en Andalousie le cas de l'éléphant : vons jamais vu, aussi ne pouvons-nous pas en former un éral. Ajoutons à la sensation et à l'imagination, la mémoire, tion de la sensation une fois après l'autre, pour qu'on puisse niversel. C'est pourquoi les intelligibles demandent du temps rmer.

l'existence de ces intelligibles est consécutive à un changement ils sont nécessairement pourvus d'une matière. Ils existent en puissance, puis en acte. Ils sont contingents et corruptibles, tout contingent est corruptible. Il semble aussi qu'ils sont les par la multiplicité des sujets.

intelligibles dépendent des objets qui sont en dehors de l'âme. ils n'existent pas en dehors de l'âme : ils sont *in mente*, mais non *n re*, comme le prétend Platon.

ef, ces intelligibles sont soumis au changement ; ils sont multiples la multiplicité de leurs objets, mais non pas de la même manière n laquelle les formes individuelles se multiplient. Ils ont une matière. sont contingents et corruptibles.

Puisqu'ils ont une matière, ils doivent être composés d'une chose qui rait comme leur matière, et d'une chose qui serait leur forme. Ce qui st comme leur forme est quelque chose qui n'est ni engendré ni corruptible. Cela peut se démontrer par des prémisses : la *première* est que toute forme intelligible est ou bien hylique, ou bien non-hylique ; la *deuxième* est que toute forme hylique est intelligée en acte lorsqu'elle est intelligée, sinon elle est intelligée en puissance ; la *troisième* est que toute forme non-hylique est intellect, qu'elle intellige ou qu'elle n'intellige pas ; la *quatrième* et la *cinquième* sont la conversion de ces deux prémisses,

connexione intellectus abstracti cume homine est attribué chez les Juifs à Ibn Rushd le grand-père !

D'autre part, dans son *Grand commentaire sur le* De Anima[1] (lib. III, summa I, cap. V, comm. 6) Ibn Rushd nous apprend qu'il avait auparavant donné une exposition de l'*Epistola continuationis intellectus cum homine* composée par Ibn Bâjjah. Mais l'*Epistola de connexione* d'Ibn Rushd (*opera omnia*, t. IX) ne peut pas être identifiée avec cette exposition de l'épître de la Connexion *(risâlat al-ittiṣâl)* d'Ibn Bâjjah (publiée par Asín Palacios, in *Al-Andalus*, 1942, d'après les deux manuscrits : Berlin 5060, et Bodley à Oxford, n. 206).

***

Dans cette psychologie d'Ibn Rushd, deux points nous intéressent :

1. L'intellect et ses différentes espèces ;
2. L'immortalité de l'âme.

1. *L'intellect et ses différentes espèces*

Y a-t-il une force rationnelle indépendante? Est-ce tantôt une puissance, et tantôt un acte, ou bien est-ce un acte toujours ou bien encore une partie d'elle est en puissance, et une autre partie en acte? Voilà les questions qu'il faut se poser en traitant de la force rationnelle. Les Anciens ont émis à ce sujet des opinions très divergentes.

En résolvant ces questions, on peut savoir ce qui est beaucoup plus intéressant, à savoir : est-elle éternelle, ou contingente et corruptible? Ou bien, est-elle composée d'une partie éternelle, et d'une partie contingente? Si elle est tantôt une puissance et tantôt un acte, elle doit avoir une matière ; quelle est cette matière, quel est son rang, et quel est le substrat de cette disposition et puissance? Ce substrat, est-il un corps, une âme, ou un intellect? Quel est, enfin, le moteur de cette puissance, ce qui la fait passer à l'acte?

Les prémisses à prendre pour répondre à toutes ces questions sont : ou bien des conclusions des syllogismes, démontrées en ce qui précède de cette science de psychologie, ou bien des choses évidentes d'elles-mêmes, ou bien des énoncés composés de ces deux espèces de conclusions.

Il commence par démontrer l'existence de cette force intellectuelle indépendante :

Les notions conçues sont de deux sortes : ou bien universelles, ou bien singulières. Ces deux sortes sont très différentes, car l'*universel* est la perception de la notion générale donnée de matière, tandis que le *singulier* est la perception de la notion dans la matière. Puisqu'il en est ainsi, la

(1) Et aussi dans le *Commentaire moyen du De Anima*, p. 91, éd. Ahwânî.



lui arrive de s'intelliger soi-même. Il n'en est pas de même du sens, puisqu'il ne peut pas se sentir soi-même ;

d. Quatrièmement, l'intellect augmente avec la vieillesse, tandis que les autres facultés de l'âme baissent.

Mais ces propriétés des intelligibles n'impliquent pas nécessairement qu'ils existent en acte toujours. Voyons s'il leur advient ce qui est propre aux images hyliques d'une manière absolue, ou non. Cela consiste en deux choses : la première est que l'existence des formes soit consécutive au changement de l'essence, et par là elles seraient contingentes ; la deuxième est qu'elles soient multiples selon la multiplication des sujets par une multiplication essentielle, et non pas accidentelle. Or, lorsque nous étudions comment nous acquérons les intelligibles, et surtout les intelligibles dont se composent les prémisses empiriques, il paraîtra que nous sommes obligés, pour les acquérir, de sentir d'abord, et d'imaginer ensuite, après quoi nous pourrons former l'universel. Aussi celui à qui manque un sens, lui manquera par là-même un intelligible ; en effet, celui qui est né aveugle ne peut jamais concevoir l'intelligible de la lumière, et celui qui ne sent la personne d'une espèce, ne peut pas en avoir l'intelligible, comme pour nous ici en Andalousie le cas de l'éléphant : nous ne l'avons jamais vu, aussi ne pouvons-nous pas en former un concept général. Ajoutons à la sensation et à l'imagination, la mémoire, et la répétition de la sensation une fois après l'autre, pour qu'on puisse former l'universel. C'est pourquoi les intelligibles demandent du temps pour se former.

Si donc l'existence de ces intelligibles est consécutive à un changement essentiel, ils sont nécessairement pourvus d'une matière. Ils existent d'abord en puissance, puis en acte. Ils sont contingents et corruptibles, puisque tout contingent est corruptible. Il semble aussi qu'ils sont multiples par la multiplicité des sujets.

Ces intelligibles dépendent des objets qui sont en dehors de l'âme. Mais ils n'existent pas en dehors de l'âme : ils sont *in mente*, mais non pas *in re*, comme le prétend Platon.

Bref, ces intelligibles sont soumis au changement ; ils sont multiples par la multiplicité de leurs objets, mais non pas de la même manière selon laquelle les formes individuelles se multiplient. Ils ont une matière. Ils sont contingents et corruptibles.

Puisqu'ils ont une matière, ils doivent être composés d'une chose qui serait comme leur matière, et d'une chose qui serait leur forme. Ce qui [illegible] comme leur forme est quelque chose qui n'est ni engendré ni corrup- [illegible] Cela peut se démontrer par des prémisses : la *première* est que [illegible]me intelligible est ou bien hylique, ou bien non-hylique ; la [illegible] que toute forme hylique est intelligée en acte lorsqu'elle est [illegible] elle est intelli[illegible]n puissance ; la *troisième* est que toute [illegible] est intelle[illegible]'elle intellige ou qu'elle n'intellige pas ; [illegible]nquièm[illegible] la conversion de ces deux prémisses,

se sont disputés à son sujet. « Nous en traitons selon nos forces, et selon l'aide qui nous est parvenue de ceux qui nous ont devancé »[1].

Voyons tout d'abord si ces intelligibles théoriques existent toujours en acte ; ou s'ils existent d'abord en puissance, et puis en acte, et alors ils seraient, jusqu'à un certain point, hyliques? Dire que quelques-uns existent toujours en acte, et quelques autres existent en puissance, est faux, puisque les formes ne se divisent pas par elles-mêmes ; mais cette division provient du fait de la matière, c'est-à-dire en tant qu'elles s'individuent.

Nous devons voir si leur connexion avec nous est semblable à la connexion entre les choses séparées et les matières, comme on dit de l'Intellect actif qu'il se met en connexion avec nous lors de l'acquisition, de manière à ce qu'il n'y aurait pas de différence entre leur existence pour nous dès la prime jeunesse, et lors de la maturité en ce fait qu'ils existent en acte, seulement à l'âge de la prime jeunesse ils furent cachés par l'humidité. Bref, nous devons dire qu'en nous il y avait quelque état qui nous empêcha de les saisir ; mais quand le sujet apte à les recevoir se trouve prêt, ces intelligibles apparaissent et sont perçus. Pour devenir intelligibles, ils n'ont pas besoin d'un moteur de son espèce, mais au besoin cela se ferait par accident, comme par exemple celui qui polit un miroir est, jusqu'à un certain point, cause de la réflexion des images en ce miroir.

Nous ne devons pas non plus dire qu'ils existent pour nous dès la prime jeunesse à la manière de forces hyliques, ou que leur connexion avec nous est une connexion hylique, c'est-à-dire une connexion des formes avec des matières.

Si nous étudions les intelligibles, nous verrons qu'ils ont en propre beaucoup de choses par lesquelles paraît leur différence avec les autres formes psychiques ; et de ces choses propres on a conclu qu'ils existent toujours en acte, et qu'ils ne sont pas composés, car tout composé est corruptible, étant donné qu'il a une matière.

Alors quelles sont ces choses que les intelligibles ont en propre et qui les différencient des autres formes psychiques?

a. D'abord ils sont un en tant qu'ils sont intelligibles, et multiples en tant qu'ils sont individués et dans une matière ;

b. Ensuite, leur perception est infinie, tandis que la perception des autres forces est finie ;

c. En troisième lieu, la perception, par rapport à ces intelligibles, est le perçu ; aussi dit-on que l'intellect est l'intelligible même. La raison de cela est que lorsque l'intellect abstrait les formes des choses intelligées, les abstrait de la matière, et les admet d'une admission non hylique, il

(1) Ibn Rushd : *Commentaire moyen sur le De Anima*, p. 67, éd. Heyderabad ; p. 72, éd. Ahwânî.



lui arrive de s'intelliger soi-même. Il n'en est pas de même du sens, puisqu'il ne peut pas se sentir soi-même ;

d. Quatrièmement, l'intellect augmente avec la vieillesse, tandis que les autres facultés de l'âme baissent.

Mais ces propriétés des intelligibles n'impliquent pas nécessairement qu'ils existent en acte toujours. Voyons s'il leur advient ce qui est propre aux images hyliques d'une manière absolue, ou non. Cela consiste en deux choses : la première est que l'existence des formes soit consécutive au changement de l'essence, et par là elles seraient contingentes ; la deuxième est qu'elles soient multiples selon la multiplication des sujets par une multiplication essentielle, et non pas accidentelle. Or, lorsque nous étudions comment nous acquérons les intelligibles, et surtout les intelligibles dont se composent les prémisses empiriques, il paraîtra que nous sommes obligés, pour les acquérir, de sentir d'abord, et d'imaginer ensuite, après quoi nous pourrons former l'universel. Aussi celui à qui manque un sens, lui manquera par là-même un intelligible ; en effet, celui qui est né aveugle ne peut jamais concevoir l'intelligible de la lumière, et celui qui ne sent la personne d'une espèce, ne peut pas en avoir l'intelligible, comme pour nous ici en Andalousie le cas de l'éléphant : nous ne l'avons jamais vu, aussi ne pouvons-nous pas en former un concept général. Ajoutons à la sensation et à l'imagination, la mémoire, et la répétition de la sensation une fois après l'autre, pour qu'on puisse former l'universel. C'est pourquoi les intelligibles demandent du temps pour se former.

Si donc l'existence de ces intelligibles est consécutive à un changement essentiel, ils sont nécessairement pourvus d'une matière. Ils existent d'abord en puissance, puis en acte. Ils sont contingents et corruptibles, puisque tout contingent est corruptible. Il semble aussi qu'ils sont multiples par la multiplicité des sujets.

Ces intelligibles dépendent des objets qui sont en dehors de l'âme. Mais ils n'existent pas en dehors de l'âme : ils sont *in mente*, mais non pas *in re*, comme le prétend Platon.

Bref, ces intelligibles sont soumis au changement ; ils sont multiples par la multiplicité de leurs objets, mais non pas de la même manière selon laquelle les formes individuelles se multiplient. Ils ont une matière. Ils sont contingents et corruptibles.

Puisqu'ils ont une matière, ils doivent être composés d'une chose qui serait comme leur matière, et d'une chose qui serait leur forme. Ce qui est comme leur forme est quelque chose qui n'est ni engendré ni corruptible. Cela peut se démontrer par des prémisses : la *première* est que [...]e forme intelligible est ou bien hylique, ou bien non-hylique ; la [...]*ème* est que toute forme hylique est intelligée en acte lorsqu'elle est [...]ée, sinon elle est intelligée en puissance ; la *troisième* est que toute [...]on-hylique est intellect, qu'elle intellige ou qu'elle n'intellige pas ; [...]*ième* et la *cinquième* sont la conversion de ces deux prémisses,

connexione intellectus abstracti cume homine est attribué chez les Juifs à Ibn Rushd le grand-père !

D'autre part, dans son *Grand commentaire sur le* De Anima[1] (lib. III, summa I, cap. V, comm. 6) Ibn Rushd nous apprend qu'il avait auparavant donné une exposition de l'*Epistola continuationis intellectus cum homine* composée par Ibn Bâjjah. Mais l'*Epistola de connexione* d'Ibn Rushd (*opera omnia*, t. IX) ne peut pas être identifiée avec cette exposition de l'épître de la Connexion *(risâlat al-ittiṣâl)* d'Ibn Bâjjah (publiée par Asín Palacios, in *Al-Andalus*, 1942, d'après les deux manuscrits : Berlin 5060, et Bodley à Oxford, n. 206).

***

Dans cette psychologie d'Ibn Rushd, deux points nous intéressent :

1. L'intellect et ses différentes espèces ;
2. L'immortalité de l'âme.

1. *L'intellect et ses différentes espèces*

Y a-t-il une force rationnelle indépendante? Est-ce tantôt une puissance, et tantôt un acte, ou bien est-ce un acte toujours ou bien encore une partie d'elle est en puissance, et une autre partie en acte? Voilà les questions qu'il faut se poser en traitant de la force rationnelle. Les Anciens ont émis à ce sujet des opinions très divergentes.

En résolvant ces questions, on peut savoir ce qui est beaucoup plus intéressant, à savoir : est-elle éternelle, ou contingente et corruptible? Ou bien, est-elle composée d'une partie éternelle, et d'une partie contingente? Si elle est tantôt une puissance et tantôt un acte, elle doit avoir une matière ; quelle est cette matière, quel est son rang, et quel est le substrat de cette disposition et puissance? Ce substrat, est-il un corps, une âme, ou un intellect? Quel est, enfin, le moteur de cette puissance, ce qui la fait passer à l'acte?

Les prémisses à prendre pour répondre à toutes ces questions sont : ou bien des conclusions des syllogismes, démontrées en ce qui précède de cette science de psychologie, ou bien des choses évidentes d'elles-mêmes, ou bien des énoncés composés de ces deux espèces de conclusions.

Il commence par démontrer l'existence de cette force intellectuelle indépendante :

Les notions conçues sont de deux sortes : ou bien universelles, ou bien singulières. Ces deux sortes sont très différentes, car l'*universel* est la perception de la notion générale donnée de matière, tandis que le *singulier* est la perception de la notion dans la matière. Puisqu'il en est ainsi, la

(1) Et aussi dans le *Commentaire moyen du De Anima*, p. 91, éd. Ahwânî.



lui arrive de s'intelliger soi-même. Il n'en est pas de même du sens, puisqu'il ne peut pas se sentir soi-même ;

d. Quatrièmement, l'intellect augmente avec la vieillesse, tandis que les autres facultés de l'âme baissent.

Mais ces propriétés des intelligibles n'impliquent pas nécessairement qu'ils existent en acte toujours. Voyons s'il leur advient ce qui est propre aux images hyliques d'une manière absolue, ou non. Cela consiste en deux choses : la première est que l'existence des formes soit consécutive au changement de l'essence, et par là elles seraient contingentes ; la deuxième est qu'elles soient multiples selon la multiplication des sujets par une multiplication essentielle, et non pas accidentelle. Or, lorsque nous étudions comment nous acquérons les intelligibles, et surtout les intelligibles dont se composent les prémisses empiriques, il paraîtra que nous sommes obligés, pour les acquérir, de sentir d'abord, et d'imaginer ensuite, après quoi nous pourrons former l'universel. Aussi celui à qui manque un sens, lui manquera par là-même un intelligible ; en effet, celui qui est né aveugle ne peut jamais concevoir l'intelligible de la lumière, et celui qui ne sent la personne d'une espèce, ne peut pas en avoir l'intelligible, comme pour nous ici en Andalousie le cas de l'éléphant : nous ne l'avons jamais vu, aussi ne pouvons-nous pas en former un concept général. Ajoutons à la sensation et à l'imagination, la mémoire, et la répétition de la sensation une fois après l'autre, pour qu'on puisse former l'universel. C'est pourquoi les intelligibles demandent du temps pour se former.

Si donc l'existence de ces intelligibles est consécutive à un changement essentiel, ils sont nécessairement pourvus d'une matière. Ils existent d'abord en puissance, puis en acte. Ils sont contingents et corruptibles, puisque tout contingent est corruptible. Il semble aussi qu'ils sont multiples par la multiplicité des sujets.

Ces intelligibles dépendent des objets qui sont en dehors de l'âme. Mais ils n'existent pas en dehors de l'âme : ils sont *in mente*, mais non pas *in re*, comme le prétend Platon.

Bref, ces intelligibles sont soumis au changement ; ils sont multiples par la multiplicité de leurs objets, mais non pas de la même manière selon laquelle les formes individuelles se multiplient. Ils ont une matière. Ils sont contingents et corruptibles.

Puisqu'ils ont une matière, ils doivent être composés d'une chose qui serait comme leur matière, et d'une chose qui serait leur forme. Ce qui est comme leur forme est quelque chose qui n'est ni engendré ni corruptible. Cela peut se démontrer par des prémisses : la *première* est que te forme intelligible est ou bien hylique, ou bien non-hylique ; la *ième* est que toute forme hylique est intelligée en acte lorsqu'elle est gée, sinon elle est intelligée en puissance ; la *troisième* est que toute on-hylique est intellect, qu'elle intellige ou qu'elle n'intellige pas ; *ème* et la *cinquième* sont la conversion de ces deux prémisses,



se sont disputés à son sujet. « Nous en traitons selon nos forces, et selon l'aide qui nous est parvenue de ceux qui nous ont devancé »[1].

Voyons tout d'abord si ces intelligibles théoriques existent toujours en acte ; ou s'ils existent d'abord en puissance, et puis en acte, et alors ils seraient, jusqu'à un certain point, hyliques? Dire que quelques-uns existent toujours en acte, et quelques autres existent en puissance, est faux, puisque les formes ne se divisent pas par elles-mêmes ; mais cette division provient du fait de la matière, c'est-à-dire en tant qu'elles s'individuent.

Nous devons voir si leur connexion avec nous est semblable à la connexion entre les choses séparées et les matières, comme on dit de l'Intellect actif qu'il se met en connexion avec nous lors de l'acquisition, de manière à ce qu'il n'y aurait pas de différence entre leur existence pour nous dès la prime jeunesse, et lors de la maturité en ce fait qu'ils existent en acte, seulement à l'âge de la prime jeunesse ils furent cachés par l'humidité. Bref, nous devons dire qu'en nous il y avait quelque état qui nous empêcha de les saisir ; mais quand le sujet apte à les recevoir se trouve prêt, ces intelligibles apparaissent et sont perçus. Pour devenir intelligibles, ils n'ont pas besoin d'un moteur de son espèce, mais au besoin cela se ferait par accident, comme par exemple celui qui polit un miroir est, jusqu'à un certain point, cause de la réflexion des images en ce miroir.

Nous ne devons pas non plus dire qu'ils existent pour nous dès la prime jeunesse à la manière de forces hyliques, ou que leur connexion avec nous est une connexion hylique, c'est-à-dire une connexion des formes avec des matières.

Si nous étudions les intelligibles, nous verrons qu'ils ont en propre beaucoup de choses par lesquelles paraît leur différence avec les autres formes psychiques ; et de ces choses propres on a conclu qu'ils existent toujours en acte, et qu'ils ne sont pas composés, car tout composé est corruptible, étant donné qu'il a une matière.

Alors quelles sont ces choses que les intelligibles ont en propre et qui les différencient des autres formes psychiques?

a. D'abord ils sont un en tant qu'ils sont intelligibles, et multiples en tant qu'ils sont individués et dans une matière ;

b. Ensuite, leur perception est infinie, tandis que la perception des autres forces est finie ;

c. En troisième lieu, la perception, par rapport à ces intelligibles, est le perçu ; aussi dit-on que l'intellect est l'intelligible même. La raison de cela est que lorsque l'intellect abstrait les formes des choses intelligées, les abstrait de la matière, et les admet d'une admission non hylique, il

(1) Ibn Rushd : *Commentaire moyen sur le De Anima*, p. 67, éd. Heyderabad ; p. 72, éd. Ahwânî.



lui arrive de s'intelliger soi-même. Il n'en est pas de même du sens, puisqu'il ne peut pas se sentir soi-même ;

d. Quatrièmement, l'intellect augmente avec la vieillesse, tandis que les autres facultés de l'âme baissent.

Mais ces propriétés des intelligibles n'impliquent pas nécessairement qu'ils existent en acte toujours. Voyons s'il leur advient ce qui est propre aux images hyliques d'une manière absolue, ou non. Cela consiste en deux choses : la première est que l'existence des formes soit consécutive au changement de l'essence, et par là elles seraient contingentes ; la deuxième est qu'elles soient multiples selon la multiplication des sujets par une multiplication essentielle, et non pas accidentelle. Or, lorsque nous étudions comment nous acquérons les intelligibles, et surtout les intelligibles dont se composent les prémisses empiriques, il paraîtra que nous sommes obligés, pour les acquérir, de sentir d'abord, et d'imaginer ensuite, après quoi nous pourrons former l'universel. Aussi celui à qui manque un sens, lui manquera par là-même un intelligible ; en effet, celui qui est né aveugle ne peut jamais concevoir l'intelligible de la lumière, et celui qui ne sent la personne d'une espèce, ne peut pas en avoir l'intelligible, comme pour nous ici en Andalousie le cas de l'éléphant : nous ne l'avons jamais vu, aussi ne pouvons-nous pas en former un concept général. Ajoutons à la sensation et à l'imagination, la mémoire, et la répétition de la sensation une fois après l'autre, pour qu'on puisse former l'universel. C'est pourquoi les intelligibles demandent du temps pour se former.

Si donc l'existence de ces intelligibles est consécutive à un changement essentiel, ils sont nécessairement pourvus d'une matière. Ils existent d'abord en puissance, puis en acte. Ils sont contingents et corruptibles, puisque tout contingent est corruptible. Il semble aussi qu'ils sont multiples par la multiplicité des sujets.

Ces intelligibles dépendent des objets qui sont en dehors de l'âme. Mais ils n'existent pas en dehors de l'âme : ils sont *in mente*, mais non pas *in re*, comme le prétend Platon.

Bref, ces intelligibles sont soumis au changement ; ils sont multiples par la multiplicité de leurs objets, mais non pas de la même manière selon laquelle les formes individuelles se multiplient. Ils ont une matière. Ils sont contingents et corruptibles.

Puisqu'ils ont une matière, ils doivent être composés d'une chose qui serait comme leur matière, et d'une chose qui serait leur forme. Ce qui est comme leur forme est quelque chose qui n'est ni engendré ni corruptible. Cela peut se démontrer par des prémisses : la *première* est que toute forme intelligible est ou bien hylique, ou bien non-hylique ; la *deuxième* est que toute forme hylique est intelligée en acte lorsqu'elle est intelligée, sinon elle est intelligée en puissance ; la *troisième* est que toute forme non-hylique est intellect, qu'elle intellige ou qu'elle n'intellige pas ; la *quatrième* et la *cinquième* sont la conversion de ces deux prémisses,

se sont disputés à son sujet. « Nous en traitons selon nos forces, et selon l'aide qui nous est parvenue de ceux qui nous ont devancé »[1].

Voyons tout d'abord si ces intelligibles théoriques existent toujours en acte ; ou s'ils existent d'abord en puissance, et puis en acte, et alors ils seraient, jusqu'à un certain point, hyliques? Dire que quelques-uns existent toujours en acte, et quelques autres existent en puissance, est faux, puisque les formes ne se divisent pas par elles-mêmes ; mais cette division provient du fait de la matière, c'est-à-dire en tant qu'elles s'individuent.

Nous devons voir si leur connexion avec nous est semblable à la connexion entre les choses séparées et les matières, comme on dit de l'Intellect actif qu'il se met en connexion avec nous lors de l'acquisition, de manière à ce qu'il n'y aurait pas de différence entre leur existence pour nous dès la prime jeunesse, et lors de la maturité en ce fait qu'ils existent en acte, seulement à l'âge de la prime jeunesse ils furent cachés par l'humidité. Bref, nous devons dire qu'en nous il y avait quelque état qui nous empêcha de les saisir ; mais quand le sujet apte à les recevoir se trouve prêt, ces intelligibles apparaissent et sont perçus. Pour devenir intelligibles, ils n'ont pas besoin d'un moteur de son espèce, mais au besoin cela se ferait par accident, comme par exemple celui qui polit un miroir est, jusqu'à un certain point, cause de la réflexion des images en ce miroir.

Nous ne devons pas non plus dire qu'ils existent pour nous dès la prime jeunesse à la manière de forces hyliques, ou que leur connexion avec nous est une connexion hylique, c'est-à-dire une connexion des formes avec des matières.

Si nous étudions les intelligibles, nous verrons qu'ils ont en propre beaucoup de choses par lesquelles paraît leur différence avec les autres formes psychiques ; et de ces choses propres on a conclu qu'ils existent toujours en acte, et qu'ils ne sont pas composés, car tout composé est corruptible, étant donné qu'il a une matière.

Alors quelles sont ces choses que les intelligibles ont en propre et qui les différencient des autres formes psychiques?

a. D'abord ils sont un en tant qu'ils sont intelligibles, et multiples en tant qu'ils sont individués et dans une matière ;

b. Ensuite, leur perception est infinie, tandis que la perception des autres forces est finie ;

c. En troisième lieu, la perception, par rapport à ces intelligibles, est le perçu ; aussi dit-on que l'intellect est l'intelligible même. La raison de cela est que lorsque l'intellect abstrait les formes des choses intelligées, les abstrait de la matière, et les admet d'une admission non hylique, il

(1) Ibn Rushd : *Commentaire moyen sur le De Anima*, p. 67, éd. Heyderabad ; p. 72, éd. Ahwânî.



lui arrive de s'intelliger soi-même. Il n'en est pas de même du sens, puisqu'il ne peut pas se sentir soi-même ;

d. Quatrièmement, l'intellect augmente avec la vieillesse, tandis que les autres facultés de l'âme baissent.

Mais ces propriétés des intelligibles n'impliquent pas nécessairement qu'ils existent en acte toujours. Voyons s'il leur advient ce qui est propre aux images hyliques d'une manière absolue, ou non. Cela consiste en deux choses : la première est que l'existence des formes soit consécutive au changement de l'essence, et par là elles seraient contingentes ; la deuxième est qu'elles soient multiples selon la multiplication des sujets par une multiplication essentielle, et non pas accidentelle. Or, lorsque nous étudions comment nous acquérons les intelligibles, et surtout les intelligibles dont se composent les prémisses empiriques, il paraîtra que nous sommes obligés, pour les acquérir, de sentir d'abord, et d'imaginer ensuite, après quoi nous pourrons former l'universel. Aussi celui à qui manque un sens, lui manquera par là-même un intelligible ; en effet, celui qui est né aveugle ne peut jamais concevoir l'intelligible de la lumière, et celui qui ne sent la personne d'une espèce, ne peut pas en avoir l'intelligible, comme pour nous ici en Andalousie le cas de l'éléphant : nous ne l'avons jamais vu, aussi ne pouvons-nous pas en former un concept général. Ajoutons à la sensation et à l'imagination, la mémoire, et la répétition de la sensation une fois après l'autre, pour qu'on puisse former l'universel. C'est pourquoi les intelligibles demandent du temps pour se former.

Si donc l'existence de ces intelligibles est consécutive à un changement essentiel, ils sont nécessairement pourvus d'une matière. Ils existent d'abord en puissance, puis en acte. Ils sont contingents et corruptibles, puisque tout contingent est corruptible. Il semble aussi qu'ils sont multiples par la multiplicité des sujets.

Ces intelligibles dépendent des objets qui sont en dehors de l'âme. Mais ils n'existent pas en dehors de l'âme : ils sont *in mente*, mais non pas *in re*, comme le prétend Platon.

Bref, ces intelligibles sont soumis au changement ; ils sont multiples par la multiplicité de leurs objets, mais non pas de la même manière selon laquelle les formes individuelles se multiplient. Ils ont une matière. Ils sont contingents et corruptibles.

Puisqu'ils ont une matière, ils doivent être composés d'une chose qui serait comme leur matière, et d'une chose qui serait leur forme. Ce qui est comme leur forme est quelque chose qui n'est ni engendré ni corruptible. Cela peut se démontrer par des prémisses : la *première* est que toute forme intelligible est ou bien hylique, ou bien non-hylique ; la *deuxième* est que toute forme hylique est intelligée en acte lorsqu'elle est intelligée, sinon elle est intelligée en puissance ; la *troisième* est que toute forme non-hylique est intellect, qu'elle intellige ou qu'elle n'intellige pas ; la *quatrième* et la *cinquième* sont la conversion de ces deux prémisses,

à savoir que toute forme est intelligible, et si elle est intelligée elle est hylique ; et que toute forme est en elle-même intellect ; si elle n'est pas intelligée, elle n'est pas hylique.

Si ces prémisses sont établies, et elles sont évidentes de la nature de l'intellect de l'intelligible, nous disons que ces formes, qui sont les formes des intelligibles théoriques, doivent n'être pas hyliques, parce qu'elles sont intellect en elles-mêmes, que nous les intelligions ou non, puisqu'elles sont la forme d'une chose qui est intellect en son être. Si nous les supposons intelligibles en acte d'un côté, et intelligibles en puissance d'un autre côté, il faudrait qu'il y ait un autre intellect engendré et corruptible, qui est la chose par laquelle elles sont devenues intelligibles en acte, après avoir été en puissance. Alors la question retourne à propos de cet intellect : est-il intelligible en acte d'un côté, et en puissance d'un autre côté? Si on le suppose ainsi, il faut qu'il y ait un troisième intellect ; et la question retournera encore à propos de ce troisième intellect. Aussi faut-il que ce qui est intelligé de l'intellect en acte soit ce qui existe de lui, non pas ce qui n'existe pas, comme c'est le cas des formes hyliques qui sont intelligibles en puissance. Sinon, il y aurait des intellects humains infinis.

Il est évident par là qu'il y a dans les intelligibles une partie corruptible, et une partie immortelle. Voyons maintenant quelle est l'essence de cette matière qui se trouve dans ces intelligibles :

Ceux qui posent que ces intelligibles existent en acte éternellement, affirment qu'ils n'ont de matière que par métaphore et par comparaison. puisque la matière est la qualité la plus propre de ce qui est engendré, Selon cette opinion, la matière n'est plus que la disposition par laquelle on peut concevoir ces intelligibles, et non pas dans le sens que cette disposition est l'un des constituants de ces intelligibles, comme c'est le cas de la véritable disposition hylique. Aussi peut-on concevoir cette disposition comme engendrée (contingente, *ḥâdith*), tandis que les intelligibles qu'elle reçoit sont éternels. Thémistius et d'autres commentateurs anciens ont posé la faculté qu'ils appellent l'intellect hylique comme éternelle, et posent que les intelligibles, qui sont en elle, sont engendrés et corruptibles, à cause de leur connexion avec les formes imaginatives. D'autres, comme Ibn Sînâ, se contredisent eux-mêmes en ce qu'ils posent, sans se douter qu'ils se contredisent : en effet, ils posent que ces intelligibles sont engendrés, tout en posant qu'ils sont éternels, et que ces intelligibles ont une matière éternelle aussi. Car, ils admettent que ces intelligibles existent tantôt en puissance, et tantôt en acte ; par là ils les posent pourvus de matière. Puisque, comme ils prétendent, ils ne subissent pas la passion hylique, et ils leur attribuent, d'autre part, toutes les propriétés que nous avons énumérées, ils ont jugé que cette matière est éternelle, et que ces intelligibles sont éternelles. « Je ne sais quoi dire de cette contradiction ! Car ce qui fut en puissance, puis exista en acte, est nécessairement engendré *(ḥâdith)*, à moins de comprendre *puissance*

ici dans le sens expliqué plus haut, à savoir que les intelligibles sont cachés par l'humidité en nous, et empêchés d'être perçus par nous, et non pas dans le sens qu'en leur essence ils sont inexistants ; et alors notre énoncé qu'ils ont une matière serait dit métaphoriquement. Pourtant nous les voyons qui cherchent à lui décerner les conditions de la vraie matière, surtout Thémistius, puisqu'il dit : comme tout ce qui est en puissance est une chose qui ne doit pas contenir quelque acte dont il est en puissance (par exemple : les couleurs et la vision : si la vision avait une couleur, elle ne pourrait pas s'attacher aux couleurs et les admettre, puisque, en ce cas, la couleur qui s'y trouvait déjà l'aurait empêchée), il faut qu'il n'y ait pas dans l'intellect hylique quelque chose des formes qui s'y trouvera en acte par la suite. Moi (= Ibn Rushd) je dis : je me demande si cette matière, où se trouve cette disposition à recevoir les intelligibles, est ce quelque chose en acte, oui ou non ? Il leur faut dire oui. Car la possibilité, la disposition engendrée a besoin nécessairement d'un substrat, comme il est prouvé dans le premier livre de la *Physique* (d'Aristote). Si elle est quelque chose, elle est nécessairement [en] acte, car le substrat qui n'a absolument aucun acte, est la Matière première. Mais on ne peut pas supposer que la Matière première est le réceptacle de ces intelligibles. Si elle est quelque chose en acte, elle est nécessairement ou bien un corps, ou une âme, ou un intellect, puisque — comme il sera démontré plus tard — il n'y a pas de quatrième [genre d']être. Mais il n'est pas possible qu'elle soit un corps, comme on l'a déjà démontré en se basant sur la nature de ces intelligibles. Si nous la supposons une âme, alors nécessairement elle doit être engendrée et corruptible. Mais si elle est corruptible, à plus forte raison la disposition qui se trouve en elle est également corruptible. Si donc elle n'est ni corps, ni âme, elle est nécessairement intellect ; c'est ce qui apparaît de leurs propos. Mais si elle est intellect elle existera en acte de la manière dont elle est capable. Or, cela est impossible, car être en puissance et être en acte sont deux choses contradictoires.

De cette conséquence on ne peut s'échapper en posant une partie de cette matière comme puissance, et une autre [en] acte, puisque la forme n'est pas divisible selon l'existence, sinon par accident ; ou bien en posant que le changement dans la substance est du même genre que le changement dans la quantité, mais cela est impossible. C'est pourquoi il faut que celui qui pose ces intelligibles comme éternels ne leur attribue une matière que par métaphore...

Ils sont tombés en cette erreur lorsqu'ils ont voulu concilier la doctrine de Platon avec celle d'Aristote. En effet, ils ont trouvé qu'Aristote pose qu'il y a trois sortes d'intellect : 1) un intellect hylique ; 2) un intellect par *habitus (bi al-malakah)* qui est l'entéléchie de cet intellect hylique, et 3) un troisième qui le fait passer de la puissance à l'acte, à savoir l'intellect agent — comme c'est le cas des autres choses physiques. Avec ça ils ont cru que ces intelligibles sont éternels. [Pour faire cette

conciliation] ils ont voulu interpréter le propos d'Aristote dans le sens de ces choses contradictoires. C'est pourquoi quand Alexandre [d'Aphrodise] faisait des réserves, il paraissait que son opinion fut en désaccord avec leurs opinions. Mais nous laissons ça de côté pour ceux qui se consacreront à l'examen de la doctrine d'Aristote à ce sujet »[1].

Dans une sorte d'appendice à ce chapitre sur la « faculté rationnelle », qui se trouve dans le manuscrit de la Biblioteca Nacional de Madrid, mais n'existe pas dans le manuscrit du Dâr al-Kutub au Caire (n° 5 ḥikmah), Ibn Rushd se ravise et dit : « ce que j'ai dit de l'intellect hylique fut ce que je pensais jadis. Mais quand j'ai examiné de près les dires d'Aristote, il m'est apparu que l'intellect hylique ne peut pas contenir en sa substance susceptible de puissance aucune chose en acte, je veux dire une forme quelconque, car s'il était ainsi, il ne pourrait admettre toutes les formes. Quant aux notions imaginatives, elles sont celles dont le rapport avec l'intellect hylique est celui du sensible avec le sens, c'est-à-dire du visible avec la vue, et non pas celui de l'œil avec la vue c'est-à-dire l'objet, comme nous l'avons dit dans ce livre. Celui qui le premier l'a dit fut Abû Bakr ibn al-Ṣâ'igh, et c'est lui qui nous a induit en erreur. Tout cela, je l'ai montré dans mon commentaire sur le livre d'Aristote : *De Anima*. Celui qui veut connaître mon opinion véritable sur cette question doit recourir à ce livre (c'est-à-dire : *Grand Commentaire du De Anima*). C'est Dieu qui nous guide à la vérité. »[2].

Voici ce qu'Ibn Rushd dit dans ce *Grand Commentaire du De Anima:*

« Dicamus quod forte iste questiones sunt que induxerunt Avempeche ad hoc dicendum in intellectu materiali. Sed quod accidit ei impossibile manifestum est. Intentiones enim ymaginate sunt moventes intellectum, non mote. Declaratur enim quod sunt illud cuius proportio ad virtutem distinctivam rationabilem est sicut proportio sensati ad sentiens, non sicut sentientis ad habitum qui est sensus. Et si esset recipiens intellecta, tunc res reciperet se, et movens esset motum. Et iam declaratum est quod intellectus materialis impossibile est ut habeat formam in actu, cum substantia et natura eius est ut recipiat formas secundum quod sunt forme. »[3].

Mais revenons au *Commentaire Moyen du De Anima*. Après cette glose où il avoue que son erreur vient d'Ibn Bâjjah (= Abû Bakr ibn al-Ṣâ'igh), Ibn Rushd, toujours dans cet appendice qui ne se trouve que dans

(1) Ibn Rushd : *Commentaire moyen sur De Anima*, pp. 81-83, éd. de Heyderabad, 1366 h. (1947 J.-C.).

(2) Ibn Rushd : *Talkhîs kitâb al-nafs*, p. 90, éd. Al-Ahwânî, Le Caire, 1950 ; ce passage ne se trouve pas dans l'édition de Heyderabad, conforme au manuscrit du Caire.

(3) Averrois Cordubensis : *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, p. 398 ; recensuit F. Stuart Crawford. The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts, 1953.



le manuscrit de Madrid, résume la pensée d'Ibn Bâjjah à ce sujet. Voici ce résumé : « Les hommes sont de deux sortes : *bienheureux* et *masse*. Quant à la masse, il n'est pas possible que ce que deux d'entre eux intelligent soit un numériquement, car de cela découlent plusieurs impossibilités : parmi lesquelles : le fait que l'homme existerait avant son existence, que la science serait une réminiscence, que l'instruction selon la méthode naturelle ne profiterait pas qualitativement mais quantitativement, de sorte que tous les intelligibles existeraient en fait chez Aristote par exemple comme chez n'importe qui parmi la masse. Bref, il est manifeste, de ce qui précède, que le même intelligible serait multiple numériquement proportionnellement au nombre de cette classe d'hommes, par suite de la nécessité de la connexion des formes spirituelles multiples. Quant aux *bienheureux* qui sont à l'apogée de leur perfection, leur cas est le contraire ; je veux dire qu'il n'est pas possible que deux hommes soient bienheureux en tant qu'ils sont à l'apogée de leur perfection. Car, si nous posons que le bonheur consiste en l'acquisition, par l'intellect en acte et *in habitu*, de sa dernière perfection, et qu'il soit démontré que cet intellect se multiplie selon le nombre de personnes, et que nous supposions deux bienheureux de cette manière, il faudra nécessairement qu'il y ait pour l'intellect de celui-ci et l'intellect de celui-là un seul intelligible pour chacun d'eux ; car chacun d'eux a un seul intelligible. Si l'intelligible chez l'un des deux bienheureux est autre que l'intelligible qui est chez l'autre, il faut que pour ces deux intelligibles il y ait un seul intelligible chez chacun d'eux. Si nous ne mettons pas cet intelligible pour eux, il s'appliquera à lui ce qui s'est appliqué au premier, et cela irait *ad infinitum*, ou bien la conception des bienheureux aboutira à une seule conception unique à tous les points de vue, où il n'y a aucune multiplicité ; mais il est impossible que cela puisse aller *ad infinitum*, car il faudrait alors que la dernière perfection n'existe pas. En effet, la dernière perfection doit être un acte pur, exempt de toute puissance, ni première ni dernière. Il semble que la puissance de conception de cet intellect, et la conception de (l'intellect) *in habitu* se disent par homonymie.

Abû Bakr ibn al-Ṣâ'igh (= Ibn Bâjjah) a une autre méthode que celle-ci, méthode que nous avons résumée ailleurs. Cette méthode est, ma foi, démonstrative.

Mais comment l'homme s'élève à cette perfection, (Ibn Bâjjah) dit à ce sujet que les intelligibles sont de plusieurs rangs : le premier est celui de la masse, ce sont les intelligibles pratiques ; et il est évident qu'ils sont engendrés et corruptibles, puisqu'ils sont en connexion avec les formes imaginatives, comme nous l'avons déjà dit. Le deuxième est celui des intelligibles théoriques. Ceux-ci sont aussi de plusieurs rangs : parmi eux se trouvent les intelligibles des choses mathématiques ; ce sont des intelligibles imparfaits, puisqu'ils ne sont pas conçus tels qu'ils sont dans leur être ; ils s'appuient sur les exemples de ses individuations ; aussi ces intelligibles mathématiques sont-ils comme s'ils étaient inventés.

Parmi eux aussi, se trouvent les intelligibles de la physique. Ils sont plus nobles que ceux-là, puisque leurs objets sont d'une plus parfaite existence, et sont plus proches des choses individuées. Tous ont ceci de commun, à savoir que leurs objets s'appuient sur les images de leurs individus, comme c'est le cas des intelligibles pratiques. La différence entre eux est que la préoccupation de la masse concernant les intelligibles pratiques est en vue de leurs individus sensibles, tandis que c'est le contraire pour la science théorique : c'est-à-dire que sa préoccupation concernant les individus est en vue des intelligibles eux-mêmes.

Les intelligibles de la physique diffèrent selon la différence des objets sur lesquels ils s'appuient : les uns ont des objets purement matériels, comme l'intelligible du lourd et du léger et les formes de tempérament ; les autres ont des objets spirituels, comme l'intelligible de la faculté imaginative, et des autres facultés de l'âme. Mais tous ces intelligibles ont en commun qu'ils sont les intelligibles des choses individuelles, qui n'ont pas d'existence en elles-mêmes, à moins que nous les intelligions.

(Ibn Bâjjah) dit : lorsque le physicien s'élève à un autre degré, et qu'il examine les intelligibles qui ne sont pas existants, et qui sont les formes séparées, il intelligera alors des intelligibles qui ne sont pas du tout corruptibles, puisque ce qu'il intelligera de ceux-ci ne s'appuie pas sur des objets et n'a pas d'objets.

Voilà la méthode suivie par Abû Bakr (Ibn al-Ṣâ'igh = Ibn Bâjjah) pour prouver la possibilité de l'existence de cette connexion avec l'intellect actif et montrer comment est cette existence »[1].

Ibn Rushd complète la méthode d'Ibn Bâjjah, en se demandant si les intelligibles dont les objets ne sont pas matériels, et dont s'occupe la métaphysique, sont éternels. En effet, en métaphysique nous regardons ces intelligibles comme ayant une existence plus noble que celle des intelligibles dont les objets sont matériels. Il passe alors à la question de la connexion entre l'homme et l'intellect actif. Il examine d'abord si c'est par une perfection naturelle ou par une perfection non-naturelle qu'on atteint cet état de connexion. Si c'est par une perfection non-naturelle, c'est-à-dire divine comme disent les uns, il faut se demander comment une perfection non-naturelle peut exister pour un être naturel. Il semble que ce n'est pas une perfection naturelle, sinon toutes les autres facultés de l'âme et les intelligibles hyliques auraient leur part dans l'existence de cette perfection. Puisque cette perfection n'est pas naturelle, il ne reste plus que de dire que cette perfection est perfection dans le sens où on dit que les formes séparées sont une perfection des corps ronds.

« Si on examine, dit Ibn Rushd, l'état de l'homme dans cette connexion, il paraîtra que c'est une des merveilles de la nature, et qu'il lui arrive d'être comme s'il était composé de ce qui est éternel et de ce qui est corruptible, à la manière de l'existence des intermédiaires entre les genres

(1) Ibn Rushd : *Talkhîs kitâb al-nafs*, pp. 90-92, éd. Al-Ahwânî, Le Caire, 1950.

correspondants, par exemple l'intermédiaire entre la plante et l'animal, entre l'animal et l'homme ce genre d'être serait distinct de l'être qui est propre à l'homme en tant qu'homme. Dans cet état il adviendrait aux autres facultés de l'âme un étonnement, un bouleversement, et en général une suspension des actes naturels comme si les âmes (de ces gens qui sont dans cet état) étaient montées. Bref, c'est un don divin.

Cet état d'union est ce à quoi aspirent les mystiques. Il est évident qu'ils ne l'ont jamais atteint, puisque pour y arriver il faut connaître les sciences théoriques. Ils n'en perçoivent que quelque chose qui est semblable à cette perception, par exemple l'union des trois facultés, et d'autres choses expliquées dans le livre du *De Sensu et Sensato*. La ressemblance entre les deux consiste en ceci : qu'il y a une suspension des sens et un rejet des autres facultés de l'âme. Aussi cet état est-il comme une perfection divine de l'homme ; en effet, la perfection naturelle consiste (pour l'homme) en ce qu'il acquiert les *habitus* qui sont énumérés dans le livre *De la Démonstration*. Aussi la force est-elle dite par homonymie, c'est-à-dire la force d'acquérir la perfection naturelle et la perfection divine. Car la force d'acquérir la dernière perfection divine ne contient aucune notion de la force hylique, ni la multiplicité indivdiuelle. C'est pour cette notion de l'existence d'une telle force, que les Anciens ont supposé que cela exista en l'homme dès sa naissance ; aussi disent-ils que cet état fut caché par l'humidité. La différence entre les deux forces c'est que la force naturelle, si elle existe en fait, alors existe ce qui n'était pas encore existant, tandis que pour cette force (dont nous parlons) si elle existe en fait, l'achèvement viendra par la complétion. Par ce rapport l'intellect actif est appelé acquis. »[1].

Pour bien comprendre la théorie de l'intellect chez Ibn Rushd, il faut reproduire *in extenso* son grand commentaire sur le passage relatif à l'intellect dans le livre 3 du *De Anima* d'Aristote. Puisque le texte arabe est, jusqu'à présent au moins, perdu, nous sommes réduits à recourir à la traduction latine de Michel Scot, faite directement sur l'arabe[2]. Voici ce texte capital :

« 5. *Et sic non habebit naturam nisi istam, scilicet quod est possibilis. Illud igitur de anima quod dicitur intellectus (et dico intellectum illud per quod distinguimus et cogitamus) non est in actu aliquod entium antequam intelligat.* [*De Anima*, III, c. IV, p. 429 a 21-24.]

Cum declaravit quod intellectus materialis non habet aliquam formam

(1) Ibn Rushd : Talkhîs kitâb al-nafs *(Commentaire moyen du De Anima)*, pp. 94-95, éd. Ahmad Fu'âd al-Ahwânî, Le Caire, 1950.

(2) La traduction hébraïque n'a aucune valeur, puisqu'elle est faite d'après la traduction latine de Michel Scot, comme l'a montré Samuel Rosenblatt, et l'a confirmé F. Stuart Crawford (voir son Introduction à son édition du *Grand Commentaire du De Anima*, pp. XI-XII. The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts, 1953). Nous reproduisons ce texte d'après cette remarquable édition de F. Stuart Crawford.



materialium, incepit diffinire ipsum hoc modo, et dixit quoniam non habet naturam secundum hoc nisi naturam possibilitatis ad recipiendum formas intellectas materiales. Et dixit : *Et sic nullam habet naturam*, etc. Idest, illud igitur ex anima quod dicitur intellectus materialis nullam habet naturam et essentiam qua constituatur secundum quod est materialis nisi naturam possibilitatis, cum denudetur ab omnibus formis materialibus et intelligibilibus.

Deinde dixit : *et dico intellectum*, etc. Idest, et intendo per *intellectum* hic virtutem anime que dicitur intellectus vere, non virtutem que dicitur intellectus large, scilicet virtutem ymaginativam, in lingua Greca, sed virtutem qua distinguimus res speculativas et cogitamus in rebus operativis futuris. Deinde dixit : *non est in actu aliquod entium antequam intelligat.* Idest, diffinitio igitur intellectus materialis est illud quod est in potentia omnes intentiones formarum materialium universalium, et non est in actu aliquod entium antequam intelligat ipsum.

Et cum ista est diffinitio intellectus materialis, manifestum est quod differt apud ipsum a prima materia in hoc quod iste est in potentia omnes intentiones formarum universalium materialium, prima autem materia est in potentia omnes iste forme sensibiles non cognoscens neque comprehendens. Et causa propter quam ista natura est distinguens et cognoscens, prima autem materia neque cognoscens neque distinguens, est quia prima materia recipit formas diversas, scilicet individuales et istas, ista autem recipit formas universales. Et ex hoc apparet quod ista natura non est aliquid hoc, neque corpus neque virtus in corpore ; quoniam, si ita esset, tunc reciperet formas secundum quod sunt diversa et ista, et si ita esset, tunc forme existentes in ipsa essent intellecte in potentia, et sic non distingueret naturam formarum secundum quod sunt forme, sicut est dispositio in formis individualibus, sive spiritualibus sive corporalibus. Et ideo necesse est, si ista natura que dicitur intellectus recipit formas, ut recipiat formas modo alio receptionis ab eo secundum quem iste materie recipiunt formas quarum conclusio a materia est terminatio prime materie in eis. Et ideo non est necesse ut sit de genere materiarum istarum in quibus forma est inclusa, neque ipsa prima materia. Quoniam, si ita esset, tunc receptio in eis esset eiusdem generis ; diversitas enim nature recepti facit diversitatem nature recipientis. Hoc igitur movit Aristotelem ad imponendum hanc naturam que est alia a natura materie et a natura forme et a natura congregati.

Et hoc idem induxit Theofrastum et Themistium et plures expositores ad opinandum quod intellectus materialis est substantia neque generabilis neque corruptibilis. Omne enim generabile et corruptibile est hoc; sed iam demonstratum est quod iste non est hoc, neque corpus neque forma in corpore. Et induxit eos ad opinandum, cum hoc, quod ista est sententia Aristotelis. Ista enim intentio, scilicet quod iste intellectus est talis, bene apparet intuentibus demonstrationem Aristotelis et sua verba ; de demonstratione autem secundum quod exposuimus ; de verbis vero quia

dixit ipsum esse non passivum, et dixit ipsum esse separabile et simplex. Hec enim tria verba usitantur in eo ab Aristotele, et non est rectum, immo est remotum, uti aliquo eorum in doctrina demonstrativa de generabili et corruptibili.

Sed cum post viderunt Aristotelem dicere quod necesse est, si intellectus in potentia est, ut etiam intellectus in actu sit, scilicet agens (et est illud quod extrahit illud quod est in potentia de potentia in actum), et ut intellectus sit extractus de potentia in actum (et est ille quem intellectus agens ponit in intellectum materialem secundum quod artificium ponit formas artificiales in materia artificis), et cum post hoc viderunt, opinati sunt quod iste tertius intellectus, quem ponit intellectus agens in intellectum recipientem materialem (et est intellectus speculativus), necesse est ut sit eternus ; cum enim recipiens fuerit eternum et agens eternum, necesse est ut factum sit eternum necessario. Et quia opinati sunt hoc, contingit ut in rei veritate non sit intellectus agens, neque factum, cum agens et factum non intelligantur nisi cum generatione in tempore. Aut dicatur quod dicere hoc *agens* et hoc *factum* non est nisi secundum similitudinem, et quod intellectus speculativus nichil aliud est nisi perfectio intellectus materialis per intellectum agentem, ita quod speculativus sit aliquod compositum ex intellectu materiali et intellectu qui est in actu ; et hoc quod videtur, quod intellectus agens quandoque intelligit quando fuerit copulatus nobis, et quandoque non intelligit, accidit ei propter mixtionem, scilicet propter mixtionem eius cum intellectu materiali ; et quod ex hoc modo tantum fuit coactus Aristoteles ad ponendum intellectum materialem, non quia intelligibilia speculativa sunt generata et facta.

Et confirmaverunt hoc per hoc quod propalavit Aristoteles quod intellectus agens existit in anima nobis, cum videmur denudare formas a materiis primo, deinde intelligere eas. Et denudare eas nichil aliud est nisi facere eas intellectas in actu postquam erant in potentia, quemadmodum comprehendere eas nichil aliud est quam recipere eas.

Et cum viderunt hanc actionem que est creare intellecta et generare ea esse reversam ad nostram voluntatem, et augmentabilem in nobis secundum augmentationem intellectus qui est in nobis, scilicet speculativi, et iam fuit declaratum quod intellectus qui creat et generat intelligibilia et intellecta est intelligentia agens, ideo dixerunt quod intellectus qui est in habitu est iste intellectus, sed accidit ei debilitas quandoque, et quandoque additio, propter mixtionem. Hoc igitur movit Theofrastum et Themistium et alios ad opinandum hoc de intellectu speculativo, et ad dicendum quod hec erat opinio Aristotelis.

Et super hoc sunt questiones non pauce. Quarum prima est quod hec positio contradicit huic quod Aristoteles posuit, scilicet quod proportio intellecti in actu ad intellectum materialem est sicut proportio sensati ad sentiens. Et contradicit veritati in se. Si enim formare per intellectum esset eternum, oporteret ut formatum per intellectum esset eternum,



quapropter necesse esset ut forme sensibiles essent intellecte in actu extra animam, et non materiales omnino ; et hoc est contra hoc quod invenitur in istis formis.

Et etiam Aristoteles aperte dicit in hoc libro quod proportio istius virtutis distinguentis rationabilis ad intentiones formarum ymaginatarum est sicut proportio sensuum ad sensata ; et ideo anima nichil intelligit sine ymaginatione, quemadmodum sensus nichil sentiunt sine presentia sensibilis. Si igitur intentiones quas intellectus comprehendit ex formis ymaginatis essent eterne, tunc intentiones virtutum ymaginativarum essent eterne. Et si iste essent eterne, tunc sensationes essent eterne ; sensationes enim sunt de hac virtute sicut intentiones ymaginabiles de virtute rationabili. Et si sensationes essent eterne, tunc sensata essent eterna, aut sensationes essent intentiones alie ab intentionibus rerum existentium extra animam in materia. Impossibile enim est ponere eas easdem intentiones quandoque eternas et quandoque corruptibiles, nisi esset possibile quod natura corruptibilis transmutaretur et reverteretur eterna. Et ideo necesse est, si iste intentiones que sunt in anima fuerint generabilium et corruptibilium, ut ille etiam sint generabiles et corruptibiles. Et in hoc fuit prolixus sermo in alio loco.

Hoc igitur est unum impossibilium que videntur contradicere huic opinioni, scilicet huic quod posuimus quod intellectus materialis est virtus non facta de novo. Existimatur enim quod impossibile est ymaginari quomodo intellecta erunt facta, et ista non erit facta ; quando enim agens fuerit eternum et patiens fuerit eternum, necesse est ut factum sit eternum. Et etiam, si posuerimus factum esse generatum (et est intellectus qui est in habitu), quomodo possumus dicere in eo quod generat et creat intellecta ?

Et est secunda questio magis difficilis valde. Et est quod, si intellectus materialis est prima perfectio hominis, ut declaratur de diffinitione anime, et intellectus speculativus est postrema perfectio, homo autem est generabilis et corruptibilis et unus in numero per suam postremam perfectionem ab intellectu, necesse est ut ita sit per suam primam perfectionem, scilicet quod per primam perfectionem de intellectis sim alius a te, et tu alius a me (et si non, tu esses per esse mei, et ego per esse tui, et universaliter homo esset ens antequam esset, et sic homo non esset generabilis et corruptibilis in eo quod homo, sed, si fuerit, erit in eo quod animal). Existimatur enim quod, quemadmodum necesse est quod, si prima perfectio fuerit aliquid hoc et numerabilis per numerationem individuorum, ut postrema perfectio sit huiusmodi, ita etiam necesse est econtrario, scilicet quod, si postrema perfectio est numerata per numerationem individuorum hominum, ut prima perfectio sit huiusmodi.

Et alia multa contingunt impossibilia huic positioni. Quoniam, si prima perfectio esset eadem omnium hominum, et non numerata per numerationem eorum, contingeret quod, cum ego acquirerem aliquod intellectum, et tu etiam acquireres illud idem, et quando ego obliviscerer

aliquod intellectum, ut tu etiam. Et alia multa impossibilia contingunt huic positioni. Existimatur enim quod nulla differentia est inter utranque positionem in hoc quod contingit de impossibili, scilicet ex hoc quod ponimus quod postrema et prima perfectio sunt huiusmodi, scilicet non numerate per numerationem individuorum. Et cum nos fugerimus omnia ista impossibilia, continget nobis ponere quod prima perfectio est hec intentio, scilicet individualis in materia et numerata per numerationem individuorum hominis et generabilis et corruptibilis. Et iam declaratum est ex demonstratione Aristotelis predicta quod non est aliquid hoc, neque corpus neque virtus in corpore. Quomodo igitur possumus evadere ab hoc errore, aut qualis est via dissolutionis istius questionis?

Alexander autem sustentatur super hunc sermonem postremum, et dicit quod magis convenit Naturalibus, scilicet sermonem concludentem quod intellectus materialis est virtus generata, ita quod existimamus de eo quod opinatur et in aliis virtutibus anime, esse preparationes factas in corpore per se a mixtione et complexione. Et dicit hoc non esse inopinabile, scilicet ut ex mixtione elementorum fiat tale esse nobile mirabile, licet sit remotum a substantia elementorum propter maximam mixtionem.

Et dat testimonium super hoc esse possibile ex hoc quod apparet quod compositio que primo cecidit in elementis, scilicet compositio quatuor qualitatum simplicium, cum hoc quod est parva illa compositio, est causa maxime diversitatis, in tantum quod unum est ignis et aliud est aer.

Et cum ita sit, non est remotum ut per multitudinem compositionis que est in homine et in animalibus fiant illic virtutes diverse in tantum a substantiis elementorum.

Et hoc aperte et universaliter propalavit in initio libri sui de Anima, et precepit ut considerans primo de anima debeat prescire mirabilia compositionis corporis hominis. Et dixit etiam in tractatu quem fecit de Intellectu secundum opinionem Aristotelis quod intellectus materialis est virtus facta a complexione. Et hec sunt verba eius :

Cum igitur ex hoc corpore, quando fuerit mixtum aliqua mixtione, generabitur aliquid ex universo mixti ita quod sit aptum ut sit instrumentum istius intellectus qui est in hoc mixto, cum existit in omni corpore, et istud instrumentum est etiam corpus, tunc dicetur esse intellectus in potentia; et est virtus facta a mixtione que cecidit in corporibus, preparata ad recipiendum intellectum qui est in actu.

Et ista opinio in substantia intellectus materialis maxime distat a verbis Aristotelis et ab eius demonstratione ; a verbis autem ubi dicit quod intellectus materialis est separabilis, et quod non habet instrumentum corporale, et quod est simplex et non patiens, idest non transmutabilis, et ubi laudat Anaxagoram in hoc quod dixit quod est non mixtus cum corpore ; a demonstratione vero sicut scitum est in hoc quod scripsimus.

Alexander autem exponit demonstrationem Aristotelis a qua conclusit intellectum materialem esse non passivum, neque aliquid hoc, neque



corpus neque virtutem in corpore, ita quod intendebat ipsam preparationem, non subiectum preparationis. Et ideo dicit in suo libro de Anima quod intellectus materialis magis assimilatur preparationi que est in tabula non scripta quam tabule preparate ; et dicit quod ista preparatio potest dici vere quod non est aliquid hoc, neque corpus neque virtus in corpore, et quod non est passiva.

Sed hoc quod dixit Alexander nichil est. Hoc enim vere dicitur de omni preparatione, scilicet quod neque est corpus neque forma hec in corpore. Quare igitur appropriavit Aristoteles hoc preparationi que est in intellectu inter alias preparationes, si non intendebat demonstrare nobis substantiam preparati sed substantiam preparationis? Sed impossibile est dicere quod preparatio est substantia, cum hoc quod dicimus quod subiectum istius preparationis neque est corpus neque virtus in corpore. Et est illud quod conclusit demonstratio Aristotelis alia intentio ab ea secundum quam dicitur quod preparatio neque est corpus neque virtus in corpore.

Et hoc manifestum est ex demonstratione Aristotelis. Propositio enim dicens quod omne recipiens aliquid necesse est ut in eo non existat in actu aliquid ex natura recepti manifesta est ex eo quod substantia preparati et natura eius querit habere hoc predicatum secundum quod est preparatum. Preparatio enim non est recipiens, sed esse preparationis a recipiente est sicut accidentis proprii. Et ideo, cum fuerit receptio, non erit preparatio, et remanebit recipiens. Et hoc manifestum est et intellectum ab omnibus expositoribus ex demonstratione Aristotelis.

Aliquid enim esse non corpus neque virtutem in corpore dicitur quatuor modis diversis. Quorum unus est subiectum intellectorum, et est intellectus materialis, cuius esse demonstratum est quid sit. Secundum est ipsa preparatio existens in materiis, et est propinquum modo secundum quem dicitur quod privatio simpliciter neque est corpus neque virtus in corpore. Tertium autem est prima materia, cuius etiam esse demonstratum est. Quartum est forme abstracte, quarum esse est etiam demonstratum. Et omnia ista sunt diversa.

Et induxit Alexandrum ad hanc expositionem remotam manifesti erroris fugere, scilicet a questionibus predictis. Et videmus etiam Alexandrum sustentati in hoc quod prima perfectio intellectus debet esse virtus generata super universales sermones dictos in diffinitione anime, scilicet quia est prima perfectio corporis naturalis organici. Et dicit quod ista diffinitio est vera de omnibus partibus anime eadem intentione. Et dat rationem super hoc : quoniam dicere quod omnes partes anime sunt forme est univocum, aut prope, et quia forma, in eo quod est finis habentis formam, impossibile est ut separetur, necesse est, cum prime perfectiones anime sint forme, quod non separentur. Et per hoc destruit ut in primis perfectionibus anime sit perfectio separata, sicut dicitur de nauta cum nave, aut universaliter erit in ea aliqua pars que dicitur perfectio intentione diversa ab intentione qua dicitur in aliis. Et hoc quod ipse fingit

quod manifestum est de sermonibus universalibus in anima, manifeste dixit Aristoteles quod hoc non est manifestum in omnibus partibus anime ; dicere enim *formam* et *primam perfectionem* est dicere equivoce de anima rationali et de aliis partibus anime.

Abubacher autem videtur intendere in manifesto sui sermonis quod intellectus materialis est virtus ymaginativa secundum quod est preparata ad hoc quod intentiones que sunt in ea sint intellecte in actu, et quod non est alia virtus subiecta intellectis preter istam virtutem. Abubacher autem videtur intendere istud fugiendo impossibilia contingentia Alexandro, scilicet quod subiectum recipiens formas intellectas est corpus factum ab elementis, aut virtus in corpore ; quoniam, si ita fuerit, continget aut ut esse formarum in anima sit esse earum extra animam, et sic anima erit non comprehensiva, aut ut intellectus habeat instrumentum corporale, si subiectum ad intellecta sit virtus in corpore, sicut est de sensibus.

Et magis inopinabile de opinione Alexandri est hoc quod dixit quod prime preparationes ad intellecta et ad alias postremas perfectiones de anima sunt res facte a complexione, non virtutes facte a motore extrinseco ut est famosum ex opinione Aristotelis et omnium Peripateticorum. Ista enim opinio in virtutibus anime comprehensivis, si est secundum quod nos intelleximus, est falsa. A substantia enim elementorum et a natura eorum non potest fieri virtus distinguens comprehensiva ; quoniam, si esset possibile ut a natura eorum et sine extrinseco motore fierent tales virtutes, tunc esset possibile ut postrema perfectio, que est intellecta, esset aliquod factum a substantia eorum elementorum ut color et sapor fiunt. Et ista opinio est similis opinioni negantium causas agentes et non concedentium nisi causas materiales ; et sunt illi qui dicunt casum. Sed Alexander est maioris nobilitatis quam ut credat hoc ; sed questiones que opponebantur ei in intellectu materiali coegerunt ipsum ad hoc.

Revertamur igitur ad nostrum, et dicamus quod forte iste questiones sunt que induxerunt Avempeche ad hoc dicendum in intellectu materiali. Sed quod accidit ei impossibile manifestum est. Intentiones enim ymaginate sunt moventes intellectum, non mote. Declaratur enim quod sunt illud cuius proportio ad virtutem distinctivam rationabilem est sicut proportio sensati ad sentiens, non sicut sentientis ad habitum qui est sensus. Et si esset recipiens intellecta, tunc res reciperet se, et movens esset motum. Et iam declaratum est quod intellectus materialis impossibile est ut habeat formam in actu, cum substantia et natura eius est ut recipiat formas secundum quod sunt forme.

Et cum omnia que possunt dici in natura intellectus materialis videntur impossibilia, preter hoc quod dixit Aristoteles, cui etiam contingunt questiones non pauce ; quarum una est quod intellecta speculativa sunt eterna ; secunda autem est fortissima earum, scilicet quod postrema perfectio in homine sit numerata per numerationem individuorum hominis, et prima perfectio sit una in numero omnibus. Tertia autem est



questio Theofrasti, et est quod ponere quod iste intellectus nullam habet formam necessarium est, et ponere etiam ipsum esse aliquod ens necessarium est ; et si non, non esset receptio neque preparatio. Preparatio enim et receptio est ex hoc quod non inveniuntur in subiecto. Et cum est aliquod ens, et non habet naturam forme, remanet ut habeat naturam prime materie, quod est valde inopinabile ; prima enim materia neque est comprehensiva neque distinctiva. Et quomodo dicitur in aliquo cuius esse sit tale quod est abstractum?

Et cum omnia ista sint, ideo visum est michi scribere quod videtur michi in hoc. Et si hoc quod apparet michi non fuerit completum, erit principium complementi. Et tunc rogo fratres videntes hoc scriptum scribere suas dubitationes, et forte per illud invenietur verum in hoc, si nondum inveni. Et si inveni, ut fingo, tunc declarabitur per illas questiones. Veritas enim, ut dicit Aristoteles, convenit et testatur sibi omni modo.

Questio autem dicens quomodo intellecta speculativa erunt generabilia et corruptibilia et agens ea et recipiens erit eternum, et que est indigentia ad imponendum intellectum agentem et recipientem si non est illic aliquod generatum, illa questio non contingeret si non esset hic aliud quod est causa esse intellecta speculativa generata. Modo autem, quia ista intellecta constituuntur per duo, quorum unum est generatum et aliud non generatum, quod dictum fuit in hoc est secundum cursum naturalem. Quoniam, quia formare per intellectum, sicut dicit Aristoteles, est sicut comprehendere per sensum, comprehendere autem per sensum perficitur per duo subiecta, quorum unum est subiectum per quod sensus fit verus (et est sensatum extra animam), aliud autem est subiectum per quod sensus est forma existens (et est prima perfectio sentientis), necesse est etiam ut intellecta in actu habeant duo subiecta, quorum unum est subiectum per quod sunt vera, scilicet forme que sunt ymagines vere, secundum autem est illud per quod intellecta sunt unum entium in mundo, et istud est intellectus materialis. Nulla enim differentia est in hoc inter sensum et intellectum, nisi quia subiectum sensus per quod est verus est extra animam, et subiectum intellectus per quod est verus est intra animam. Et hoc dictum est ab Aristotele in hoc intellectu, ut videbitur post.

Et hoc subiectum intellectus quod est motor illius quoquo modo est illud quod reputavit Avempeche esse recipiens, quia invenit ipsum quandoque intellectum in potentia et quandoque intellectum in actu, et ista est dispositio subiecti recipientis, et existimavit conversionem.

Et ista proportionalitas magis invenitur perfecta inter subiectum visus quod movet ipsum et inter subiectum intellectus quod movet ipsum. Quemadmodum enim subiectum visus movens ipsum, quod est color, non movet ipsum nisi quando per presentiam lucis efficitur color in actu postquam erat in potentia, ita intentiones ymaginate non movent intellectum materialem nisi quando efficiuntur intellecte in actu postquam erant

in potentia. Et propter hoc fuit necesse Aristoteli imponere intellectum agentem, ut videbitur post ; et est extrahens has intentiones de potentia in actum. Quemadmodum igitur color qui est in potentia non est prima perfectio coloris qui est intentio comprehensa, sed subiectum quod perficitur per istum colorem est visus, ita etiam subiectum quod perficitur per rem intellectam non est intentiones ymaginate que sunt intellecte in potentia, sed intellectus materialis est qui perficitur per intellecta ; et est cuius proportio ad ea est sicut proportio intentionis coloris ad virtutem visibilem.

Et cum omnia ista sint sicut narravimus, non contingit ut ista intellecta que sunt in actu, scilicet speculativa, ut sint generabilia et corruptibilia nisi propter subiectum per quod sunt vera, non propter subiectum per quod sunt unum entium, scilicet intellectum materialem.

Questio autem secunda, dicens quomodo intellectus materialis est unus in numero in omnibus individuis hominum, non generabilis neque corruptibilis, et intellecta existentia in eo in actu (et est intellectus speculativus) numeratus per nun erationem individuorum hominum, generabilis et corruptibilis per generationem et corruptionem individuorum, hec quidem questio valde est difficilis, et maximam habet ambiguitatem.

Si enim posuerimus quod iste intellectus materialis est numeratus per numerationem individuorum hominum, continget ut sit aliquid hoc, aut corpus aut virtus in corpore. Et cum fuerit aliquid hoc, erit intentio intellecta in potentia. Intentio autem intellecta in potentia est subiectum movens intellectum recipientem, non subiectum motum. Si igitur subiectum recipiens fuerit positum esse aliquid hoc, continget ut res recipiat seipsam, ut diximus, quod est impossibile.

Et etiam, si concesserimus ipsam recipere seipsam, contingeret ut reciperet se secundum quod diversa. Et sic erit virtus intellectus eadem cum virtute sensus, aut nulla differentia erit inter esse forme extra animam et in anima. Hec enim materia individualis non recipit formas nisi hs eat individuales. Et hoc est unum eorum que attestantur Aristotelem opinari quod iste intellectus non est intentio individualis.

Et si posuerimus quod non numeratur per numerationem individuorum, continget ut proportio eius ad omnia individua existentia in sua perfectione postrema in generatione sit eadem, unde necesse est, si aliquod istorum individuorum acquisierit rem aliquam intellectam, ut illa acquiratur ab omnibus illorum. Quoniam, si continuatio illorum individuorum est propter continuationem intellectus materialis cum eis, quemadmodum continuatio hominis cum intentione sensibili est propter continuationem prime perfectionis sensus cum eo qui est recipiens intentionem sensibilem (continuatio autem intellectus materialis cum omnibus hominibus existentibus in actu in aliquo tempore in perfectione eorum postrema debet esse eadem continuatio ; nichil enim facit alietatem proportionis continuationis inter hec duo continua), si, inquam, hoc ita est, necesse est, cum tu acquisieris aliquod intellectum, ut ego etiam acquiram illud intellectum ; quod est impossibile.



Et indifferenter sive posueris quod postrema perfectio generata in unoquoque individuo est subiecta isti intellectui, scilicet per quam copulatur intellectus materialis, et est ex ea quasi forma separabilis a suo subiecto cum quo continuatur, si aliquid est tale, et sive posueris eam perfectionem esse virtutem virtutum anime aut virtutum corporis, idem est in sequendo impossibile.

Et ideo opinandum est quod, si sint aliqua animata quorum prima perfectio est substantia separata a suis subiectis, ut existimatur de corporibus celestibus, quod impossibile est ut inveniatur ex una specie eorum plus uno individuo. Quoniam, si ex eis, scilicet ex eadem specie, inveniretur plusquam unum individuum, v. g. de corpore moto ab eodem motore, tunc esse eorum esset ociosum et superfluum, cum motus eorum esset propter eandem intentionem in numero, v. g. quod esse plus una navi in numero uni naute in eadem hora est ociosum, et similiter esse plus uno instrumento in numero uni artifici eiusdem speciui instrumentorum est ociosum.

Et hec est intentio eius quod fuit dictum in primo de Celo et Mundo, scilicet quod, si esset alius mundus, esset aliud corpus celeste ; et si esset aliud corpus celeste, haberet alium motorem in numero a motore istius corporis celestis ; et si hoc esset, tunc motor corporis celestis esset materialis et numeratus per numerationem corporum celestium, scilicet quia impossibile est quod unicus motor in numero sit duorum corporum diversorum in numero. Et ideo artifex non utitur plus uno instrumento, cum ab eo non proveniat nisi unica actio. Et universaliter existimatur quod impossibilia contingentia huic positioni contingunt huic quod ponimus quod intellectus qui est in habitu est unus in numero. Et iam enumaravit plura eorum Avempeche in sua epistola quam appellavit Continuationem Intellectus cum Homine. Et cum ita sit, qualis igitur est via ad dissolvendum hanc questionem difficilem?

Dicamus igitur quod manifestum est quod homo non est intelligens in actu nisi propter continuationem intellecti cum eo in actu. Et est etiam manifestum quod materia et forma copulantur adinvicem ita quod congregatum ex eis unicum, et maxime intellectus materialis et intentio intellecta in actu ; quod enim componitur ex eis non est aliquod tertium aliud ab eis sicut est de aliis compositis ex materia et forma. Continuatio igitur intellecti cum homine impossibile est ut sit nisi per continuationem alterius istarum duarum partium cum eo, scilicet partis que est de eo quasi materia, et partis que est de ipso (scilicet intellecto) quasi forma.

Et cum declaratum est ex predictis dubitationibus quod impossibile est ut intellectum copuletur cum unoquoque hominum et numeretur per numerationem eorum per partem que est de eo quasi materia, scilicet intellectum materialem, remanet ut continuatio intellectorum cum nobis hominibus sit per continuationem intentionis intellecte cum nobis (et sunt intentiones ymaginate), scilicet partis que est in nobis de eis aliquo modo quasi forma. Et ideo dicere puerum esse intelligentem in potentia

potest intelligi duobus modis, quorum unus est quia forme ymaginate que sunt in eo sunt intellecte in potentia, secundus autem est quia intellectus materialis, qui innatus est recipere intellectum illius forme ymaginate, est recipiens in potentia et continuatus cum nobis in potentia.

Declaratum est igitur quod prima perfectio intellectus differt a primis perfectionibus aliarum virtutum anime, et quod hoc nomen *perfectio* dicitur de eis modo equivoco, econtrario ei quod existimavit Alexander. Et ideo dixit Aristoteles in diffinitione anime quod est perfectio prima corporis naturalis organici, quod nondum est manifestum utrum per omnes virtutes perficitur corpus eodem modo, aut est ex eis aliqua per quam corpus non perficitur, et si perficitur, erit alio modo.

Preparatio autem que est in virtute ymaginativa intellectorum similis est preparationibus que sunt in aliis virtutibus anime, scilicet perfectionibus primis aliarum virtutum anime, secundum hoc quod utraque preparatio generatur per generationem individui, et corrumpitur per corruptionem eius, et universaliter numeratur per numerationem eius.

Et differunt in hoc quod illa est preparatio in motore ut sit motor, scilicet preparatio que est in intentionibus ymaginatis ; secunda autem est preparatio in recipiente, et est preparatio que est in primis perfectionibus aliarum partium anime.

Et propter hanc similitudinem inter has duas preparationes existimavit Avempeche quod nulla est preparatio ad rem intellectam fiendam nisi preparatio existens in intentionibus ymaginatis. Et hee due preparationes differunt sicut terra a celo ; una enim est preparatio in motore ut sit motor, alia autem est preparatio in moto ut sit motum et recipiens.

Et ideo opinandum est, quod iam apparuit nobis ex sermone Aristotelis, quod in anima sunt due partes intellectus, quarum una est recipiens, cuius esse declaratum est hic, alia autem agens, et est illud quod facit intentiones que sunt in virtute ymaginativa esse moventes intellectum materialem in actu postquam erant moventes in potentia, ut post apparebit ex sermone Aristotelis ; et quod hee due partes sunt non generabiles neque corruptibiles ; et quod agens est de recipienti quasi forma de materia, ut post declarabitur.

Et ideo opinatus est Themistius quod nos sumus intellectus agens, et quod intellectus speculativus nichil est aliud nisi continuatio intellectus agentis cum intellectu materiali tantum. Et non est sicut existimavit, sed opinandum est quod in anima sunt tres partes intellectus, quarum una est intellectus recipiens, secunda autem est efficiens, tertia autem factum. Et due istarum trium sunt eterne, scilicet agens et recipiens ; tertia autem est generabilis et corruptibilis uno modo, eterna alio modo.

Quoniam, quia opinati sumus ex hoc sermone quod intellectus materialis est unicus omnibus hominibus, et etiam ex hoc sumus opinati quod species humana est eterna, ut declaratum est in aliis locis, necesse est ut intellectus materialis non sit denudatus a principiis naturalibus communibus toti speciei humane, scilicet primis propositionibus et



formationibus singularibus communibus omnibus ; hec enim intellecta sunt unica secundum recipiens, et multa secundum intentionem receptam.

Secundum igitur modum secundum quem sunt unica, necessario sunt eterna, cum esse non fugiat a subiecto recepto, scilicet motore, qui est intentio formarum ymaginatarum, et non est illic impediens ex parte recipientis. Generatio igitur et corruptio non est eis nisi propter multitudinem contingentem eis, non propter modum secundum quem sunt unica. Et ideo, cum in respectu alicuius individui fuerit corruptum aliquod intellectum primorum intellectorum per corruptionem sui subiecti per quod est copulatum cum nobis et verum, necesse est ut illud intellectum non sit corruptibile simpliciter, sed corruptibile in respectu uniuscuiusque individui. Et ex hoc modo possumus dicere quod intellectus speculativus est unus in omnibus.

Et cum consideratum fuerit de istis intellectis secundum quod sunt entia simpliciter, non in respectu alicuius individui, vere dicuntur esse eterna, et quod non intelliguntur quandoque et quandoque non, sed semper. Et quasi istud esse est eis medium inter esse amissum et esse remanens. Secundum enim multitudinem et diminutionem contingentem eis a postrema perfectione sunt generabilia et corruptibilia, et secundum quod sunt unica in numero sunt eterna.

Hoc erit si non fuerit positum quod dispositio in postrema perfectione in homine est sicut dispositio in intellectis communibus omnibus, scilicet quod esse mundanum non denudatur a tali individuo esse. Hoc enim esse impossibile non est manifestum ; immo dicens hoc potest habere rationem sufficientem et facientem animam quiescere. Quoniam, cum sapientiam esse in aliquo modo proprio hominum est, sicut modos artificiorum esse in modis propriis hominum, existimatur quod impossibile est ut tota habitatio fugiat a Philosophia, sicut opinandum est quod impossibile est ut fugiat ab artificiis naturalibus. Si enim aliqua pars eius caruerit eis, scilicet artificiis, v. g. quarta septentrionalis terre, non carebunt eis alie quarte, quia declaratum est quod habitatio est possibilis in parte meridionali sicut in septentrionali.

Forte igitur Philosophia invenitur in maiori parte subiecti in omni tempore, sicut homo invenitur ab homine et equus ab equo. Intellectus igitur speculativus est non generabilis neque corruptibilis secundum hunc modum.

Et universaliter ita est de intellectu agenti creante intellecta sicut de intellectu distinguenti recipiente. Quemadmodum enim intellectus agens nunquam quiescit a generando et creando simpliciter, licet ab hac, scilicet generatione, evacuatur aliquod subiectum, ita est de intellectu distinguenti.

Et hoc innuit Aristoteles in primo istius libri, cum dixit : *Et formare per intellectum et considerare sunt diversa ita quod intus corrumpatur aliquid aliud, ipsum autem in se nullam habet corruptionem.* Et intendit per *aliquid aliud* formas ymaginatas humanas. Et intendit per *formare per*

intellectum receptionem que est semper in intellectu materiali, de qua intendebat dubitare in hoc tractatu et in illo, cum dixit : *Et non sumus memores, quia iste est non passivus; intellectus autem passivus est corruptibilis, et absque hoc nichil intelligit.*

Et intendit per *intellectum passivum* virtutem ymaginativam, ut post declarabitur. Et universaliter ista intentio apparuit a remotis, scilicet animam esse immortalem, scilicet intellectum speculativum.

Unde Plato dixit quod universalia sunt neque generabilia neque corruptibilia, et quod sunt existentia extra mentem. Et est sermo verus ex hoc modo, et falsus secundum quod sonant verba eius (et est modus quem Aristoteles laborabat destruere in Metaphysica). Et universaliter ista intentio anime est pars vera in propositionibus probabilibus que dant animam esse utrunque, scilicet mortalem et non mortalem ; probabilia enim impossibile est ut sint falsa secundum totum. Et hoc apologizaverunt Antiqui, et in representatione illius conveniunt omnes leges.

Tertia autem questio (et est quomodo intellectus materialis est aliquod ens, et non est aliqua formarum materialium neque etiam prima materia) sic dissolvitur. Opinandum est enim quod iste est quartum genus esse. Quemadmodum enim sensibile esse dividitur in formam et materiam, sic intelligibile esse oportet dividi in consimilia hiis duobus, scilicet in aliquod simile forme et in aliquod simile materie. Et hoc necesse est in omni intelligentia abstracta que intelligit aliud ; et si non, non esset multitudo in formis abstractis. Et iam declaratum est in Prima Philosophia quod nulla est forma liberata a potentia simpliciter, nisi prima forma, que nichil intelligit extra se, sed essentia eius est quiditas eius ; alie autem forme diversantur in quiditate et essentia quoquo modo. Et nisi esset hoc genus entium quod scivimus in scientia anime, non possemus intelligere multitudinem in rebus abstractis, quemadmodum, nisi sciremus hic naturam intellectus, non possemus intelligere quod virtutes moventes abstracte debent esse intellectus.

Et hoc latuit multos Modernos, adeo quod negaverunt illud quod dicit Aristoteles in tractatu undecimo Prime Philosophie, quod necesse est ut forme abstracte moventes corpora celestia sint secundum numerum corporum celestium. Et ideo scire de anima necessarium est in sciendo Primam Philosophiam. Et iste intellectus recipiens necesse est ut intelligat intellectum qui est in actu. Cum enim intellexerit formas materiales, dignior est ut intelligat formas non materiales ; et illud quod intelligit ex formis abstractis, v. g. ex intelligentia agenti, non impedit ipsum intelligere formas materiales.

Propositio autem dicens quod recipiens nichil debet habere in actu ex eo quod recipit non dicitur simpliciter, sed cum conditione, scilicet quod non est necesse ut recipiens non sit in actu aliquid omnino, sed ut non sit in actu aliquid ex eo quod illud recipit, sicut prediximus. Immo debes scire quod respectus intellectus agentis ad istum intellectum est respectus lucis ad diaffonum, et respectus formarum materialium ad ipsum est



respectus coloris ad diaffonum. Quemadmodum enim lux est perfectio diaffoni, sic intellectus agens est perfectio materialis. Et quemadmodum diaffonum non movetur a colore neque recipit cum nisi quando lucet, ita iste intellectus non recipit intellecta que sunt hic nisi secundum quod perficitur per illum intellectum et illuminatur per ipsum. Et quemadmodum lux facit colorem in potentia esse in actu ita quod possit movere diaffonum, ita intellectus agens facit intentiones in potentia intellectas in actu ita quod recipit eas intellectus materialis. Secundum hoc igitur est intelligendum de intellectu materiali et agenti.

Et cum intellectus materialis fuerit copulatus secundum quod perficitur per intellectum agentem, tunc nos sumus copulati cum intellectu agenti ; et ista dispositio dicitur *adeptio* et *intellectus adeptus*, ut post videbitur. Et iste modus secundum quem posuimus essentiam intellectus materialis dissolvit omnes questiones contingentes huic quod ponimus quod intellectus est unus et multa. Quoniam, si res intellecta apud me et apud te fuerit una omnibus modis, continget quod, cum ego scirem aliquod intellectum, ut tu scires etiam ipsum, et alia multa impossibilia. Et si posuerimus eum esse multa, continget ut res intellecta apud me et apud te sit una in specie et due in individuo ; et sic res intellecta habebit rem intellectam, et sic procedit in infinitum. Et sic erit impossibile ut discipulus addiscat a magistro, nisi scientia que est in magistro sit virtus generans et creans scientiam que est in discipulo, ad modum secundum quem iste ignis generat alium ignem sibi similem in specie ; quod est impossibile. Et hoc quod scitum est idem in magistro et discipulo ex hoc modo fecit Platonem credere quod disciplina esset rememoratio. Cum igitur posuerimus rem intelligibilem que est apud me et apud te multam in subiecto secundum quod est vera, scilicet formas ymaginationis, et unam in subiecto per quod est intellectus ens (et est materialis), dissolvuntur iste questiones perfecte.

Modus autem per quem existimavit Avempeche dissolvere questiones advenientes super hoc quod intellectus est unus aut multus, scilicet modus quem dedit in sua epistola intitulata Continuatio Intellectus cum Homine, non est modus conveniens ad dissolvendum istam questionem. Intellectus enim quem demonstravit in illa epistola esse unum, quando laboravit in dissolvendo istam questionem, alius est ab intellectu quem demonstrat etiam illic esse multa, cum intellectus quem demonstravit esse unum est intellectus agens inquantum est forma necessario intellectus speculativi ; intellectus vero quem demonstravit esse multum est ipse intellectus speculativus. Hoc autem nomen, scilicet *intellectus*, equivoce dicitur de speculativo et agenti.

Et ideo, si illud quod intelligitur de hoc nomine *intellectus* in duobus sermonibus oppositis, scilicet concludente intellectum esse multum et concludente intellectum esse unum, est intentio non equivoca, tunc illud quod post dedit in hoc, scilicet quod intellectus agens est unus et speculativus multi, non dissolvit hanc questionem. Et si illud quod intelligitur

in illis duobus sermonibus oppositis de hoc nomine *intellectus* sit intentio equivoca, tunc dubitatio erit sophistica, non disputativa. Et ideo credendum est quod questiones quas dedit ille vir in illa epistola non dissolvuntur nisi ex hoc modo, si ille dubitationes non sunt sophistice, sed disputative. Et per istum modum dissolvetur questio in qua dubitabat in intellectu materiali utrum sit extrinsecus aut copulatus. Et cum hoc sit declaratum, revertamur ad exponendum sermonem Aristotelis. »

2. *L'immortalité de l'âme et la question de l'unité de l'intellect*

Le Moyen Âge latin a attribué à l'averroïsme les cinq thèses principales suivantes :

1. L'éternité du monde ;
2. Dieu ne connaît pas les particuliers et négation, par conséquent, de la Providence ;
3. Négation du libre arbitre ;
4. Unité numérique de l'intellect possible, unité numérique de l'intellect actif, et, par conséquent, négation de l'immortalité individuelle et de la responsabilité morale individuelle ;
5. La contradiction entre la philosophie et la théologie, et négation du surnaturel.

Il nous importe dans ce chapitre de parler de la quatrième thèse, contre laquelle saint Thomas d'Aquin a écrit un traité intitulé : *De Unitate intellectu contra Averroystas*, composé en 1270 selon P. Mandonnet[1], ou vers 1256 selon Carmelo Ottaviano[2].

Voici comment saint Thomas la présente : « Parmi toutes les erreurs, la plus honteuse est celle qu'on commet à l'égard de l'intellect... Depuis longtemps beaucoup d'esprits se sont laissés surprendre par l'erreur d'Averroès, qui s'efforce de prouver que l'intellect, qu'Aristote reconnaît comme possible, par une dénomination fausse, est une espèce de substance séparée du corps quant à l'essence, et qui lui est unie, d'une certaine façon, quant à la forme ; et, de plus, qu'il est possible qu'il n'y ait qu'un intellect commun pour tous[3]. »

Est-ce vrai qu'Ibn Rushd professa qu'il n'y a qu'un seul intellect commun à tous les hommes?

Renan fut le premier à s'élever contre cette attribution à Ibn Rushd. Il dit : « Les réfutations que le moyen âge a tentées de la théorie

(1) P. Mandonnet : « Chronologie sommaire de la vie et des écrits de S. Thomas », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1920, pp. 145, 146, 151.

(2) Dans la préface de sa traduction italienne : Tommaso d'Aquino : *Saggio contro la dottrina averroistica dell' unità dell' intelletto*. Traduzione, prefazione e note di Carmelo Ottaviano, p. 62 sqq. Lanciano, 1935.

(3) Saint Thomas d'Aquin : *De Unitate intellectus*, in *Opuscules de Saint Thomas d'Aquin*, tr. fr., t. II, p. 248. Paris, 1857.

d'Ibn Rushd ont, en général, porté à faux, comme toutes les réfutations, qui cherchent à prendre un système par son côté faible plutôt que par son côté vrai. Certes, s'il est au monde une révoltante absurdité, c'est *l'unité des âmes*, comme on a feint de l'entendre, et si Averroès avait jamais pu soutenir à la lettre une telle doctrine, l'averroïsme mériterait de figurer dans les annales de la démence et non celles de la philosophie. L'argument sans cesse répété contre la théorie averroïste par Albert et saint Thomas : Eh quoi ! la même âme est donc à la fois sage et folle, gaie et triste ; cet argument, dis-je, qu'Averroès avait prévu et réfuté[1], serait alors péremptoire, et aurait suffi pour balayer cette extravagance du champ de l'esprit humain dès le lendemain de son apparition. Mais en y regardant de près, on voit que telle n'est pas la pensée d'Ibn Rushd, et que cette doctrine se rattache dans son esprit à une théorie de l'univers qui ne manque ni d'élévation ni d'originalité »[2].

Mais quelle est cette théorie de l'univers? Renan se contente de dire qu'Ibn Rushd, étant arabe, et les Arabes « ont considéré la pensée humaine, dans son ensemble, comme une résultante de forces supérieures et comme un phénomène général de l'univers » (*op. cit.*, p. 137), il est possible que pour lui « l'unité de l'intellect ne signifie pas autre chose que l'universalité des principes de la raison pure et l'unité de constitution psychologique dans toute l'espèce humaine[3]. On ne peut douter cependant que telle ne fût sa pensée, quand on l'entend répéter sans cesse que l'intellect actif ne diffère pas de la connaissance que nous avons de l'univers[4], que l'immortalité de l'intellect désigne l'immortalité du genre humain[5], et que si Aristote a dit que l'intellect n'est pas tantôt pensant, tantôt ne pensant pas, cela doit s'entendre de l'espèce, qui ne disparaîtra jamais, et qui sur quelque point de l'univers exerce sans interruption ses facultés intellectuelles[6]. *Une humanité vivante et permanente*, tel semble donc être le sens de la théorie averroïstique de l'unité de l'intellect[7]. L'immortalité de l'intellect actif n'est ainsi autre chose que la renaissance éternelle de l'humanité, et la perpétuité de la civilisation[8]. La raison est

(1) *Destr. Destr.* pars alt. disp. III, f. 350.

(2) Renan : *Averroès et l'averroïsme*, 3e éd., p. 136. Paris, 1866.

(3) Anima quidem Socratis et Platonis sunt eaedem aliquo modo et multae aliquo modo, ac si diceres : sunt eaedem ex parte formae, multae ex parte subjecti earum... Anima assimilatur lumini, et sicut lumen dividitur ad divisionem corporum, sic est res in animabus cum corporibus (*Destr. destr.*, fol. 18, édit. 1560).

(4) *Epist. de intell.*, f. 67. Et quia intellectus noster in actu nihil aliud est quam comprehensio ordinis et rectitudinis existentes in hoc mundo... sequitur de necessitate quod quiddites intellectus agentis hunc nostrum intellectum nihil aliud est quam comprehensiv harum rerum.

(5) *De anima*, l. III, f. 165 et 175v.

(6) *De Anima*, l. III, f. 170v, 171.

(7) C'est aussi l'interprétation que propose H. Ritter (*Gesch. der christ. Phil.*, t. IV, p. 148 et suiv.) ; Jourdain (*Phil. de S. Thomas d'Aquin*, II, 393) a tort de la regarder comme gratuite.

(8) Quemadmodum scientia et ipsum esse sunt quid proprium ipsi homini, et artes



constituée comme quelque chose d'absolu, d'indépendant des individus, comme une partie intégrante de l'univers[1], et l'humanité, qui n'est que l'acte de cette raison, comme un être nécessaire et éternel. »[2].

Peut-on accepter cette interprétation de Renan?

Il nous semble qu'elle va beaucoup au delà des textes qu'il invoque (et que nous avons reproduits en bas de page d'après ses notes), et qu'elle n'exprime que les idées chères à l'auteur de l'*Avenir de la science*, idées auxquelles notre philosophe arabe n'avait jamais songé.

Reprenant la question à fond, Carmelo Ottaviano, pour la résoudre, commence par esquisser la doctrine d'Aristote, à qui est attribuée la paternité de la doctrine averroïste de l'unité de l'intellect. Reproduisant les textes relatifs à la question dans le *De Anima* d'Aristote, il résume ainsi la doctrine de celui-ci : « Pour Aristote,

1) l'intellect est une partie constitutive de l'âme ;

2) l'intellect possible est distinct de l'intellect agent ;

3) l'intellect agent et l'intellect possible sont inorganiques et sont pour l'âme comme la forme et la matière de l'âme elle-même ;

4) d'où ils sont multipliés dans les différents individus ;

5) l'intellect possible est mortel, tout en étant « séparé », c'est-à-dire inorganique (ce n'est pas la séparation qui détermine l'immortalité : la séparation d'avec le corps implique la communauté non intrinsèque dans le sort (mortel) du corps et l'inorganicité de l'opération ; mais une substance subsistante dans sa partie matérielle est toujours mortelle par les nécessités intrinsèques de la matière ; ce qui détermine l'immortalité est « l'actualité », — qui n'est pas donnée par la séparation en tant que telle, — c'est-à-dire la participation à ce qu'Aristote appelle « la nature divine » ; l'incise « *separabilis* » ne signifie donc jamais, pour Aristote, *sic et simpliciter* immortel ;

6) l'intellect agent est immortel, quoique son immortalité est privée de pensée, mais douée d'une autre faculté intuitive ou, en quelque manière, consciencielle (l'extase de Plotin ?) ;

7) l'intellect agent immortel est individuel »[3].

Puis, mettant à contribution le Grand Commentaire d'Ibn Rushd sur

ipsae quibusdam modis propriis videntur inesse ipsi homini. Ideo existimatur universum habitatum non posse esse expers alicujus habitus philosophiae vel artium naturalium ; quoniam licet in aliqua parte defuerunt ipsae artes, exempli gratia in quadra septentrionali terrae, non propterea reliquae quadrae privabuntur eis (*De Anima*, f. 349).

(1) Scientiae sunt aeternae et non generabiles nec corruptibiles, nisi per accidens, scilicet ex copulatione earum Socrati et Platoni... ; quoniam intellectui nihil est individuitatis (*Destr. Destr.*, f. 349)v.

(2) Renan : *Averroès et l'averroïsme*, pp. 137-138. Paris, 3e éd., 1866.

(3) C. Ottaviano : *op. cit.*, pp. 45-46.



le chapitre 4 du livre III du *De Anima*[1] et l'*Epistola de connexione intellectus abstracti cum homine*, il résume ainsi la doctrine d'Ibn Rushd à ce sujet :

« Pour Ibn Rushd :

1) L'intellect matériel s'unit avec l'individu au moyen de l'élément formel, c'est-à-dire de l'espèce qui l'actualise et qui se trouve dans l'individu, des formes duquel elle avait été abstraite au sein de l'individu lui-même.

2) L'intellect agent actualise dans l'individu les espèces, pour que l'intellect matériel puisse s'unir à celles-ci.

3) L'union, donc, de l'intellect agent avec l'individu détermine, conditionne et précède l'union de l'intellect matériel avec l'individu ; et il faut noter que l'union de l'intellect agent avec l'individu survient « *proprie et per se* » en tant qu'elle précède la formation de l'espèce, tandis que l'union de l'intellect matériel avec l'individu survient indirectement, par l'intermédiaire des espèces.

4) L'intellect agent actualise les formes *(fantasmi)*, qui sont dans l'individu, en espèces ; c'est-à-dire qu'il détermine la formation de l'intellect *adeptus*, ou *acquisitus*, ou *speculativus*, ou *in habitu*, qui est individuel, sur la base de l'intellect en puissance ou la disposition de l'individu.

5) L'intellect agent, étant forme des phantasmes qui sont dans l'individu, en tant qu'il actualise par ceux-ci les espèces, peut être dit forme des phantasmes eux-mêmes, c'est-à-dire partie constitutive de l'intellect acquis. L'intellect acquis est ainsi engendré par l'intellect agent, et est composé *ex intellectu in habitu et intellectu agente* (qui fait par la forme).

6) L'intellect acquis est mortel, parce qu'il est transitoire et dépend de phantasmes.

7) Puisque les espèces qui constituent l'intellect acquis sont un acte de l'intellect hylique (= matériel), et que l'intellect agent est une forme du même intellect acquis, l'intellect hylique est sujet en même temps de l'intellect acquis (c'est-à-dire des « intellects acquis ») et de l'intellect agent.

8) L'intellect acquis, qui est dans les individus, est un *intellect en acte*.

9) L'intellect agent, en tant que forme des phantasmes qui sont dans l'individu, c'est-à-dire, plus proprement, de l'intellect acquis, peut être dit forme de l'individu. Par conséquent cela peut être dit aussi de l'intellect hylique, qui est inséparable de l'intellect agent »[2].

La critique de saint Thomas est basée sur deux sortes d'arguments : la première a pour but de démontrer que la doctrine de l'unité de l'intellect

(1) Averroès : *Comment. De Anima*, l. III, comm. V, pp. 164r-166v, 178v-179r-v (Venetiis, apud Iuntas). Voir plus haut le texte latin de ces passages.

(2) Carmelo Ottaviano : *op. cit.*, pp. 55-57.



n'est pas d'Aristote ; la seconde cherche à réfuter les deux thèses de la séparation et de l'unité de l'intellect possible.

Aristote définit l'âme ainsi : « l'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel organisé » ; elle est « le principe par lequel nous vivons, nous sentons et nous comprenons ». Puis donc que l'âme est une forme du corps et que l'intellect est une de ses facultés ou parties, nécessairement, d'après Aristote, l'intellect doit se multiplier selon la multiplication des âmes. C'est pourquoi, pour Aristote « l'intellect séparé » ne veut dire autre chose qu'« intellect inorganique ». Cela est confirmé par Aristote dans sa théorie sur le but de la physique dans la considération des formes.

Passant à l'autre sorte d'arguments, saint Thomas relève qu'entendre, c'est agir, et toute action découle de la forme ; donc l'intellect doit être une forme du corps. L'intellect est le principe de spécification de l'individu (de l'homme) ; mais le principe de spécification est nécessairement forme ; donc l'intellect est forme de l'individu.

En ce qui concerne proprement la thèse de l'unité de l'intellect possible, saint Thomas fait les objections suivantes :

a) S'il y avait un seul intellect, puisque l'unité de l'opérant se considère selon l'agent principal et non selon l'instrument, il existerait une seule intelligence, ce qui est contraire à l'expérience de tous les jours ;

b) en outre, l'intellection du même intelligible serait unique pour deux sujets, ce qui est absurde.

Voici ce que saint Thomas dit sur ce point :

« Quoi qu'il en soit néanmoins de l'intellect actif, plusieurs raisons nous prouvent qu'on ne peut pas soutenir que l'intellect possible est le même chez tous les hommes :

Premièrement d'abord, parce que si l'intellect possible est ce par quoi nous sommes intelligents, on est forcé de dire qu'un être intelligent en particulier est l'intellect, ou que l'intellect lui est formellement inhérent, non de telle manière qu'il soit la forme du corps, mais parce qu'il est une puissance de l'âme qui est la forme du corps. Mais si on nous dit qu'un homme en particulier est l'intellect, il s'ensuit que cet homme-là ne diffère pas d'un autre homme en particulier, et que tous les hommes n'en font qu'un, non par la participation de l'espèce, mais quant au même individu. Mais si l'intellect est en nous formellement, comme nous l'avons dit, il s'ensuit que chaque corps a une âme différente. De même, en effet, que l'homme est composé de corps et d'âme, de même un homme, Callicles ou Socrate, par exemple, se compose de ce corps et de cette âme. Si les âmes, au contraire, sont différentes, et que l'intellect possible soit la puissance intellective de l'âme, il faut qu'il diffère en nombre, car on ne peut imaginer comment la puissance de plusieurs choses soit une par le nombre. Que si l'on vient nous dire que l'homme est intelligent par l'intellect, comme par quelque chose qui lui est propre, qui est cependant

une partie de lui-même, non comme forme ou comme moteur, nous répondrons que nous avons déjà démontré qu'avec cette supposition on ne peut pas soutenir que Socrate est intelligent, par-là même que l'intellect comprend, malgré qu'il soit seulement un moteur, de même que l'homme voit par-là même que l'œil voit. Et pour suivre la comparaison, supposons qu'il n'y ait qu'un œil seulement pour tous les hommes, tous les hommes ne feraient-ils qu'un seul voyant, ou plusieurs voyants?

Pour l'éclaircissement de cette vérité, il faut faire attention qu'on ne peut pas dire la même chose du premier moteur et de l'instrument. Car si plusieurs hommes se servent du même instrument, on dira qu'il y a plusieurs opérations, par exemple, lorsque plusieurs se servent d'une même fronde, pour lancer des pierres, ou d'un seul cric pour les élever en l'air. Si, au contraire, le même agent principal emploie plusieurs instruments, il pourra arriver que les opérations seront différentes, à cause de la diversité des instruments. Quelquefois l'opération est une, quoiqu'on y ait fait servir plusieurs instruments. Ainsi donc l'unité de celui qui opère ne tient pas aux instruments, mais au principal objet qui les emploie. Ceci donc une fois posé, si l'œil était l'agent principal, qui se servit de toutes les puissances de l'âme et de toutes les parties du corps, comme d'instruments, plusieurs êtres, ayant un seul œil, ne feraient qu'un seul voyant. Si donc l'œil n'est pas ce qui est le principal de l'homme, mais s'il y a quelque chose en lui de supérieur qui se serve de l'œil, qui est diversifié dans différents sujets, il y aura plusieurs voyants, mais avec un seul œil. Or, il est évident que l'intellect est ce qu'il y a de principal dans l'homme et qu'il se sert de toutes les puissances de l'âme et de tous les membres du corps, comme d'organes. C'est pourquoi Aristote a dit très ingénieusement que « l'homme est surtout intellect ». Si donc il n'y a qu'un intellect pour tous les hommes, il s'ensuit qu'il n'y a qu'une seule intelligence, une seule volonté, et un seul usage de ces attributs, au gré de la volonté, selon la différence du caractère des hommes. Il s'ensuit encore, qu'il n'y a aucune différence entre les hommes, quant au libre usage de la volonté, mais qu'elle est la même pour tous, si l'intellect, en qui réside la souveraineté et la puissance de se servir de tous les autres attributs, est le même chez tous les hommes, ce qui est évidemment faux et impossible. Car ceci répugne à l'évidence et détruit toute science morale et tout ce qui tend à la conservation de la société, qui est naturelle à tout le monde, comme dit Aristote.

Et puis, si tous les hommes comprennent par un seul intellect, de quelque façon qu'il leur soit uni, comme forme ou comme moteur, il s'ensuit nécessairement qu'il n'y a qu'un intellect pour tous les hommes, qui n'est en même temps que saisissable à un seul. Par exemple, si je comprends une pierre et vous également de votre côté, il faudra qu'il n'y ait pour vous et pour moi qu'une seule opération intellectuelle. Car, cette opération ne peut pas être celle du même principe actif, qu'il soit forme ou moteur, à l'égard du même objet, à moins qu'il n'y ait

qu'une même action de même espèce, dans le même temps, ce qui est prouvé par le sentiment du Philosophe, au cinquième livre de sa *Physique*[1]. En sorte que, si plusieurs hommes n'avaient qu'un même œil, ils ne verraient tous que le même objet, dans le même temps. De même aussi, si tous les hommes n'avaient que le même intellect, il s'ensuivrait qu'il n'y aurait de la part de tous les hommes, qui comprendraient la même chose, dans le même temps, qu'une seule et unique action intellectuelle, et surtout lorsque rien de ce qui établit une différence entre les hommes ne différerait dans l'opération intellectuelle. Car les images sont les préliminaires de l'action de l'intellect, comme les couleurs le sont de celle de la vue, en sorte que leur diversité ne fait pas la diversité de l'action de l'intellect, surtout pour un seul objet intelligible. Cependant, d'après cela, on dit que la science de celui-ci est différente de la science de celui-là, en tant qu'il comprend ce dont il a l'idée, et l'autre en tant qu'il a l'idée de ce qu'il comprend. Mais dans deux hommes qui savent et qui comprennent la même chose, l'opération intellectuelle ne peut être modifiée, par la diversité des idées »[2].

Ayant réfuté, par des arguments démonstratifs, la doctrine de l'unité de l'intellect, saint Thomas va encore prouver que cette opinion répugne ouvertement au système d'Aristote. Arrêtons-nous là, puisque cela nous mènera trop loin et dépassera le but que nous nous sommes proposé en mentionnant la critique de saint Thomas.

La position de saint Thomas fut attaquée par Siger de Brabant, qui consacra trois chapitres de son *De Anima intellectiva* à défendre la théorie averroïstique de l'unité numérique de l'intelligence dans l'espèce humaine. « En esprit simplificateur, il n'entre pas dans la distinction classique de l'intellect agent et de l'intellect passif, mais pose la question pour l'intelligence humaine en général, ainsi que le terme d'*âme intellective*, donné en titre à cet écrit, le laisse clairement entendre. Au chapitre troisième, fondamental dans le traité et la question agitée, Siger se demande de quelle façon l'âme intellective est la forme, et la perfection du corps. Il s'attaque immédiatement à la théorie émise par Albert (le Grand) et Thomas d'Aquin dont il résume les arguments contre sa thèse, mais sans nommer encore ses adversaires[3] ; puis il leur oppose l'autorité d'Aristote ainsi que quatre arguments en faveur de sa théorie et donne une première solution élémentaire. L'âme intellective, dit-il, nous est connue par son opération qui est de comprendre. Or, l'acte de comprendre implique à la fois une union et une séparation. Si cet acte n'impliquait pas une certaine union avec le corps, on ne pourrait dire que c'est l'homme

(1) Voir *Physique* d'Aristote, l. V, ch. IV, 1-5, 11.

(2) Saint Thomas d'Aquin : *De l'unité de l'intellect*, in *Opuscules de saint Thomas d'Aquin*, t. II, pp. 291-294. Paris, 1857.

(3) Thomas avait spécialement traité ces questions dans la *Summa Contra Gentiles*, lib. II, cap. LVI à LXXXI ; et Albert dans le *De Anima*, lib. I, tr. II, cap. XVI ; lib. II, tr. II, cap. I ; lib. III, tr. II, cap. XIII, tr. III, cap. XIV, tr. V, cap. IV.

qui comprend ; et si l'union était telle que l'intelligence fût dans un organe, comme le sont les sens, elle ne pourrait accomplir son opération qui est immatérielle. L'âme intellective est donc, à des titres divers, unie et séparée.

Siger s'attaque aussitôt à l'opinion des « deux grands maîtres en philosophie, Albert et Thomas » qui prétendent que l'âme est unie au corps comme la forme qui lui donne l'être, tandis que l'intelligence qui réside dans l'âme n'est unie à aucun organe. Albert est conduit à cette solution, parce que pour lui, les puissances végétative, sensitive et intellectuelle dans l'homme appartiennent à une même forme substantielle, et il n'y a pas de doute que la substance qui donne au corps la puissance de végéter et de sentir ne lui donne l'être, et par conséquent en soit la forme substantielle. Quant à Thomas, il est conduit à son opinion parce que, pour lui, l'acte de comprendre doit être attribué non seulement à l'intelligence, mais à l'homme, ce qui n'aurait pas lieu si l'âme intellective était entièrement indépendante du corps. Mais, ajoute Siger, en parlant d'Albert et de Thomas, ces deux hommes s'écartent de la pensée d'Aristote, et ils ne résolvent pas le problème »[1].

Comme on le voit : tout le monde se réclame d'Aristote : aussi bien Averroès que Thomas et Siger de Brabant. Cela tient au fait que la pensée d'Aristote à ce sujet fut très vague. Aussi les polémiques pour savoir quelle fut sa véritable pensée ont été toujours très vives, dès le temps de ses premiers commentaires jusqu'à nos jours, en passant par Ibn Rushd, Albert, Thomas et Siger. A la fin du siècle dernier une polémique opposa, à ce sujet, Franz Brentano (1838-1917) et Eduard Zeller, le grand historien de la philosophie grecque[2].

La Politique et la Morale chez Ibn Rushd

Pour étudier la politique chez notre philosophe, nous n'avons que sa paraphrase de la *République* de Platon, et quelques endroits épars dans sa paraphrase de la *Rhétorique* d'Aristote.

La Paraphrase de la République de Platon ne nous est pas parvenue — du moins jusqu'à présent — en son original arabe, mais seulement en une traduction — défectueuse et souvent vague et obscure comme presque toutes les traductions hébraïques des ouvrages arabes —,

(1) Pierre Mandonnet : *Siger de Brabant et l'averroïsme latin du XIIIe siècle, Étude critique et documents inédits*, pp. CLXXXV-VI. Fribourg (Suisse), 1899.

(2) Brentano : *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom* ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ, Mainz, 1867 ; Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II Theil, II Abth., p. 592 et suiv. ; Zeller, *Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes*, 1882 ; Brentano, *Offener Brief an Zeller*, 1883.

Voir aussi sur le même sujet : E. Rolfes : *Die substantiale Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles*, Paderborn, 1896.

hébraïque de Samuel ben Yehūḍā de Marseille. D'après cette traduction, Jacques Mantinus, un médecin juif de Tortosa, a fait une traduction latine en 1539, qu'il dédia au pape Paul III, et qui est plutôt une paraphrase qu'une traduction proprement dite[1]. Cette traduction latine occupe les feuilles 174v-191v du troisième volume des Œuvres d'Aristote publiées avec les commentaires d'Ibn Rushd (Venise, 1550; = ff. 334v-372v, t. III, de l'édition *opud Juntus*, Venise, 1562).

La traduction hébraïque fut éditée par Erwin I. J. Rosenthal d'après trois manuscrits, et essentiellement celui de Munich (hebr. 308, ff. 1v-43v de la Bayrische Staatsbibliothek à Munich), suivie d'une traduction anglaise et des notes[2].

Mais l'original arabe exista à la bibliothèque de l'Escurial jusqu'en 1671, date où l'incendie brûla une partie du fonds arabe de l'Escurial. Le titre arabe d'après le catalogue est : *Aflâṭûn fî al-thalâthat al-mansûbah fî siyâsat al-madînah, bi talkhiṣ Abî al-Walîd ibn Rushd*[3]. Comme nous l'avons déjà mentionné, la liste des œuvres d'Ibn Rushd, liste qui se trouve dans le manuscrit nº 879 (Casiri), fol. 82 et qui fut publiée en appendice par Renan (pp. 462-464) contient le titre : *Jawâmiʿ siyâsat Aflâṭûn* (p. 462, l. 10). S'agit-il d'un *talkhîs* (= Commentaire moyen) ou d'un *jawâmiʿ* (résumé)? Pour E. I. J. Rosenthal, les deux titres se justifient : *talkhîs*, parce qu'Ibn Rushd nous donne un commentaire courant, une paraphrase, des livres II-IX de la *République* de Platon ; et *jawâmiʿ*, parce qu'Ibn Rushd se laisse aller à des longues digressions, fait de sommaires introductifs de la pensée de Platon, distingue clairement entre les paroles de Platon et son commentaire sur celles-ci, et parce qu'il emploie une formule de conclusion à la fin de chacune des trois *maqâlahs* (= livres)[4].

Ibn Rushd connut-il directement le texte — traduit en arabe — de la *République* de Platon? L'éditeur, Rosenthal, croit qu'Ibn Rushd se servit, pour faire son commentaire, du résumé qu'en fit Galien, résumé qui fut traduit en arabe par Ḥunain ibn Isḥâq[5]. En effet, Ibn Rushd réfère plusieurs fois à Galien et l'accuse de mal comprendre et de mal interpréter Platon.

Mais n'est-ce pas là un argument contre cette supposition de Rosenthal?

(1) Une traduction latine antérieure, de l'hébreu en latin, fut faite en 1489 environ, par Élie de Crète pour le compte de Pico della Mirandola. Mais elle est perdue. Voir Steinschneider : *Die hebraischen Uebersetzungen des Mittelalters*, p. 221 et n. 820; R. Klibansky : *The Continuity of the Platonic Tradition*, London, 1939, p. 18.

(2) Averroes' : *Commentary on Plato's Republic*, edited with introduction, translation and notes, by E. I. J. Rosenthal. Cambridge, 1956.

(3) Voir N. Morata : « Un catálogo de los fondos Arabes primitivos de el Escorial », in *Al-Andalus*, t. II (1934).

(4) *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, introduction, pp. 8-9.

(5) Voir G. Bergsträsser : *Ḥunain Ibn Isḥâq über die syrischen und arabischen Galen-Uebersetzungen*, p. 50 (du texte arabe). Leipzig, 1925 ; ʿAbdurraḥmân Badawî : *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, p. 37. Paris, 1958.



Si Ibn Rushd accuse Galien de mal comprendre et de mal interpréter Platon, cela implique qu'il devait avoir lu le texte (traduit en arabe) de Platon, pour pouvoir affirmer une telle accusation. Et nous trouvons en effet, dans la paraphrase d'Ibn Rushd, des passages qui indiquent clairement qu'il a eu accès au texte (traduit en arabe) même de *La République* de Platon. et non pas seulement au résumé de Galien.

En outre, Ibn Rushd, dans ce commentaire, se servit des *Lois* de Platon. Mais on ne peut pas préciser s'il le fit en recourant au résumé des *Lois* par Galien, traduit également par Ḥunain ibn Isḥâq[1], ou en recourant au résumé des *Lois* par al-Fârâbî[2]. Rosenthal fait remarquer (*op. cit.*, p. 17) qu'il y a des références au livre des *Lois* dans le commentaire d'Ibn Rushd qui se trouvent pas dans le résumé d'al-Fârâbî. Il en conclut qu'Ibn Rushd se servit d'un autre résumé des *Lois* de Platon que celui d'al-Fârâbî. « Il n'y a pas de doute qu'al-Fârâbî et Ibn Rushd se sont tous deux servis du même résumé étendu, et tout accord entre eux peut être dû au fait qu'ils ont eu tous deux recours à une source commune. »[3].

Faisons maintenant l'analyse de la pensée politique d'Ibn Rushd, telle que nous la révèlent son *Commentaire moyen sur la République* de Platon, son *Commentaire moyen sur la Rhétorique* d'Aristote et son *Commentaire moyen sur l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote.

I

La cité

La science politique est une science pratique, car son objet diffère de l'objet de toutes les sciences théoriques, et ses principes diffèrent de ceux de ces sciences-ci. En effet, l'objet de la science politique consiste en des actes qui relèvent de la volonté, et dont l'accomplissement dépend de nous. Ces actes se basent sur le libre arbitre et le choix, tandis que le principe de la science physique est la Nature et son objet est les choses naturelles, le principe de la métaphysique est Dieu et son objet est les choses divines.

Son but, contrairement aux sciences théoriques, est la pratique, l'action, tandis que le but de sciences théoriques est la connaissance pure, et s'il y a quelquefois un rapport entre celle-ci et la pratique c'est un rapport accidentel, comme on le voit en ce qui concerne les mathématiques.

(1) G. Bergsträsser, *op. cit.*, p. 50, l. 21 ; G. Bergsträsser : *Neue Materialen zu Ḥunain Ibn Isḥâq's Galen-Bibliographie*, p. 23.
(2) Publié et traduit en latin par Fr. Gabrieli : *Plato Arabus* III, London, 1955.
(3) Erwin J. Rosenthal : *op. cit.*, p. 18.

C'est pourquoi autant les règles établies par la science politique sont générales autant elles sont loin d'être mises en pratique, et vice versa. Il en est ici comme en médecine : aussi les médecins appellent-ils la première partie de la science médicale : la partie théorique, et la deuxième : la partie pratique. Pour la même raison, la politique est divisée en deux parties : dans la première on étudie à fond les habitudes acquises, les actions volontaires et la conduite humaine en général. Dans la seconde partie, on explique comme ces habitudes deviennent ancrées dans l'âme, et lesquelles parmi ces habitudes sont tellement coordonnées pour que l'action résultant de l'habitude soit parfaite au plus haut point, et quelles sont les habitudes qui entravent les unes les autres.

La première et la seconde partie de cette science se trouvent dans la même relation l'une vis-à-vis de l'autre comme les livres de *Santé et de Maladie* vis-à-vis des livres de la *Conservation de la santé et l'éloignement de la maladie* en médecine.

« La première partie de cet art (de Politique) est contenue dans le livre d'Aristote intitulé *Nicomachea*, et la deuxième partie dans son livre intitulé : *Politica*, et aussi dans le livre de Platon que nous commentons *(= La République)*. Car le *Politica* d'Aristote n'est pas encore tombé entre nos mains »[1].

Dans la première partie de cette science il est établi que les perfections humaines sont de quatre sortes : les vertus spéculatives, les vertus intellectuelles, les vertus morales et la conduite pratique. Mais toutes ces perfections n'existent qu'en vue des vertus spéculatives et comme une préparation pour celles-ci.

Il est impossible à une seule personne d'exceller en toutes ces vertus, ou bien cela est très rare. Mais il est possible que la perfection existe en plusieurs individus ensemble. Il est également impossible à une seule personne d'acquérir même une seule de ces vertus sans le secours d'autres personnes : « l'homme a besoin d'autrui pour acquérir cette vertu. C'est pourquoi, il est un être politique par nature » (p. 113).

L'homme a besoin de la société non pas seulement pour atteindre les perfections humaines, mais encore pour les nécessités de la vie : se nourrir, s'abriter sous un toit, et en général pour la satisfaction des besoins de la vie appétitive. Car, on ne peut pas se suffire à soi-même pour les satisfaire ; et d'ailleurs la nature a fait en sorte que l'un est par disposition un guerrier, l'autre un poète, un troisième un philosophe.

En général, la relation de toutes ces vertus avec les classes de la société est la même que la relation des facultés de l'âme avec ses parties, en sorte que l'État sera sage par sa partie spéculative au moyen de laquelle il commande les autres parties, comme l'homme est sage dans sa partie rationnelle par laquelle il commande les facultés de l'âme, c'est-à-dire la

(1) *Averroës Commentary on Plato's 'Republic'*, p. 112 (de la traduction anglaise, à laquelle nous renvoyons toujours ici, sauf indication contraire).



partie associée à la raison, à savoir la partie courageuse et appétitive. La justice se fait par le contrôle qu'exerce chacune des vertus sur les autres.

Platon a consacré le premier et le quatrième livre de la *République* à l'étude de la justice. Pour lui, observe Ibn Rushd, la justice consiste en ce fait que chaque citoyen poursuit l'activité pour laquelle il est le mieux qualifié par la nature.

Mais cela n'est concevable que si les classes (mot à mot les parties) de l'État sont subordonnées à ce qu'ordonnent la science spéculative et ceux qui la possède. C'est pourquoi il faut que ceux qui cultivent en maîtres cette science spéculative soient les gouverneurs. De même, la justice en une seule âme consiste en ceci : que chaque partie en elle fait ce qu'il a fait dans la mesure et le temps convenables. Cela ne peut se faire que si l'intellect commande aux autres parties de l'âme. Cela s'applique exactement à l'État.

La sagesse et le courage existent en une partie déterminée de la société, tandis que la justice et la tempérance existent dans toutes les classes.

En cela, Ibn Rushd résume les pages 432 a, 433 a, 441 a, d, e, 442 b, c, d, 443, de la *République* de Platon.

Les nations sont prédisposées par nature à la prédominance de certaines vertus à l'exclusion des autres. Par exemple, la faculté spéculative est plus forte chez les Grecs, et la partie courageuse est plus dominante chez les Kurdes et les Galiciens.

Pour Platon, observe Ibn Rushd, on ne peut pas être fort en une vertu excepté quand on y était élevé depuis son enfance. Il estime qu'un citoyen ne doit être élevé en plus d'un métier, parce que personne n'est disposé pour plus d'un métier par nature ; en outre, on ne peut posséder bien un métier que si on y fut élevé depuis son enfance. Aussi recommande-t-il que les Gardiens devaient être mis à l'écart de toute autre occupation. Il estime aussi que pour ce métier, il faut choisir ceux qui combinent la force physique avec le mouvement rapide et la perspicacité. Le Gardien doit être courageux par nature, car s'il n'est pas courageux il ne sera pas capable de se défendre et de repousser l'ennemi. Ibn Rushd continue ainsi résumant la *République* (374 b-e, 375 a-376 e). Il s'étend sur l'éducation, sur le danger d'apprendre les récits et les poèmes qui incitent aux désirs corporels, sur la valeur de la musique dans l'éducation. Mais en cela, il résume la *République*, sans émettre aucune opinion personnelle, même quand il s'agit des choses contraires aux doctrines de l'Islam : l'abolition de la propriété privée, de l'emploi de l'or et de l'argent dans les transactions commerciales, la communauté des enfants et des femmes (voir p. 172). Il résume les idées de Platon en toute objectivité, sans se soucier ni de les réfuter ni même de soulever des objections. Mais il faut bien remarquer qu'à chaque opinion de ce genre il répète la formule : Il dit, Platon dit, comme Platon le dit, et d'autres énoncés de ce genre, pour montrer, semble-t-il, que toute la responsabilité incombe à Platon, qu'Ibn Rushd ne fait que résumer. Il ne laisse rien

d'essentiel dans le texte de Platon sans qu'il l'expose clairement et distinctement.

*
* *

Dans le deuxième livre de sa paraphrase de la *République* de Platon, Ibn Rushd parle d'abord des philosophes, leurs natures, et le genre d'éducation qu'ils doivent recevoir. « Il (= Platon) dit : le philosophe désire connaître la vérité et examiner sa nature indépendamment de la matière. D'après lui cela consiste dans la théorie des Idées[1]. Vous devez savoir maintenant ce qu'est un philosophe, selon le but principal (que nous avons explicité) : il est celui qui a acquis à fond les sciences théoriques selon les quatre conditions énumérées dans le *Livre de la Demonstration*. L'une de ces conditions est qu'il doit être capable de les découvrir et de les enseigner. Il y a deux manières de les enseigner : la première est celle selon laquelle les gens d'élite sont instruits — à savoir par des arguments démonstratifs, et l'autre est celle selon laquelle la masse est instruite, à savoir par des méthodes rhétoriques et poétiques.

C'est pourquoi, il est évident qu'il ne réussira pas en cela que s'il est sage dans la science pratique et qu'il possède, avec cela, la vertu intellectuelle (par laquelle ces choses sont acquises, je veux dire les choses expliquées dans la science pratique concernant les nations et les cités-états) et la grande vertu morale par laquelle le gouvernement et la justice dans les États se distinguent.

Par conséquent, si le philosophe désire atteindre la perfection ultime, cela ne se ferait que s'il avait déjà acquis les sciences théoriques aussi bien que les sciences pratiques, en plus des vertus morales et intellectuelles, surtout les plus grandes parmi elles.

<Le mot> « roi » signifie, en premier lieu, selon l'intention principale, celui qui gouverne un état. Il est évident que l'art par lequel il contrôle le gouvernement de l'État n'est parfait que si toutes ces conditions sont réunies en lui.

Il en est de même du législateur. Quoique ce terme désigne originairement celui qui possède la vertu intellectuelle par laquelle les choses pratiques sont traitées, dans les nations et les États, le législateur a besoin de ces mêmes aptitudes. Par conséquent ces termes : philosophe, roi et législateur, sont, en quelque sorte, synonymes ; de même, l'*imâm*, car ce mot en arabe désigne celui qu'on suit dans ces actions. Celui qui est suivi dans ces actions par lesquels il est philosophe, est un *imâm* au sens absolu.

Quant à stipuler qu'il doit être un prophète, c'est une question qui demande un examen approfondi. Nous l'examinerons dans la première partie de cette science, si Dieu le veut. Mais peut-être si cela devait être ainsi, il devrait être stipulé en vue de la perfection, et non pas par nécessité.

(1) La traduction anglaise de Rosenthal n'est pas claire ; nous avons préféré comprendre cette phrase ainsi.



Puisqu'il a été explicité que est ce que c'est qui constitue le philosophe, et que c'est seulement un tel homme qui puisse être principe et gouverneur de cette Cité Idéale, il est nécessaire de mentionner les qualités que ces hommes doivent posséder par nature. Elles sont les aptitudes naturelles d'un roi.

L'une de ces qualités, et la plus éminente parmi elles, est qu'il doit être disposé par nature à l'étude des sciences théoriques. Ça sera le cas s'il reconnaît en sa nature ce qui est en lui par essence, et la distingue de ce qui est par accident.

La deuxième est qu'il doit retenir (les choses en sa tête) et ne les oublie pas. Car, celui qui ne possède pas ces deux qualités ne peut rien apprendre, puisqu'il ne cessera jamais de se sentir en continuel surmenage jusqu'à ce qu'il abandonne la lecture et l'étude.

La troisième est qu'il doit aimer l'étude, qu'il la choisit, et aime à rechercher dans toutes les parties de la science. Car, celui qui désire ardemment quelque chose, aspire, comme il dit, à en connaître tous les genres. Par exemple, celui qui aime le vin, désire toutes sortes de vin, et la même chose s'applique à celui qui est épris de femmes.

La quatrième est qu'il doit aimer la vérité et haïr la fausseté. Car, celui qui aime la connaissante de la réalité en tant que telle, aime la vérité et celui qui aime la vérité ne peut pas aimer la fausseté. Aussi celui qui est ainsi n'aimera-t-il pas la fausseté.

La cinquième est qu'il doit détester les désirs sensuels. Car si quelqu'un aime quelque chose démesurément, il détournera son âme des autres désirs. Il en est ainsi en ce qui concerne ceux-ci, car ils s'orienteront avec toutes leurs âmes vers l'étude.

La sixième est qu'il ne doit pas aimer l'argent, car l'argent est un objet de concupiscence, et les concupiscences ne conviennent pas à ces hommes (= les philosophes).

La septième est qu'il doit être de sentiments nobles, car celui qui désire connaître tout et tous les êtres, et ne veut pas limiter sa connaissance de choses à celles auxquelles l'oblige la perception élémentaire de choses, est vraiment de sentiments nobles...

La huitième est qu'il doit être courageux, car celui qui manque de courage ne peut pas rejeter les arguments non-démonstratifs en lesquels il est élevé, surtout celui qui fut élevé dans ces États.

La neuvième est qu'il doit être tellement disposé qu'il se meuve de son plein gré vers tout ce qu'il considère être le bien et le beau, par exemple la justice et d'autres vertus semblables. Cela arrive quand son âme concupiscente a une foi inébranlable en la méditation et la réflexion.

A ces qualités, il faut ajouter qu'il doit être un bon orateur, sa langue étant capable d'exprimer tout ce qui se trouve dans son intellect quand il s'embarque dans une argumentation philosophique. Il doit aussi saisir promptement le terme moyen (d'un syllogisme).

Voilà les conditions de l'âme exigées en ces hommes. »[1].

Si on compare ces qualités à celles exigées par al-Fârâbî[2] dans sa *Cité vertueuse*, on verra qu'Ibn Rushd comprend mieux Platon et le suit d'une façon plus précise.

Platon, continue Ibn Rushd, après avoir démontré que les rois des Cités doivent être des philosophes, explique pourquoi les Cités existantes n'ont pas des rois philosophes à leur tête. Cela tient, dit Platon, à deux raisons : la première c'est que les États ne suivent pas l'exemple de ceux qui sont vraiment sages, ni ne font appel à ceux-ci pour les guider. Ils imaginent qu'ils peuvent être gouvernés par des gens qui ne sont pas philosophes. La deuxième cause est l'imperfection de la plupart de ceux qui se consacrent à la philosophie, c'est-à-dire qu'il est très rare de trouver un philosophe qui remplisse toutes les conditions que nous avons énumérées.

*
* *

Dans le troisième et dernier livre de sa *Paraphrase de la République* de Platon, Ibn Rushd expose les théories de Platon sur les constitutions de différents États. Il remarque que Platon divise les constitutions simples en cinq espèces : la *première* est celle de la Cité Idéale dont il a largement parlé dans le deuxième livre de cette *Paraphrase* ; la *deuxième* est le gouvernement basé sur l'honneur — c'est ce que Platon (p. 545 b) appelle : τιμοκρατία ; la *troisième* est le gouvernement du petit nombre ; il est basé sur l'argent, et connu pour être un gouvernement de vice — c'est ce que Platon appelle ὀλιγαρχία ; la *quatrième* est le gouvernement du peuple — ce que Platon appelle : δημοκρατία ; et la *cinquième* est la tyrannie — τυραννις. Si l'on divise la première en deux : gouvernement du roi (monarchie) et gouvernement du meilleur (aristocratie) il y aura six espèces de gouvernement. Ibn Rushd croit devoir ajouter deux autres formes de gouvernement : le gouvernement de celui qui ne cherche que le plaisir, et le gouvernement créé par les nécessités. On aura, par là, huit formes de gouvernement.

Ibn Rushd s'applique alors à expliquer la nature de chacune de ces huit formes de gouvernement, en suivant fidèlement la *République* de Platon (p. 545 d-558 e). Puis il expose comment les États démocratiques changent très souvent en États tyranniques, et les États oligarchiques en États démocratiques : dans les deux cas la cause est la même, à savoir : l'excès dans le but vers lequel ils se sont orientés : dans le premier cas l'excès de la liberté, dans le deuxième cas l'excès de la poursuite de la richesse.

(1) Averroes' : *Commentary on Plato's ' Republic '*, pp. 176-179. Cela correspond à la *République* de Platon, pp. 485 a-487 a, 479 d-480.

(2) Voir plus haut, pp. 559-560.

Il est très intéressant de voir ici comment Ibn Rushd applique cette théorie de la transformation de la démocratie en tyrannie à sa ville natale, Cordoue : Quand les oligarques commettent des excès contre la masse du peuple, celui-ci se groupe autour du plus grand parmi ses membres, le nourrit, le fait plus grand encore. « Le commencement de la transformation de ce champion en tyran après un régime démocratique consiste dans le fait qu'il commence à commettre des actes tyranniques sous son règne, jusqu'à ce qu'il finisse par être un tyran absolu. En effet, après avoir trouvé que le peuple lui est soumis, il fait mal contre qui il veut, punit qui il veut, ou détruit qui il veut, alors il ne cesse de persister en ce chemin afin de tyranniser les gens les uns contre les autres.

Cela arrive de manière à ce que les classes existantes dans cet État soient isolées, surtout la classe possédante, contre laquelle la plus implacable haine existe dans cet État. Il continue ainsi sans relâche, jusqu'à ce qu'il devienne l'ennemi de la plupart des citoyens et les méprise. Alors ou bien ils conspirent contre lui et l'assassine, ou il les tient fermement dans son poing, les tyrannise tous et devient tyran.

Vous pouvez constater cela dans le régime démocratique qui existe en notre temps, car il change souvent en tyrannie. Prenez, par exemple, le régime qui exista dans notre pays, Cordoue, après l'an 500 (de l'hégire). En effet, il fut presque complètement démocratique, mais après 540 (de l'hégire) il changea en tyrannie.

Il sera possible de montrer par un examen <approfondi> comment la naissance d'un tyran se fait par ces actions, à quoi son régime va aboutir, jusqu'à quel point l'État sera frappé de mal et de calamité à cause de lui, et le malheur qu'il fait encourir à sa propre personne.

Platon dit : il est caractéristique de cet homme de subjuguer tout le monde et de les inciter à s'attacher à la loi, pour qu'on imagine qu'il n'est pas un tyran mais bien décidé à la bonne guidance des citoyens, en distribuant parmi eux la propriété et les faveurs ; et qu'il n'a d'autre intention que de veiller au bien de la communauté et de réformer l'État.

Quand il aura fait la paix avec ses ennemis extérieurs, en passant des accords avec les uns et en forçant les autres à la soumission, il se tournera à son propre État, et suscitera toujours des guerres pour eux. Il fait cela afin de mettre sous son contrôle les biens des citoyens et s'en emparer. Car il pense qu'une fois qu'on leur a volé leurs biens, ils ne seront plus capable de le renverser. En effet, ils seront préoccupés d'eux-mêmes et chercheront leur nourriture journalière, comme cela est arrivé au pèuple de notre province par l'homme nommé Ibn Ghânyah. »[1].

(1) *Averroes' Commentary on Plato's 'Republic'*, pp. 234-5. — Banû Ghâniya fut une famille de Berbères Ṣanhâjah, ainsi nommée d'après le nom d'une princesse almoravide : Ghâniyah, qui fut donnée en mariage par le sultan almoravide Yûsuf ibn Tashfîn à 'Alî ibn Yûsuf, chef de la famille, qui en eut deux fils : Yaḥyâ et Muḥammad. Ibn Ghânyah auquel réfère Ibn Rushd ici est Yahyâ ibn Ghânyah, qui lutta victorieusement contre Alphonse le Batailleur, roi d'Aragon (528/1133) et fut

Cet exemple montre combien Ibn Rushd se soucia d'appliquer les théories de Platon à la politique de son temps. Celà est d'autant plus important que son livre est dédié à un certain bienfaiteur dont le nom ne figure pas dans la traduction hébraïque, la seule que nous ayons. Il est difficile d'identifier ce bienfaiteur. Ibn Rushd dit dans cette dédicace, à la fin du livre III de sa *Paraphrase* : « Voilà — que Dieu fasse endurer votre honneur et prolonger votre vie ! — le résumé des énoncés théoriques nécessaires dans cette partie de la science < Politique > que renferment les traités attribués à Platon. Nous les avons expliqués de la manière la plus concise possible, vu les temps troubles (où nous vivons). En cela nous n'avons réussi que parce que vous nous avez aidé à les comprendre, et grâce à votre participation dans tout ce à quoi nous avons aspiré de ces sciences. Votre aide pour les acquérir fut pour nous la meilleure aide à cet égard. Vous êtes la cause non seulement d'obtenir ce bien, mais aussi de toutes les bonnes choses humaines que nous avons acquises, et que Dieu le Tout-Puissant nous a conféré à cause de vous. Que Dieu perpétue votre honneur ! »[1].

Il n'est pas possible que ce personnage soit le calife Yûsuf ou son fils Ya'qûb al-Manṣûr, puisque les qualités qu'Ibn Rushd lui attribue ne conviennent pas à ces deux grands sultans. Ce personnage est probablement un savant, puisqu'il aida notre philosophe à acquérir les sciences philosophiques et à comprendre les textes philosophiques. Erwin I. J. Rosenthal[2] n'a donc aucune raison de l'identifier avec le calife almohade Abû Ya'qûb Yûsuf.

Ce qui prouve encore l'impossibilité de cette identification, c'est une autre observation que fait Ibn Rushd à propos de tyrans. Il dit : « Tous ces actes des tyrans sont, en effet, évidents *aux hommes de nos temps*, pas seulement par une démonstration écrite, mais aussi par la perception et l'évidence de leurs sens »[3]. Ibn Rushd ne peut pas écrire une telle phrase, dans un livre dédié à un sultan tyrannique comme le calife Abû Ya'qûb Yûsuf. Et il est curieux l'insistance avec laquelle Ibn Rushd, en résumant, bien sûr, Platon, flétrit la tyrannie et les tyrans : Le tyran est un homme plein de désirs qui ne sont pas nécessaires : comme l'ivresse, la débauche, le goût excessif pour les parfums. Il n'est pas maître de ses passions ; les démons du plaisir s'emparent de lui. Il aime les assemblées qui lui procurent les plaisirs. Pour cela, il a besoin de beaucoup d'argent. Mais comme celui-ci s'épuisera fatalement, il sera obligé ou bien de

gouverneur de Murcie et de Valence. Il défendit avec succès, en 541 (1174) Cordoue contre Alphonse. Yaḥyâ ibn Ghânyah fut l'un des derniers défenseurs de l'empire des Almoravides en Espagne. Il mourut à Grenade en 543/1148.

(1) *Averroes' commentary on Plato's ' Republic '*, p. 250.

(2) *Op. cit.*, p. 11. Cette fausse identification a complètement faussé sa compréhension de la *Paraphrase* d'Ibn Rushd, telle qu'elle apparaît dans le chapitre IX consacré à Ibn Rushd dans son livre : *Political Thought in Medieval Islam*. Cambridge, 1958.

(3) *Op. cit.* p. 237.

lancer un emprunt ou bien d'accepter la bienfaisance des autres. « Avec cela sa volupté le forcera à plus que ce qui est dans son pouvoir, surtout le désir sensuel et l'amour qui guident ses autres concupiscences... Il ne lui restera que l'une de deux choses : ou bien il obtiendra tout ce qu'il désire de partout, ou bien il souffrira la douleur comme une femme au jour de menstrues ou comme un malade en peine » (*ibidem*, p. 241). — L'âme du tyran est remplie de servitude et privée de liberté, « car la partie inférieure règne sur elle, et les parties les plus nobles sont enchaînées. Quand l'État est asservi, ou bien il ne fait pas ce qu'il veut, ou, s'il le fait, il n'en fait qu'une infime partie. Aussi (les citoyens de cet État) sont-ils pleins de plainte, de chagrin et d'affliction. Quant aux hommes pleins de tyrannie, il est également évident de leur caractère qu'ils sont pauvres et non pas riches. De la même manière, l'âme tyrannique est pauvre et n'est pas satisfaite. Il (Platon) dit : comme cet État vit dans une peur terrible, de même le tyran. Comme il n'y a dans aucun autre État plus d'affliction et de misère que dans cet État, de même l'âme du tyran est pleine de désirs continuels et inassouvis. » (*ibidem*, p. 243).

Cette délectation dans le relèvement des tares de la tyrannie nous suggère une hypothèse assez séduisante, à savoir : qu'Ibn Rushd composa cette *Paraphrase de la ' République ' de Platon* durant sa disgrâce dans les années 592-595 (1195-1198 J.-C.), pour se consoler du coup qui lui fut porté par le sultan Ya'qûb al-Manṣur. Si cette hypothèse se vérifie, on pourra assigner la date de la composition de cette *Paraphrase* entre 592-595 h. (1195-1193 J.-C.).

Dans cette *Paraphrase*, Ibn Rushd a résumé d'une manière assez exhaustive les livres II-IX de la *République* de Platon. Quant au livre X, Ibn Rushd dit qu'il n'est pas nécessaire pour cette science, la politique, car au commencement de ce livre, Platon parle de l'art de la poésie et qu'il n'a pas de fin ultime, et la connaissance qu'on en tire n'est pas une vraie connaissance. C'est un point que Platon a expliqué ailleurs plus en détail. « Après quoi Platon avance un argument rhétorique ou dialectique dans lequel il explique que l'âme est immortelle. Après quoi il y a un récit dans lequel il décrit le bonheur et la joie auxquels parviennent les âmes heureuses et justes, ce qui attend les âmes tourmentées. — Mais nous avons montré plus d'une fois que ces récits n'ont aucune valeur. Car, les vertus qui en résultent ne sont pas de vraies vertus. Si on les appelle quand même des vertus, c'est seulement par homonymie. En plus, ils font partie des imitations forcées. Nous avons discuté cela en parlant des imitations... Il n'est pas nécessaire qu'on devient bon au moyen de ces récits... Pourtant nous voyons des gens qui s'attachent fermement à leurs lois religieuses et à qui pourtant ces récits font défaut ; nonobstant, ils ne sont pas inférieurs à ceux qui possèdent ces récits. En général, parmi ces récits il y en a au sujet desquels les anciens furent en désaccord ; et Platon en devint confondu. » (*op. cit.*, pp. 250-251).

Reste à justifier pourquoi il n'a pas résumé le livre I de la *République*.

C'est parce que « le livre I (de la *République*) consiste seulement en arguments dialectiques ; il n'y a pas de preuves en eux excepté par accident. La même chose s'applique au début du livre II. C'est pourquoi nous n'avons rien expliqué de leur contenu » (*op. cit.*, p. 251).

Nous pouvons relever dans ce texte :

1. Qu'Ibn Rushd se méfie des arguments non rigoureux de Platon ;

2. Qu'il fait fi des mythes platoniciens. Il réfère ici au mythe d'Er, raconté pp. 614 a-621 b dans le livre X de la *République*, et qui raconte la destinée des âmes dans l'autre monde. Ibn Rushd est conscient du problème de la valeur des mythes pour déterminer la pensée de Platon, et réfère aux divergences des anciens au sujet de cette valeur. De toute manière l'expression mythique répugnait à l'esprit rationaliste d'Ibn Rushd.

3. Il n'attache pas non plus aucune valeur à la preuve de l'immortalité de l'âme donnée par Platon dans ce livre X et basée sur la nécessité de la rémunération dans l'au-delà. Voici l'essentiel de cette preuve : « Quand une chose ne meurt ni par un mal qui lui est propre, ni par un mal qui lui est étranger, il est évident qu'elle doit exister toujours, et que, si elle existe toujours, elle est immortelle » (*République* 611 a). Or l'âme ne meurt pas par tous les vices qui lui sont propres : l'injustice, l'intempérance, la lâcheté, l'ignorance, etc. Elle ne meurt non plus par un mal qui lui est étranger : par exemple les maladies qui atteignent le corps n'engendrent pas dans l'âme des maladies de l'âme. Donc, l'âme est immortelle.

Mais si Ibn Rushd n'attache pas de valeur à cette preuve de l'immortalité de l'âme, est-ce parce que cette preuve est faible, du point de vue démonstratif, ou bien parce que toute la question de l'immortalité de l'âme individuelle n'intéresse pas notre philosophe? A notre avis, la deuxième hypothèse est plus probante, comme nous l'avons déjà indiqué au chapitre de l'unité de l'intellect chez Ibn Rushd.

4. Il réfère à ce que Platon dit ailleurs plus en détail concernant la poésie. Cette référence vise les passages des livres II et III de *la République* où Platon a condamné la poésie pour des raisons morales et pédagogiques. Mais Platon, dans le livre X reprend sa condamnation en la justifiant par des raisons psychologiques et métaphysiques : « la poésie est un art d'illusionisme, la poésie est un art d'impressionisme. A ces deux titres, elle est une force de perversion (*République*, 595 c-607 a) »[1]. En résumant ce que Platon dit (*République*, 398 a-b) contre les poètes et que le poète imitateur sera renvoyé de l'État idéal, Ibn Rushd veut appliquer la même condamnation à la poésie arabe. Il dit, après avoir condamné l'imitation de certaines choses (les hommes vils, les femmes qui crient

(1) A. Diès dans son introduction à la traduction de la *République* par E. Chambry, tome I, p. CXI. Paris, Les Belles-Lettres, sixième tirage, 1970.



ou qui disputent avec leurs maris, le hennissement des chevaux, le vacarme du tonnerre, etc.) : « je dis : il faut éliminer les poèmes qui suivent les coutumes arabes de décrire ces choses et d'imiter des choses qui sont de pareille nature. Pour toutes ces raisons, il ne convient pas de permettre aux poètes dans cet État d'imiter toutes choses, pour diverses raisons : Premièrement, l'activité d'un imitateur sera excellente seulement quand un seul homme imite en une seule catégorie, comme c'est le cas dans les arts. En second lieu, (il ne convient pas de permettre) l'imitation des choses viles ou de ce qui n'a pas d'influence (?) sur l'acceptation ou le rejet de quelque chose, comme c'est le cas de beaucoup de poèmes arabes, dont l'existence dans cet État n'est pas nécessaire »[1].

En conclusion, la paraphrase qu'Ibn Rushd a faite de la *République* de Platon est exhaustive, pénétrante et intelligente. Elle témoigne d'une compréhension rare, surtout quand on se rappelle que les régimes auxquels réfère Platon ne furent pas connus comme tels dans le monde musulman. Elle montre, d'autre part, jusqu'à quel point les philosophes musulmans furent bien au courant des institutions politiques grecques. Que dis-je ! Ils furent même mieux informés que nous autres musulmans d'aujourd'hui. Cela suffit, croyons-nous, pour réfuter à jamais la thèse préjudiciable de ceux qui ont prétendu et qui persistent encore à prétendre, que les musulmans, au moyen âge, n'ont connu de régimes politiques que la théocratie ou la tyrannie orientale, ou je ne sais quoi encore. Non, chers « savants », bourrés de préjugés malgré la prétendue objectivité avec laquelle vous feignez traiter les problèmes de la culture musulmane médiévale, les philosophes musulmans, et à travers eux — puisqu'ils écrivirent pour le public — les intellectuels musulmans connaissaient parfaitement les meilleures institutions politiques grecques : démocratie, monarchie, aristocratie, oligarchie, plutocratie, tyrannie, etc., et connaissaient leurs avantages et leurs défauts. Et Ibn Rushd en particulier était un critique averti de ces institutions politiques et bien conscient des problèmes qu'elles renferment.

Conclusion

Ibn Rushd est la dernière grande figure de la philosophie musulmane à l'époque classique.

Comme commentateur, il fut le plus grand commentateur de la philosophie que l'histoire de celle-ci ait connu ; même Alexandre d'Aphrodise, pourtant mieux armé que lui (puisqu'Alexandre a eu un direct accès à ses sources), ne peut pas lui disputer ce rang. Contrairement à ce qu'affirme Renan, les commentaires d'Ibn Rushd gardent encore leur valeur, malgré

(1) *Averroes' Commentary on Plato's 'Republic'*, p. 133.



tout le progrès accompli dans le domaine philologique : c'est que ce progrès est limité à la philologie, sans pénétrer plus profondément dans les textes : établir un texte n'est pas le commenter en profondeur.

Son originalité comme philosophe, il faut la chercher dans son *Tahâfut al-tahâfut (Destructio destructionis)* qui, par la vigueur de sa polémique, la force de son argumentation, la richesse des idées qu'il exprime à propos de chaque question, constitue une œuvre maîtresse. C'est là surtout qu'il faut chercher Ibn Rushd le philosophe, et non pas dans ses petits traités de dessein obscur qui sont : le *Faṣl al-maqâl (Traité décisif)*, les *Manâhij al-adillah (Les Méthodes de preuves en religion)*, qui sont à cheval entre la philosophie et la religion.

Pourtant, il faut entendre le mot « originalité » au sens large : car Ibn Rushd n'a pas édifié un système philosophique nouveau. Mais il a défendu le système d'Aristote, en y corrigeant des points que le progrès de la science depuis le Premier Maître en a rendu la correction nécessaire. Il s'est proposé pour tâche essentielle de rendre à sa pureté authentique cette philosophie péripatéticienne que les commentateurs, aussi bien grecs qu'arabes, ont mal interprétée, ou détournée de son esprit original, voire même falsifiée en y introduisant des principes et des idées qui sont en contradiction flagrante avec le système du Premier Maître. Aussi, Ibn Rushd fut-il très dur avec ces commentateurs, tous tant qu'ils sont et surtout avec Ibn Sînâ, sa bête noire, qu'Ibn Rushd accuse d'avoir souvent, très souvent même, mal compris leur Maître à tous.

Ibn Rushd fut-il rationaliste pur, comme d'aucuns l'ont prétendu? Non, certes. Il a hautement réclamé le droit de la raison, mais toujours dans les limites — très larges, il est vrai — des principes suprêmes de la religion positive. A cet égard, il ne peut pas être comparé, même de très loin, à Muḥammad ibn Zakariyyâ al-Râzi ; et la légende d'un Ibn Rushd athée est à mettre définitivement dans le magasin des antiquités de fausses accusations. Il croyait fermement en Dieu, en Son Prophète Muḥammad, en le caractère miraculeux du *Coran*, et aucun texte d'Ibn Rushd ne peut pas être interprété en un sens contraire ; et c'est cela l'essentiel, tous les autres points — éternité du monde, science divine n'embrassant pas les détails, providence divine limitée aux principes généraux — sont des questions discutables qui n'entament pas le fond de la foi, et al-Ghazâli a eu tort de les considérer comme entraînant nécessairement le qualificatif d'infidélité.

Professa-t-il une doctrine de la double vérité, comme on le lui attribua au moyen âge latin? Oui, et non : oui, puisqu'il n'a cessé de répéter qu'il y a des vérités qu'on ne doit divulguer qu'à l'élite de philosophes, et d'autres qui sont destinées à la masse de gens, et cela en réponse aux mêmes questions. Non, si on leur accorde la même valeur ; car, pour Ibn Rushd les vérités philosophiques sont les seules qui méritent ce qualificatif de « vérités », parce qu'elles sont basées sur des preuves rationnelles et apodictiques, tandis que les autres, celles destinées à la

masse, s'appuient sur des arguments dialectiques, rhétoriques et même parfois simplement poétiques. Il y a donc une hiérarchie de vérités, comme il y a partout dans le monde une hiérarchie des êtres. Peut-on l'accuser de duplicité à cet égard ? Il est bien difficile de l'affirmer. Disons plutôt qu'il fut bien prudent, et le *Faṣl al-maqâl* et surtout les *Manâhij al-adillah* sont là pour l'attester, et on ne peut lui faire grief de cela : on ne peut pas exiger de tous les philosophes de se comporter en martyrs virtuels, et la conduite de son Grand Maître Aristote, face à la population d'Athènes, fut là pour bien lui donner l'exemple à suivre en pareilles circonstances.

Sa curiosité s'étendait à tous les domaines de la connaissance : jurisprudence, théologie, philosophie, astronomie, médecine, littérature arabe, science politique ; il possédait toutes ces sciences avec une rare pénétration. Son choix des exemples pour appliquer les théories qu'il commente au monde musulman auquel il s'adresse montre un souci constant de faire participer ses coreligionnaires à l'héritage commun de l'humanité tout entière.

INDEX DES NOMS

G

H

N

TABLE DES MATIÈRES

Les Ashʻarites

II

Les Philosophes Purs

La Philosophie en Espagne Musulmane

IMPRIMERIE A. BONTEMPS, LIMOGES (FRANCE) — Dépôt légal : 4e trimestre 1972



TABLE DES MATIÈRES

Les Ashʿarites

II

Les Philosophes Purs

La Philosophie en Espagne Musulmane

IMPRIMERIE A. BONTEMPS, LIMOGES (FRANCE) — Dépôt légal : 4e trimestre 1972





